ARTHUR SCHOPENHAUER

LUMEA CA VOINŢĂ ŞI REPREZENTARE

Traducere de
Emilia Dolcu
Viorel Dumitraşcu
Gheorghe Puiu

Proslogion şi cronologie de *Anton Adămuţ*

Textul este reprodus după:
Arthur Schopenhauer, *LE MONDE COMME VOLONTÉ ET COMME REPRÉSENTATION,* Paris, Librairie Félix Alcan, şi coroborată cu Arthur Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung*, îngrijită de Arthur Hübscher, ed a 3-a, Editura Brockaus, Wiesbaden, 1972.

© Toate drepturile asupra acestei ediţii aparţin Editurii Moldova – Iaşi
-6600

PROSLOGION

Nu vedem în această pre-cuvântare un model tipic de studiu introductiv. Nu vedem nici caracteristicile a ceea ce numim postfaţă. Este, poate, mai aproape de adevăr, o încercare de a ispiti filosofia cu avatarurile ei cu tot. Filosofia cea mare, aşa cum este filosofia lui Schopenhauer şi destinul ei trist. E o permanentă împotrivire în Schopenhauer, un refuz sistematic, o negaţie constantă care devine, în final, afirmaţie. Atât cât poate fi de mult o negaţie afirmată! E însă rostul filosofiei de a ieşi din paradox cultivându-l: Aşa cum face Michel Guérin în lucrarea *Nietzsche*. *Socrate heroïque* (Grasset, 1975). Mai toată tradiţia vede în neadevărul lui Nietzsche un totalitarism nihilist. Dar nu spune oare filosoful, în *Dincolo de bine şi de rău*, că Neadevărul nu este falsul şi că Neadevărul este o condiţie a vieţii? Nu spune el că este vinovat Cartesius, cu toată egologia lui, de a certifica adevăruri dintr-un domeniu (existenţa, eul) cu adevăruri din alt domeniu (gândirea)? Ne-am obişnuit să citim prea repede, în diagonală, să catalogăm şi să clasificăm ceea ce nu poate fi nici catalogat, nici clasificat. Judecăm după mizera noastră măsură şi învinovăţim filosofii care au singura vină de a exista. Ne războim cu categoriile noastre de împrumut şi facem procese de intenţie nevinovaţilor. Se pleacă de la o vorbă a lui Nietzsche care spune că odată cu Socrate începe declinul filosofiei greceşti. Vina lui Socrate este aceea de a fi fost fiul unui sculptor. Şi din acest motiv să fie Nietzsche un anti-Socrate? Ba! Nietzsche e un Socrate eroic, un dincolo de Socrate, aşa cum este Schopenhauer un dincolo de Kant.

Pentru Platon idealul cunoaşterii este simplul şi adevărul, este *Unul*. Nietzsche repudiază prejudecata adevărului ca *Unu* şi îi substituie perspectiva voinţei de putere, o perspectivă dionysiacă. O face şi Henri Joly în *Le*

renversement Platonicien (Vrin, Paris, 1974) atunci când denunţă „postulatul anistoric al sensului“ care revine la a afirma separarea autorului şi a epocii de text. Separarea se face prin raportarea la context a sensului în general, la sensul istoric şi semantic faţă cu apariţia textului în sine. În realitate e vorba de a nu ceda facilităţilor „eternului prezent“ şi de a recădea „*hors du sens*“. E vorba, la rigoare, de actul hermeneutului şi de riscul imens cuprins în actul hemeneutic. Un risc care posedă puterea de a în-fiinţa şi, la fel de bine, de a des-fiinţa. Căci, până la urmă, hermeneutul e groparul textului pe care vrea să-l salveze. Justiţia nu e în acest caz nici măcar morală pentru că sunt zone ale conştiinţei în care justiţia e superlativă prin absenţă. Problema e aceea a unei „orientări filosofice“ (Marcel Conche. *Orientation philosophique*. Ed. de Megare, 1974). Adică dacă este filosofia o cercetare a sensului, şi dacă îşi propune de la început un scop sau un parcurs (concluzie), atunci ne interesează şi cum acest parcurs este orientat. M.Conche stabileşte, tentând soluţia, o diferenţă între *orientarea-în* şi *orientarea-spre* şi face să depindă diferenţa de o alta: de diferenţa dintre cunoaştere şi gândire. E vorba, de fapt, de o determinare a obiectului filosofiei. Filosofia gândeşte, zice autorul, dar de cunoscut nu poate cunoaşte. Obiectul filosofiei devine astfel „gândibilul“, ceea ce poate fi gândit (*le pensable*), nu ceea ce poate fi cunoscut. Orientarea filosofiei va fi deci *orientare-spre*. Schopenhauer, se va vedea, e un maestru al artei combinatorii.

Vauvenargues, mai mult ironic decât dezamăgit, ne spune că noi apreciem prea puţin filosofii pentru că ei nu ne vorbesc îndeajuns de lucruri pe care le cunoaştem. Şi de două mii de ani lumea se străduie să-l dezmintă. Suntem mereu alături şi deranjaţi de nerecunoaşterea unei proprietăţi uzurpate. Nu vrem (sau nu ştim) să înţelegem că Platon dezvăluie natura gândului şi Aristotel pe aceea a gânditului, că Isus relevă divinul dinlăuntrul gânditorului, iar Cartesius face din gânditor începutul filosofiei (T.Maiorescu, *Scrieri din tinereţe*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 107).

La fel Kant cu transcendentalul, Hegel care comandă conştiinţei să-şi povestească epopeea şi Schopenhauer, Bergson şi Husserl care fac din intuiţie o însoţitoare a egoului.

Ştim, de la Sfântul Augustin, că nu l-am căuta pe Dumnezeu dacă nu am şti că l-am găsi. Şi nu ne mulţumim cu aceasta de parcă ar fi puţin lucru. Încercăm să ne salvăm, aşa cum ne învaţă Augustin: Doamne, dă-ne ce ne ceri şi cere-ne ceea ce ne dai. Şi noi, nechemaţii, filosofăm în marginea spuselor. Erezie! Aşa cum e acuzat, pe drept sau nu, Luther, vinovat de a fi exagerat pe acelaşi Augustin care se confesează: iubeşte pe Dumnezeu şi fă ce vrei. Da, dar când iubeşti pe Dumnezeu nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. De aici pleacă Luther şi protestantismul căruia, patern, îi dă naştere: păcătuieşte oricât de mult, dar crede şi mai mult. Iată limite, „peratologii“, de la care pleacă şi la care ajunge Schopenhauer. Cu Tertulian (*credo quia absurdum*), cu Anselm (*credo ut intelligam*), cu Luther (*intelliga ut credam*), cu Cartesius şi silogismul lui egologic şi divin, cu Spinoza şi determinarea negativă (*negatio est non esse*). De unde toate acestea? De la un sceptic optimist care se străduie să ne înveţe că suntem nişte reamintiţi uitaţi (Socrate) şi de la un sclav stoic care ne spune, într-un *Manual* pe care nici măcar nu l-a scris singur, că suntem doar închipuiri şi nicidecum ceea ce vrem să părem (Epictet). Plasaţi între extreme, suferim şi limita şi nelimita lor. Şi ne bucurăm că faptul are un nume - *apeiron*, pe care, savant, îl etimologizăm. Ne jucăm cu cuvintele uitând că ele sunt noi, şi le căutăm dedesubturi care să ne justifice. Frizăm aşa, neştiuţi în infinitul care ne înspăimântă, infinitul celuilalt pe care-l căutăm disperaţi în propriul eu. Ce mai poate rămâne decât un senin şi cinic pesimism! Unul pe care să-l suferim dacă nu suntem în stare să ni-l asumăm. Să batem la uşa tragicului şi să ne sfârşim odată cu neamul labdacizilor şi al atrizilor. Aşa devine liberul arbitru destin. Restul e Sartre, e *L'imaginaire*, e degradare a cunoaşterii pe care o reprezintă imaginea, e „săracă rubedenie mentală“ (Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale*

imaginarului, Ed. Univers. Bucureşti, 1977, pag. 27).

Raţiunea, cu toate subterfugiile ei, nu mai satisface. Intelectul e desuet. Mai degrabă sensibilitatea cu diversul ei sensibil şi cu reprezentarea a cărei condiţie este. Toată filosofia tradiţională e tributară, într-un fel sau altul, intelectului. E nevoie de o revitalizare. Să sfârşim cu Ideea şi cu absolutul ei. Să-l punem pe Hegel la zid. Iată o situaţie extrem de plăcută lui Schopenhauer. *Intelligere* (de unde *intellectus*), ca verb, înseamnă a înţelege prin raţiune, iar prin extensie înseamnă a alege între lucruri cu ajutorul abstracţiei. *Sentir*, ca verb, trimite la apercepţia imediată, la comprehensiune intuitivă, la sentiment sau presentiment. După intelectualism nimic nu este de neînţeles, totul poate fi cunoscut prin raţiune, înţelegere. Exponent nu este nici Platon şi nici Aristotel. Modelul intelectualismului e Hegel şi acordul dintre gândire şi realitate. Istoric însă se vede că intelectualismul e sortit falimentului. La fel abstracţia. Adevărata filosofie este idealismul, spune Schopenhauer, dar nu acela hegelian. Verbul latinesc *abstrahere* înseamnă a ridica, a scoate, a desface, a separa, încât raţiunea este mijlocul, iar abstracţia se erijează în procedeu. Supremul abstracţiei e în filosofie, adică exact acolo unde ar trebui să nu fie. Abstracţia reduce şi apoi defineşte, dar astfel săvârşeşte o eroare de procedeu. Instinctul, intuiţia, voinţa au de înţeles ceea ce raţiunea nu poate pătrunde. Şi atunci voinţa, ca intuiţie, este luarea de cunoştinţă de instinct. Aşa ajungem la filosofiile intuiţiei, cu Pascal şi cu spiritul lui de fineţe. încă din *Discurs sur les passions de l'amour*, Pascal face diferenţa dintre spiritul de fineţe şi spiritul geometric, diferenţă dezvoltată apoi într-un capitol din *Cugetări.* Spiritul de fineţe *ştie,* raţiunea *probează.* De aceea există raţiuni pe care raţiunea însăşi nu le cunoaşte. Inima pătrunde adevărul divin şi relevă adevărul metafizic. Ca în celebrul *Memorial* pascalian unde se vorbeşte de Dumnezeul lui Avraam, nu de acela al filosofilor şi savanţilor. Avem apoi pe Maine de Biran care pleacă de la introspecţie, de la eul trăitor şi privirea lui interioară. Lui

Maine de Biran îi lipseşte, după F.Grandjean, anvergura spiritului care ar fi putut face din el un metafizician. Această anvergură nu-i lipseşte însă lui Schopenhauer. În 1812 Maine de Biran publică *Eseu asupra fundamentelor psihologiei şi asupra raporturilor ei cu studiul naturii*. După şase ani de la analizele lui Maine de Biran, Schopenhauer ajunge la afirmaţii identice folosind metoda introspecţiei. Şi aici apare primatul absolut al lui Schopenhauer asupra lui Bergson, pentru că filosoful german întreprinde cel dintâi un asediu al intelectului. Raţiunea îşi fabrică o diversitate de concepte, dar ele lucrează în vis. Raţiunea nu posedă decât forme pure şi atunci suntem nevoiţi să-i opunem intuiţia. Este adevărat că termenul de *intuiţie,* aşa cum îl foloseşte Schopenhauer, are încă o conotaţie intelectuală, aparţine intelectului şi din ea derivă conceptele (F.Grandjean, *Un revolution dans la philosophie*, *La doctrine de H.Bergson*, F.Alcan, Paris, 1930, pp. 38-39). Intuiţia lui Schopenhauer se aseamănă intuiţiei sensibile kantiene. Din acest motiv este nevoie de o a treia facultate; să sesizeze realitatea metafizică şi anume de *percepţia internă,* asemănătoare simţului intern la Maine de Biran. Această intimitate ne permite să percepem esenţa universului care este voinţa.

Mai târziu, Hartmann (*Filosofia Inconştientului*) va prelua voinţa de la Schopenhauer şi o va transforma într-o formă inteligentă dar inconştientă. Nietzsche modifică voinţa de a trăi şi îi substituie voinţa de putere. Oricum, cu Schopenhauer voinţa reintră triumfătoare în lume după ce ieşise umilită în raportul ei cu intelectul aşa cum ni-l prezintă Cartesius *(Meditationes de prima philosophia,* meditaţia IV, „Despre adevăr şi falsitate“).

Demon al refuzului şi refuzat, Schopenhauer îşi trimite în 1813 teza de doctorat la Jena. Prin corespondenţă, universitatea îi conferă titlul de doctor în filosofie. Lucrarea (*Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente*) este primită cu răceală şi stârneşte ironiile mamei lui Schopenhauer care spune despre carte că „trebuie să fie ceva de spiţerie“. Principiul raţiunii suficiente, deja formulat

de Leibniz şi Ch.Wolf stipulează că un fenomen nu se poate produce decât printr-o cauză care să-l poată explica în mod suficient. Trecând principiul din domeniul naturii în acela al acţiunilor omeneşti, urmează că orice acţiune omenească este întemeiată pe un motiv suficient. Toate principiile raţiunii se reduc astfel la principiul cauzalităţii, şi de aici simpatia lui Schopenhauer pentru categoria cauzalităţii din *Critica raţiunii pure*. Prefaţa primei ediţii a *Lumii ca voinţă şi reprezentare*, scrisă la Dresda, 1818, pune în mod imperativ câteva condiţii de a căror respectare va da seamă buna sau proasta citire a cărţii. Condiţiile lecturii se adresează „cititorului răuvoitor“. Concepute sub formă de „recomandări“, ele cer, mai întâi, o dublă lecturare a cărţii. Prima presupune răbdarea şi conduce la o a doua lectură al cărei rezultat poate fi iluminarea. Apoi, lucru la care autorul ţine foarte mult, este pregătirea lectorului pentru *Lumea ca voinţă şi reprezentare* prin însuşirea conţinutului tezei de doctorat a autorului. Ba filosoful merge până acolo încât consideră *Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente* drept o necesară introducere care ar trebui încorporată Cărţii întâi a marii lui lucrări. A treia recomandare schopenhaueriană este devastatoare şi ea a descurajat mulţi dintre potenţialii lectori. Să nu se apropie de *Lumea ca voinţă şi reprezentare* acela care nu este familiarizat cu operele kantiene. Altfel degeaba „fierbe“ cititorul de nerăbdare, şi autorul preferă să-l supere decât să-i fie maculată opera printr-o lectură infidelă.

Schopenhauer săvârşeşte infracţiunea de a-şi publica lucrarea într-o vreme în care conştiinţa filosofică era despotic ocupată de Fichte. Schelling şi, mai ales, Hegel. Lumea filosofică germană îl sancţionează imediat şi drastic pe acela care va comite infamia de a-l concura pe autorul *Fenomenologiei spiritului.* Dacă *Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente* a fost apreciată de fostul său profesor de filosofie, Schulze, autorul lui *Aenesidemus,* într-un articol din *Anunţurile literare ale oraşului Göttingen*, şi verbal de Goethe într-o discuţie personală cu Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare* s-a bucurat

de un tratament total inadecvat. Cartea apare în 1818 într-un singur volum. După 25 de am, filosoful adaugă volumul al doilea, în condiţiile în care din prima ediţie nu s-a vândut aproape niciun exemplar. Dezgustat de contemporani, Schopenhauer nu este dezgustat şi de omenire. Prefaţa la ediţia a doua (1844) arată limpede că nici contemporanilor şi nici compatrioţilor nu le este destinată cartea. Generaţiilor următoare le este ea consacrată şi lipsa de interes, firesc, îl deranjează dar îl şi îndârjeşte, încredinţându-l o dată mai mult de valoarea operei sale. Fichte, Schelling, Hegel nu sunt decât nişte „sofişti“ care pervertesc adevărata ştiinţă. Împotriva lor e nevoie de un „răzbunător” care să redea cinstea cuvenită adevărului. *Filosofia universitară* critică la modul absolut pe consacraţi şi prin ea universitarii germani iau act de existenţa lui Schopenhauer. Prefaţa la ediţia a doua a *Lumii ca voinţă...* e un război declarat împotriva lui Fichte şi Schelling, care obosesc lumea cu „palavre”, şi împotriva lui Hegel, un „şarlatan“ şi un „Caliban intelectual“. Numai la Nietzsche vom mai întâlni o asemenea vehemenţă.

În 1836 publică *Despre voinţa în natură*, o completare la *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, fără însă ca tăcerea vinovată în jurul numelui său să dispară. Dacă nu-l acceptă compatrioţii, o vor face străinii. Este premiat de Societatea Regală de Ştiinţe din Norvegia şi devine membru al Academiei din această ţară cu lucrarea intitulată *Despre libertatea voinţei*. Este respins apoi de Societatea de Ştiinţe din Copenhaga (cu lucrarea *Depre fundamentele moralei*), şi aceste două lucrări, reunite, vor forma *Cele două probleme fundamentale ale moralei*. Odată cu *Asupra femeilor* filosoful începe să fie lecturat şi de urmaşele Evei, iar cu a doua ediţie a *Lumii ca voinţă şi reprezentare* va deveni tot mai cunoscut şi mai apreciat. Celebru ajunge cu ultima lucrare publicată în 1851 în două volume, *Parerga şi Paralipomena*. Primul volum dezvoltă *Lumea ca voinţă şi reprezentare* iar al doilea cuprinde „adaose şi resturi“ asupra vieţii, înţelepciunii, morţii, amorului. Ignorat vreme de patruzeci de ani, filosoful se răzbună şi îşi permite să

arate lumea cu degetul, ameninţând-o. Şi o ameninţă atât de mult încât îşi îngăduie să o părăsească fără a-şi cere, de la cineva, permisiunea. Dincolo de toate, prin parafrază, trebuie să ni-l închipuim pe Schopenhauer fericit. Aici sfârşeşte orice pesimism şi îndărătul lui începe neuitarea.

Anul 1781 e unul dintre puţinii care marchează falii în filosofie şi în chiar modul de a filosofa. E anul apariţiei *Criticii raţiunii pure*. Nu vom face acum caz de a doua ediţie a aceleiaşi lucrări (1783), de faptul că au aflat între ele, comentatorii, o diferenţă care aproape le separă. Ne interesează doar faptul că Schopenhauer e un kantian declarat şi doctrina lui se resimte de filosofia kantiană poate mai mult decât autorul şi-ar fi dorit-o. Se salvează de la a plăti un tribut total kantianismului atunci când trece dincolo, sau dincoace. Lumea este adevărată în raport cu noi, arată Kant şi el explică lumea prin sine, dar la în sinele lucrului se opreşte. Esenţa e departele fenomenului şi *Critica raţiunii pure* se opreşte acolo de unde intuiţia tocmai vrea să pornească. *Lucrul în sine* e Necondiţionatul şi frizează transcendenţa. Schopenhauer caută lucrul în sine în noi. „Dialectica transcendentală“ ne arată că metafizica nu e posibilă în calitate de ştiinţă. Pentru că ea este însă o dispoziţie naturală, aşa cum arată şi Schopenhauer în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (vol. II, cap. XVII, „Despre nevoia metafizică a umanităţii”), metafizica trebuie să fie într-un fel cu putinţă. Ne-o dovedeşte Kant în *Critica raţiunii practice* unde metafizica devine credinţă. Aşa se explică afirmaţia lui Kant din *Prefaţa ediţiei a doua* a *Criticii raţiunii pure*: „a trebuit deci să suprim *ştiinţa* pentru a face loc *credinţei*“. (Imm. Kant, *Critica raţiunii pure,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pag. 31). Ce este lumea în sine, spune Kant, nu ştim. Cu Fichte, Schelling şi Hegel metafizica va fi posibilă drept cunoştinţă. După Schopenhauer separaţia lume fenomenală-lume noumenală este cu neputinţă. Ea nu poate fi susţinută. Însă Schopenhauer se dezice şi de cei trei mai înainte amintiţi şi caută să conserve lumea ca realitate obiectivă. Obiectivitatea lumii nu este însă una raţională, discursivă, întemeiată pe argumente. Realitatea

lumii este intuitivă şi intuiţia nu ne arată, ca raţiunea la Kant, doar existenţa lucrului în sine, ci şi natura lui. Acesta este punctul de plecare al lui Schopenhauer: lumea este reprezentarea mea *(Lumea ca voinţă şi reprezentare*, Cartea I, cap. 1) şi eu pot face să depindă lumea de mine, încât ea este *prin* şi *pentru* mine. Prima carte, din primul volum, tratează problema lumii ca reprezentare supusă principiului raţiunii suficiente, apoi despre obiectul experienţei şi al ştiinţei. Sigur că debutul e absolut kantian, la fel capcana în care Schopenhauer riscă să cadă. Lumea există pentru noi doar pentru că o cunoaştem şi aşa cum o cunoaştem. Este o formulare total kantiană. Apoi: lumea e reprezentarea mea, ea este aceeaşi pentru toţi, dar aceasta nu înseamnă că identitatea este atributul ei. Concluzia lui Schopenhauer este că lumea e un „fenomen cerebral“. Dificultatea apare atunci când accept lumii o subiectivitate absolută dublată de o existenţă obiectivă de netăgăduit. Dacă lumea e reprezentarea mea atunci ea e subiectivul. Ceea ce nu e reprezentarea mea, şi aceasta nu scade alterităţii calitatea de lume obiectivă, devine obiect şi capătă un în sine care îmi devine străin. Sau, altfel spus, Schopenhauer pare să reitereze distincţia pe care o repudiază în kantianism: fenomen-lucru în sine. Din această prezumtivă capcană Schopenhauer iese prin mijlocirea *observaţiei interne* şi, la începutul cap. 15 al primei cărţi spune că „intuiţia este sursa primordială a oricărei evidenţe“. În aceeaşi primă carte (cap. 7) arată că lumea ca obiect (care este lumea ca reprezentare) nu este decât suprafaţa universului. Avem însă şi o faţă internă, o esenţă şi un nucleu al lumii, un adevărat lucru în sine. Această esenţă este voinţa ca obiectivarea cea mai imediată a lumii. E vorba, în ultimă analiză, de diferenţa dintre ştiinţa pozitivă şi voinţă, diferenţă exemplificată printr-o comparaţie. Ştiinţa pozitivă încearcă să explice lumea prin intermediul experienţei. Ea este asemenea unui călător care, neputând să intre într-o cetate, îi dă ocol şi îi prezintă aspectul exterior. Dar există o cale de a intra în cetate. Mergem pe dedesubtul experienţei exterioare şi drumul

acesta începe cu adâncul conştiinţei noastre. E vorba de o cădere în noi în care ne putem vedea sinele mai adânc. Drumul acesta nu este însăşi voinţa. Voinţa se află la capătul drumului. După ce descoperim că lumea e reprezentare, apare întrebarea dacă nu cumva lumea mai este şi altceva în afara reprezentării? Şi ea se vede a fi voinţă, iar lumea: obiectivare a voinţei.

Cum ajungem la voinţă? Desfăşurăm următorul raţionament: am stabilit că lumea e reprezentarea noastră. Rămânem noi, sau eul care posedă reprezentarea. Ce este eul? Nu cumva tot o reprezentare? Şi aici observăm o simpatie carteziană (silogismul lui Cartesius) prin care deduc existenţa mea din cugetare şi îndoială. Dacă lumea este reprezentarea mea, urmează că nu poate exista reprezentarea fără ceva care să fie reprezentat şi fără cineva care să poată avea reprezentarea. Deci reprezentarea lumii trimite la mine (eu) care sunt cel care mi-o reprezint. Dacă nu avem un corp care să arunce umbra, umbra nu există. Ceva îşi reprezintă altceva, şi ceva-ul este subiectul. Un subiect pe care ştiinţa îl divizează în inteligenţă, considerată de prekantieni drept o facultate a sufletului. Ştiinţa nu rezolvă problema, dar ne spune că există o unitate indivizibilă între trup şi creier. După Schopenhauer trupul este pentru creier o simplă reprezentare dacă el nu se mişcă. Mişcarea anulează caracterul de simplă reprezentare a corpului, adică există ceva care pune în mişcare corpul, ceva care *voieşte* mişcarea corpului. Iar corpul, ca organism, are stări afective şi fiziologice (plăcere, durere). Ajungem astfel la certitudinea *voinţei* descoperită nouă de mişcările corpului şi de stările lui afective. Schopenhauer proclamă decisiv: corpul meu nu este decât voinţa mea devenită vizibilă (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, Cartea a II-a, cap. 20). De aici faptul că voinţa nu este o facultate a creierului aşa cum este inteligenţa. Creierul, corpul şi toate manifestările lui sunt rezultatul voinţei, iar voinţei nu i se aplică principiul cauzalităţii. Voinţa este esenţa fenomenelor materiei şi brute şi vii. Ea este conceptul esenţei inaccesibile a

lucrurilor şi caracterul ei este necondiţionat.

Adevăratul spirit al filosofiei este voinţa. Atâta vreme cât voinţa este rostuită nominal, ea există. Numai blestemul poate fi voinţa celui mort. Or *a fi*-ul voinţei este voinţa de a trăi prin actele noastre fără ca voinţa însăşi să se confunde cu aceste acte. Voinţa s-a autocunoscut în reprezentare care-i devine „oglindă“. Acest proces de cunoaştere-recunoaştere stabileşte diferenţa dintre intelect şi voinţă. Este o constantă a lui Schopenhauer de a insista dc-a lungul întregii sale lucrări asupra unei asemenea decisive diferenţe. Încercăm o succintă şi nepartizană sinteză, sperând să reţinem esenţialul.

În conştiinţa de sine voinţa îşi probează întâietatea. O arată Schopenhauer într-un capitol intitulat chiar „Întâietatea voinţei în conştiinţa de sine“ (vol. II), sau în *Cartea a doua* (vol. I, cap. 21) şi în cap. VII, vol. II care tratează despre raporturile cunoaşterii intuitive cu cunoaşterea abstractă.

Spre deosebire de voinţă, intelectul este un fenomen secundar. Intelectul e fenomen în vreme ce voinţa este lucrul în sine şi ea ţine de metafizic, nu de fizic, ca intelectul. Apoi intelectul este marcat de procesul evoluţiei, crescând şi scăzând spre bătrâneţe. El variază în funcţie de starea fiziologică a individului şi oboseşte. Voinţa e constantă, întreagă de la început, este identică cu sine. Voinţa are unitate şi numai ea rămâne neschimbată. Intelectul se subordonează voinţei şi îi devine instrument. Th.Ribot află douăsprezece astfel de deosebiri (*Filosofia lui Schopenhauer*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1993, pp. 55-57) şi anume:

- cunoaşterea presupune raportul subiect-obiect; obiectul este fundamental în cunoaştere (este prototip) dar el este dependent de o structură care îl precede: subiectul care este *ectip:*

- la baza vieţii aflăm dorinţa; ea este rezultatul unei alegeri, şi deci al voinţei;

- pe scara animală inteligenţa scade în timp ce voinţa rămâne intactă;

- inteligenţa oboseşte, voinţa nu; un bolnav are inteligenţa slăbită, nu voinţa;

- inteligenţa nu-şi poate îndeplini rolul decât dacă voinţa tace:

- inteligenţa sporeşte prin imboldul voinţei atunci când scopul lor este identic;

- dacă am deriva voinţa din inteligenţă, acolo unde am afla multă cunoaştere am afla şi multă voinţă; istoria însă nu demonstrează similitudinea;

- religia promite ca răsplată nu minte, ci caracter (voinţă):

- voinţa ţine de inimă şi ea este *primum mobile* al vieţii;

- identitatea persoanei este dată de unitatea voinţei, nu de aceea a cunoştinţei;

- voinţa de a trăi surclasează intelectul;

- intelectul are sincope, voinţa are continuitate.

Schopenhauer a fost foarte încrezător în ceea ce priveşte originalitatea acestor succesive distincţii. Le caută, grijuliu, predecesori, şi nu a aflat decât fulguraţii la Spinoza (*Ethica*, II, prop. 9,57) şi la Clement Alexandrinul în *Stromates.* Admiraţia lui se îndreaptă, din acest punct de vedere, spre Xavier Bichat, anatomist şi fiziolog francez, fondator al „anatomiei generale“ (*Cercetări fiziologice asupra vieţii şi a morţii*), care distinge între viaţa organică (*voinţa* la Schopenhauer) şi viaţa animală (*inteligenţa* la Schopenhauer).

Pentru Schopenhauer, la rigoare, voinţa este un „orb puternic” cărând în spate un „schilod” cu vedere. Voinţa este stăpânul, este *a priori,* ea hotărăşte. Intelectul este slujitorul, este *a posteriori,* el doar examinează, dar nu decide. Intelectul (inteligenţa, viaţa animală) ascultă, umilit, de poruncile stăpânului (voinţa). Sub călcâiul de fier al necesităţii se trezesc în noi puteri sufleteşti de care nu ne-am fi crezut capabili. Biciuită de voinţă, inteligenţa se întrece pe ea însăşi - fricosul devine erou în luptă (P.P.Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. 3). Consecinţa este exemplară în cazul ascetismului. Intelectul

se străduie să impună ascetismul. Voinţa refuză. Cum se explică atunci ascetismul atât de lăudat dar nepracticat de Schopenhauer, de unde şi misoginismul lui? Ascetul e o excepţie dată de conformitatea între caracter şi voinţă, nu între caracter şi intelect. Ascetul nu-şi impune comportamentul, ci asceza se manifestă ca voinţă de a trăi. Intelectul e reprezentare externă, e spaţializat, ca la Bergson. Intelectul e supus cauzalităţii: voinţei îi era străină această categorie şi ea este, ca intuiţie, nu numai sursa oricărei cunoaşteri, ea este cunoaşterea însăşi (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, vol. II, cap. VII). În acest fel toată cunoştinţa noastră vizează doar două forme de existenţă: fenomenul (existenţa ca reprezentare) şi noumenul (existenţa ca voinţă). Fenomenele sunt perisabile ca reprezentare, nu ca voinţă. Nu speciile mor, ci doar indivizii. Voinţat este eternul, reprezentarea este multiplul. Voinţa nu poate fi cunoscută decât printr-o intuiţie, zice Schopenhauer, *toto genere*. Viaţa este inerentă voinţei şi voim pentru că voim. Voinţa nu are nici scop, nici limite: iată propriul voinţei. Lipsa oricărui scop şi a oricărei limite este esenţială voinţei în sine care este o acţiune fără sfârşit (*ibidem*, vol. I, cap. 29). Dar voinţa de a trăi este, simultan, negare a voinţei de a trăi. Voinţa este veşnică dorinţă şi nesatisfacerea dorinţei (care este întemeiată într-o nevoie organică) are ca urmare suferinţa. Tripticul devine deci: voinţă-dorinţă-suferinţă, şi dacă voinţa este egală dorinţei, iar dorinţa suferinţei, voinţa va fi una cu suferinţa. Voinţa ajunge la negarea voinţei de a trăi atunci când cunoaşterea totală a întregii sale esenţe acţionează asupra ei ca un sedativ al voinţei (*ibidem,* vol. I, cap. 68). Dorinţa este astfel o veşnică suferinţă încât, zicând ca Schopenhauer: istoria fiinţelor vii este istoria naturală a durerii. Aici începe fundamentul moralei, în afirmarea sau negarea voinţei. Afirmată, existenţa trăieşte ceea ce voinţa vrea în mod inconştient (voinţa de a trăi). Negată, existenţa, ca voinţă, îşi conştientizează durerea şi încetează de a mai voi (negarea voinţei de a trăi). Între afirmarea şi negarea voinţei avem morala ca deosebire între bine şi rău.

Ascetismul poate distruge specia, sinuciderea doar individul. Binele echivalează înlăturării durerii din lume, deci suprimării vieţii, căci viaţa este voinţă, adică durere. Sinuciderea este o soluţie logică, nu morală. Ca logică, ţine de intelect, nu de voinţă. Ea vizează individul, dar ceea ce ne interesează este durerea speciei. În termenii lui Schopenhauer: ascetismul distruge universul şi ca reprezentare, şi ca voinţă. Sinuciderea distruge individul ca încetare a unui simplu fenomen al voinţei. Suspendarea speciei echivalează suspendării formei de obiectivare a voinţei. Cel care se sinucide ar vrea să trăiască, spune Schopenhauer (*ibidem,* vol. I, cap, 69). Aşa înlăturăm suicidul ca soluţie logică, pentru că el este o dezertare. Suferinţa este modul onorabil al omului de a-şi supravieţui. În termenii kantieni ai imperativului, după Schopenhauer, imperativul categoric este, în realitate, un imperativ ipotetic, căci are la bază condiţia ascunsă: dacă nu faci aşa cum ţi se ordonă, vei fi nefericit. Greşeala lui Kant este aceea de a împrumuta *forma imperativă* a eticii, pe ascuns, din morala teologilor (A.Schopenhauer, *Despre fundamentele moralei*, Antet, Oradea, 1994, p. 24).

Nu a stat în intenţia noastră faptul de a rezolva probleme. Ne mulţumeşte pe deplin dacă le-am ridicat, dacă am reuşit măcar aceasta. Căci dacă e adevărat că doarme în fiecare din noi un Platon, la fel de adevărat este că Schopenhauer se poate trezi în fiecare din noi. Cu condiţia ca sinele nostru să fie ieşit dintr-o ingrată inconştienţă pentru a putea practica universala suferinţă. Dar aceasta înseamnă a avea vocaţie de om şi o asemenea vocaţie e pe cale de dispariţie. Adam nu a avut vocaţie de martir. Cu atât mai puţin de sfânt. Faptul e dacă se încumetă careva la a-şi privi propria reprezentare prin voinţă. Altminteri suntem nişte existenţe anapoda, reprezentaţii iar nu voiţi O spune Eminescu:

La’nceput pe când fiinţă nu era, nici nefiinţă,
Pe când totul era lipsă de viaţă şi voinţă...

(Mihail Eminescu, *Poezii,* Editura Librăriei Socecu,

Bucureşti, 1884, pag. 237).

Ce mai poate fi spus decât că: la început a fost voinţa.

ANTON ADĂMUŢ

AVATAR CRONOLOGIC PASAGER

La 22 februarie (1788, la Danzing, se năştea Arthur Schopenhauer, fiul lui Henric şi Johannei. Un tată negustor, cunoscut pentru abilitatea lui în afaceri şi iubitor de libertate care va vrea, asemenea multor alţi taţi, să hotărască singur soarta odraslei. O mamă curioasă care nu va trezi în viitorul filosof decât un accentuat sentiment antimatern. Fire independentă, tatăl va părăsi oraşul Danzing în 1793, pentru că acesta încetează de a mai fi un oraş liber. Anexat Poloniei, oraşul îşi pierde creditul de libertate pe care îl avea. Destinat unei cariere de comerciant, micul Schopenhauer va trăi primii lui ani în lumea afacerilor şi a finanţelor. La zece ani Schopenhauer cunoaşte la perfecţie limba franceză care-i va rămâne limbă de predilecţie. Călătoreşte des împreună cu tatăl său şi, mai târziu, îşi va aminti cu recunoştinţă despre aceste călătorii, dovadă afirmaţia lui: „Cărţile nu înlocuiesc experienţa, iar ştiinţa nu ţine loc de geniu“. Ca în multe alte cazuri, la un moment dat, Schopenhauer este pus să aleagă între a urma gimnaziul la Hamburg ori a efectua o călătorie în Europa, sub promisiunea că se va dedica apoi comerţului. Alege a doua variantă şi va avea grijă să nu o respecte pe prima. Vizitează Belgia, Olanda, Anglia, Franţa, Elveţia. Îl dezgustă bigotismul englez şi îl impresionează măreţia lui Mont Blanc. Un munte uriaş şi singuratic cu care îi va plăcea apoi să se compare.

Nu se poate opune voinţei tatălui său şi, reîntors la Hamburg, intră într-o casă de comerţ numai pentru a-i face pe plac.

În 1805 moare tatăl lui Schopenhauer. Mulţi spun că s-ar fi sinucis, ceea ce ar putea explica înclinaţia, cel puţin teoretică a filosofului, asupra acestei necreştine aplecări a conştiinţei. Rămâne cu mama sa, o persoană inteligentă, cu un caracter puternic. Va deveni o romancieră cunoscută şi

fecundă asemenea contemporanei ei George Sand. După moartea soţului, Johanna se recăsătoreşte, dar spiritul ei, uşor înclinat spre frivolitate, o domină. Se retrage la Weimar unde, spun gurile rele, va practica amorul liber într-un mediu propice felului ei de viaţă. Nemulţumit de faptul că se recăsătoreşte, Schopenhauer renunţă la o simplă relaţie de politeţe şi pune în loc dezagreabilul. Îşi detestă mama, după cum aceasta nu îi poartă un alt sentiment. Mai târziu va spune că voinţa (sau caracterul) se moşteneşte pe linie paternă, intelectul este debitor maternităţii. Jumătatea secolului XX va modifica raportul şi va practica un constant comportament antipatern.

Dezlegat de mama sa de angajamentul luat faţă de tată (că va deveni comerciant), Schopenhauer vine la Weimar la vârsta de 18 ani. Mama sa va fi deranjată de o asemenea vecinătate şi îşi va reproşa uşurinţa cu care l-a dezlegat de jurământ. Mamă doar fiziologic, Johanna, într-un moment paroxistic, ajunge până la a-şi arunca pe scări pe acela care îi era mai mult rival decât fiu. Aceasta poate şi pentru că Goethe, discret înamorat de doamna Schopenhauer, îi spunea acesteia că fiul ei va ajunge celebru. Normal, mama nu înţelege cum pot exista două genii în aceeaşi familie. Este de acord să-şi ajute fiul să studieze, cu o condiţie: să nu locuiască la Weimar.

Schopenhauer se stabileşte la Gotha, se înscrie la gimnaziu şi inteligenţa lui, ieşită din comun, îl ajută să parcurgă mai multe clase într-un singur an. Spiritul lui negator deranjează pe directorul gimnaziului încât este nevoit să părăsească şi gimnaziul şi oraşul şi să revină la Weimar. Studiază cu puterea întârziatului şi la 21 de ani se înscrie la facultatea de medicină de la Universitatea din Göttingen. Plictisit de medicină, după un an se înscrie la filosofie. Părăseşte deci Weimar-ul şi, cu toate că mama sa va mai trăi 24 de ani, nu o va mai revedea niciodată. Byron a avut o experienţă asemănătoare şi atari circumstanţe par a condamna oamenii la pesimism. Devine sobru, cinic şi suspicios. Îşi ţine pipele sub cheie şi doarme cu pistoalele sub cap. Nu poate suporta zgomotul despre care se spune

că este o tortură insuportabilă pentru un intelectual. Nu are nici mamă, nici familie, nici femeie şi nici patrie. Trăieşte absolut singur, cu infinitul lângă el. Are norocul unui bun profesor de filosofie (Schulze) care-l sfătuieşte să citească pe Platon şi pe Kant. Citeşte şi pe Schelling, de unde o influenţă în filosofia lui, cel puţin pe linia intuiţiei intelectuale (sau geniale, la Schelling). Pleacă apoi la Berlin să audieze pe Fichte şi Schleiermacher. Este decepţionat de Fichte şi de naţionalismul lui. Mai mult chiar decât Goethe, Schopenhauer este imun la febra naţionalistă a epocii. Totuşi în 1813 entuziasmul lui Fichte îl prinde. Fichte voia (în *Discursuri către naţiunea germană*) un război de eliberare de sub dominaţia napoleoniană. Schopenhauer ajunge până acolo încât îşi procură echipament militar, dar prudenţa îl reţine la timp. Se disculpă spunând că, până la urmă, Napoleon nu face decât să ofere o expresie liberă a pasiunii de a se afirma (mai târziu: voinţa de a trăi). În loc de a participa la război, se retrage în Thuringia, unde îşi scrie teza de doctorat. Începe să fie deranjat de tagma femeiască pe care o prezintă: sexul *nu ştiu* pentru ce frumos.

În 1813 primeşte titlul de doctor în filosofie cu lucrarea *Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente*. Se întoarce la Weimar, unde se ceartă violent cu mama sa care-l acuza că este arogant şi nesuferit. Acum îl cunoaşte pe Goethe şi laudele acestuia o exasperează pe Johanna. Deranjată, mama îl reneagă şi Schopenhauer profeţeşte o zi când ea va fi cunoscută numai pentru simplul fapt că i-a fost mamă. Pleacă pentru a nu mai reveni. Se mută la Dresda, scrie, la îndemnul lui Goethe, despre teoria culorilor (1816) şi intră în contact cu filosofia indiană prin intermediul lui Fr.Schlegel. Îşi consacră eforturile operei celei mari (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*) care va fi editată în 1819. Îşi face reclamă faţă de editor şi spune că lucrarea sa este un sistem original, clar, inteligibil, riguros şi nu lipsit de frumuseţe. Despre opera lui spune că va fi în viitor, ocazie a încă o sută de cărţi. La 30 de ani Schopenhauer publică *Lumea ca voinţă şi reprezentare*.

Prin comparaţie, Kant oferă omenirii *Critica raţiunii pure* la 57 de ani. Geniu precoce, ca şi Schelling, Schopenhauer va trăi mai apoi din adaosuri şi completări la marele lui op. Zeul nu l-a iertat: câinele care latră de timpuriu, turbează.

Călătoreşte iarăşi la Veneţia, unde voia să-l întâlnească pe Byron, având cu sine o recomandare din partea lui Goethe. Se simţea înrudit cu Byron, şi Schopenhauer, misoginul feminist, nu se poate întâlni cu Byron din cauza unei femei. În timp ce se plimba cu gondola pe canalurile Veneţiei, femeia care-l însoţea nu îşi putea desprinde ochii de pe obrazul unui tânăr cu care gondola lor se încrucişase. Enervat, Schopenhauer jură să-l urască pe acela care a îndrăznit să-şi oprească prea mult privirea pe aleasa lui întâmplătoare. Îndrăzneţul era, nici nu mai încape vorbă, Byron. Aşa s-au ne-întâlnit doi oameni pentru care pământul era prea mic.

Necazuri financiare îl obligă să se reîntoarcă în Germania (banca unde avea depuşi banii a dat faliment). Reuşeşte, prin învăţătura de negustor primită de la tatăl său, să-şi recupereze întregul cont, pe al său şi pe acela al mamei şi surorii sale. Neliniştit, vrea o slujbă sigură. E, de fapt, singura aventură care îi tulbură monotonia studiului. Speră să aibă ocazia să-şi facă filosofia cunoscută la mari universităţi germane Pleacă la Berlin pentru a se acredita docent. Culmea ironiei, din comisia de acreditare făcea parte şi Hegel pe care-l detesta, şi se voi detesta reciproc. Reuşeşte totuşi, şi în 1822 este chemat la Berlin ca *privat-docent*. Vanitatea îi cere mai mult. Îşi fixează orele de curs în acelaşi timp cu Hegel, aflat la apogeul carierei sale. Rezultatul? În afara câtorva rătăciţi, Schopenhauer vorbeşte unui amfiteatru gol. Demisionează şi se răfuieşte cu Hegel în a doua ediţie a *Lumii cu voinţă şi reprezentare* (1844) şi în *Filosofia universitară*. Era convins că la Congresul de filosofie de la Gotha s-a pus anatema pe numele său. Blestemă întreaga filosofie universitară şi se consolează cu aforisme în care spune că progresul filosofiei se poate realiza numai dincolo de porţile desuetelor Academii. Hegel moare răpus de holeră, în 1831, şi

Schopenhauer nu-şi ascunde satisfacţia.

Lumea ca voinţă şi reprezentare nu atrage atenţia şi librarii suni nevoiţi să o vândă ca o simplă hârtie. Va cita mai târziu, după ce afla acest aspect, pe Lichtenberger: operele de acest gen sunt ca o oglindă. Dacă un măgar se priveşte în ea, nu se poate aştepta să vadă un înger.

În 1836 publică *Despre voinţa în natură,* încorporată apoi în ediţia a doua a *Lumii ca voinţă şi reprezentare* (1884). În 1841 îi apar *Cele două probleme fundamentale ale moralei*, şi ea fără vreun succes deosebit. Cărţile lui se îngălbeneau în raft, nedesfăcute. Anul 1844 aduce la lumină ediţia a doua a *Lumii ca voinţă şi reprezentare* cu un succes neexagerat. Abia în 1851 Schopenhauer forţează publicul să-l recunoască prin publicarea celor două volume reunite sub titlul *Parerga şi Paralipomena*. E un fel de „dincolo de carte şi resturi“. Lucrarea va fi tradusă în limba engleză sub titlul *Eseuri.* Cartea e o izbândă pentru public, nu una şi pentru autor care este dezamăgit de micimea cunoştinţelor contemporanilor, intră în schimb, prin ea, în lume şi brutalizează lumea care l-a refuzat până atunci. E răzbunarea lui Schopenhauer, el, misoginul şi cinicul pesimist. Din această operă de o lectură foarte agreabilă, Schopenhaucr va primi drept remunerare 20 de exemplare gratuite. Are şi lumea răzbunarea ei. E dificil să fii optimist în asemenea condiţii. Subtil şi ironic, *Parerga şi Paralipomena* face o breşă prin care autorul este şi văzut şi recunoscut. Se schimbă. El, retrasul, ascunsul, îşi savurează acum gloria. Îşi angajează un secretar special care culege din ziare şi reviste tot ce se scrie despre el, se înfurie pe un obscur ziarist care se miră de gloria lui şi care îi reproşează că este doar un prooroc al gloriei. Nu mai serveşte masa în insalubra lui pensiune de două camere. Ia masa zilnic, la Hotel d’Angleterre unde-şi prezintă tabieturile. Aşază pe masă o piesă de aur pe care, la plecare, o bagă în buzunar. Exasperat, un chelner îl întreabă ce semnifică aceste gesturi invariabile. Schopenhauer răspunde că va da piesa săracilor în prima zi când va auzi pe ofiţerii englezi vorbind de altceva decât de cai, femei şi câini. Trăieşte, în schimb,

tot singur, împărţind singurătatea cu un câine căruia îi spune Atma (termen al Brahmanilor prin care desemnau sufletul lumii). Răutăcioşii din Frankfurt numeau însă câinele „Schopenhauer junior“. Gloria mea, îşi anunţă Schopenhauer, în scris, un prieten, creşte în proporţie cubică, nu aritmetică şi nici geometrică. Se plânge, ca un sofist, că vizitatorii vor să-i sărute mâna la plecare şi este măgulit când lumea îl întreabă care-i este ziua de naştere pentru a o sărbători în familie. Se întreabă, vanitos, ce va spune lumea despre el în anul 2100. Universităţile ies din vinovata lor ignorare şi încep să întrebe de Schopenhauer. Îşi capătă cel mai fidel public în clasa mijlocie care află în el un filosof care nu îi serveşte jargoane pretenţioase şi himere metafizice, ci un expozeu inteligibil. Străinătatea îl vede ca pe o nouă stea a filosofiei. Gloria a venit, chiar dacă un pic prea târziu. A avut însă meritul de a fi fost efectivă şi completă. Adică a făcut şi discipoli, dar şi adversari.

Misogin, dar practicant al femeii, zgârcit şi iute iubitor de arginţi, Schopenhauer lasă în urma sa lumea, la 72 de ani, răpus, nu de o filosofie sau alta, ci de o banală congestie pulmonară. În 1860 scena lumii pierde pe unul din cei mai străluciţi actori în ei. Unul care a jucat pe o scenă pe care şi-a construit-o singur şi a jucat parodia vieţii în regie proprie.

Europa anului 1860 se întoarce cu entuziasm spre filosofia aceluia care exprima desperarea în 1815. La 21 septembrie 1860, singur, aşa cum a trăit mai toată viaţa, se aşază la masă pentru a dejuna. Dejunul lui, din acea ultimă zi, a fost timpul. Timpul şi neuitarea pe care ne-a lăsat-o. Aşa, ca să ştim nu doar că a fost odată cineva pe care-l chema Schopenhauer, ci ca să ştim că a fost Schopenhauer...

A.A.

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Când ni s-a propus şi, să recunoaştem, am fost onoraţi să traducem *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ne-am întrebat: cum de acest monument al culturii universale, mai acasă prin Eminescu în România decât în Germania, după cum remarca un distins critic şi estetician, nu a fost tălmăcit încă în limba *Scrisorii I*, *Luceafărului*, *Glosei*, *Cu mâne zile îţi adăogi*, *Veneţiei*, pentru a nu aminti decât câteva din capodoperele în care se vehiculează atât de firesc ideile filosofice schopenhauriene.

Junimiştii îl cunoşteau şi îl venerau pe marele gânditor, iar la începutul sec, XX şi în perioada interbelică, literaţii noştri erau influenţaţi de voluntarismul lui Nietzsche, urmaş fidel al lui Schopenhauer. Totuşi discipolul a fost tradus, iar profesorul nu. Aceeaşi soartă a avut-o şi Imm.Kant. Dar cu toate că este recunoscut idealist subiectiv, părintele filosofiei moderne vede totuşi lumina tiparului sub dominaţia totalitarismului comunist, prin cele trei cărţi de căpătâi ale sale: *Critica raţiunii pure*, *Critica facultăţii de judecată* şi *Critica raţiunii practice*. Deci nu ideologia era piedica.

După ce am pornit la treabă, doar câteva pagini ne-au fost suficiente să realizăm motivul: *este imposibil*. Aşa a răspuns unul din traducătorii Magdei Isanos (este vorba despre Kurt W.Treptow) atunci când a fost întrebat public de ce nu a tradus din Eminescu.

Şi Schopenhauer este unul dintre aceia despre care se poate spune că este imposibil de tradus. Depăşeşte cu mult puterile unui singur om chiar pentru o întreagă viaţă. Şi iată de ce.

În primul rând trebuie să amintim concepţia marelui gânditor despre modul de a se exprima al confraţilor săi. El îl critică chiar pe maestrul său, e vorba de Kant, pentru limbajul ales şi fraza dichisită, „în frac“, special greoaie

pentru a impresiona printr-o anume morgă intelectuală. Şi astfel, Schopenhauer recurge la un stil liber ales, neîncorsetat de normele rigide impuse de clasicii sec. al XVII-lea şi desăvârşite de iluminiştii secolului următor. Rezultă de aici un limbaj filosofic de o manieră strict profesională, amestec al stilurilor ştiinţific şi poetic, unde termeni cu o precizie strictă din mai toate domeniile (matematică, fizică, chimie, biologie, istorie, mitologie, religie, lingvistică etc, etc.) sunt alăturaţi cu o uşurinţă greu de închipuit termenilor populari, sau chiar celor din argou şi jargon, de multe ori aceştia din urmă păstrând sensuri ambigui. Nici nu pare şocant când în aceeaşi propoziţie întâlnim cuvinte cum sunt *intelect* şi *cărpăceală*. A traduce Schopenhauer, dar credem că şi pentru a-l studia sau numai lectura, presupune a avea pe masa de lucru toate enciclopediile aşezate pe domenii de specialitate.

Credem că este scriitorul cu cel mai bogat vocabular din lume. Om de ştiinţă şi artist totodată, Schopenhauer recurge atât la vocabular de strictă specialitate, dar şi la figurile limbajului, astfel întâlnim metafore, metonimii, sinecdoce, epitete, comparaţii, repetiţii - adeseori simetrice - dar şi antifraze (abundă ironiile, oximoroanele, litotele). Deseori „se joacă“ cu superlativele pe care le asociază chiar termenilor ce conţin ideea de superlativ, de tipul: „cel mai dintâi şi mai imediat”, „desăvârşit de superior“, dar nu mai exemplificăm fiindcă acestea abundă şi, veţi vedea, nu supără nici urechile celor mai exigenţi lingvişti.

Alte dificultăţi pe care le presupune traducerea în limba română a operei lui Schopenhauer sunt numele proprii şi o serie de noţiuni din gândirea antică orientală. Vasta cultură a filosofului ne poartă prin toată lumea civilizată din antichitatea chineză şi indiană, la cea egipteană şi greco-romană şi până la mijlocul secolului trecut, impunând europenilor multe cuvinte noi, care în româneşte, în bună parte, nu sunt adoptate, iar în germană şi franceză apar transcrise, în mod firesc, după spiritul acestor limbi. Un exemplu, chiar din Europa: filosoful grec Stobeos apare în literatura noastră de specialitate când

după latinescul Stobeus, când după germanul Stoben (iar în franceză, Stobe). În ce priveşte numele indiene am preferat transpunerea după micul dicţionar din Ramayana, ale cărei traducere, note şi glosar sunt semnate de George Demetrian (Editura pentru literatură, Buc, 1968). Am fost însă nevoiţi să propunem şi câteva neologisme, neîntâlnind corespondenţe româneşti.

Dacă acestea sunt dificultăţile vocabularului, în sintaxă sunt încă şi mai mari. După cum am afirmat mai sus, Schopenhauer se exprimă liber. Şi ca un contemplator rafinat al lumii „privită de departe şi de sus, dar şi de aproape şi în amănunt“ îşi adaptează stilul convingător (am vrut să spunem ştiinţific, cu bogate argumentaţii, demonstraţii, raţionamente şi problematizări) cu unul explicit, mai pe înţelesul tuturor. În felul acesta frazele devin arborescente (nu întâlnim rar fraze cu peste douăzeci de propoziţii, acestea la rândul lor cu multiple determinări), adeseori autorul recurgând la perioade şi paralelisme sintactice sinonimice, antitetice şi sintetice, în care acordurile de la distanţă sunt frecvente ca şi afirmaţiile prin negaţie, uneori dublă.

De aceea spunem că specialiştilor care vor întâlni unele adaptări mai puţin reuşite şi ni le vor semnala, le vom fi recunoscători şi vom ţine cont, într-o viitoare ediţie, de toate sugestiile pertinente.

Acum dorin ca *imposibilul* să fi devenit *posibil.*

Traducătorii

PREFAŢA PRIMEI EDIŢII

Dacă vreţi să citiţi această carte astfel încât să o înţelegeţi foarte uşor, va trebui să urmaţi indicaţiile prezentate în continuare.

Cititorului i se propune o gândire unică. Totuşi, în pofida eforturilor mele, mi-ar fi fost imposibil să-i ofer accesul la ea pe o cale mai scurtă decât această lucrare de mare întindere.

Această gândire este, după părerea mea, aceea care e căutată de atâta timp şi a cărei căutare se numeşte filosofie, aceea care este considerată, de cei care cunosc istoria, la fel de greu de găsit ca piatra filosofală. Dar trebuie să ne amintim de cuvintele înţelepte ale lui Pliniu: „Multe lucruri sunt socotite imposibile până în ziua când sunt realizate“. (*Historia naturalis*, VII, I).

Această gândire, pe care vreau să o fac cunoscută aici apare succesiv, după punctul de vedere din care este privită, ca fiind ceea ce se numeşte metafizică, ceea ce se numeşte etică şi ceea ce se numeşte estetică; şi la drept vorbind, ea trebuie să fie toate acestea în acelaşi timp, dacă ea este ceea ce am spus deja că este.

Când este vorba despre un *sistem de gândire*, acesta trebuie în mod necesar să se prezinte într-un sistem arhitectonic; cu alte cuvinte, fiecare parte a sistemului trebuie să suporte o alta, fără ca reciproca să fie adevărată; piatra de temelie susţine tot restul fără ca restul să o susţină, iar vârful este susţinut de rest, fără ca el să susţină nimic. Dimpotrivă, când este vorba despre *o gândire unică*, oricât de amplă ar fi ea, aceasta trebuie să se prezinte sub forma celei mai perfecte unităţi. Fără îndoială că, deşi procedeul uşurează expunerea, ea suferă când este prezentată în părţi separate, dar ordinea acestor părţi este o ordine organică, astfel încât fiecare parte a sa contribuie la menţinerea întregului şi, la rândul său, este menţinută

din întreg; nici una dintre ele nu este nici prima, nici ultima; gândirea în întregul ei îşi datorează limpezimea fiecărei părţi şi nu există nicio parte oricât de mică ar fi care să poată fi înţeleasă bine dacă mai întâi nu a fost înţeles întregul. - Or, este necesar ca o carte să aibă un început şi un sfârşit, şi tocmai prin aceasta se va deosebi întotdeauna de un organism; dar, pe de altă parte, conţinutul va trebui să semene cu un sistem organic: de unde rezultă că în acest caz există o contradicţie între formă şi materie.

Aşa stând lucrurile, nu există decât o recomandare pentru cel ce va voi să pătrundă în gândirea propusă aici; aceea de *a citi cartea de două ori*, prima dată cu multă răbdare, o răbdare care va fi dobândită dacă cititorul va fi convins că începutul presupune sfârşitul, aproape la fel cum sfârşitul presupune începutul, şi chiar că fiecare parte o presupune pe fiecare dintre cele care urmează, aşa cum şi acestea o presupun la rândul lor. Spun „aproape“ deoarece situaţia nu este exact la fel şi nu am neglijat cu bună ştiinţă nimic din ceea ce putea să facă înţelese dintr-o dată lucruri care nu vor fi explicate pe de-a-ntregul decât mai departe şi nici, în general, nimic din ceea ce poate contribui ca ideea să devină mai sesizabilă şi mai limpede. Acest rezultat ar fi putut chiar fi atins până într-un anume punct, dacă cititorul nu s-ar gândi la urmările posibile; în loc să se bazeze exclusiv pe pasajul pe care îl are în faţa ochilor ceea ce face să apară posibilitatea ca la contradicţiile reale şi numeroase care deja există între gândirea autorului, pe de o parte, şi opiniile timpului şi fără îndoială şi ale cititorului, pe de altă parte, să se adauge altele, presupuse şi imaginare, în număr suficient de mare pentru a da aparenţa unui violent conflict de idei la ceea ce în realitate nu este decât o simplă neînţelegere; dar suntem cu atât mai puţin dispuşi să vedem în aceasta o neînţelegere, cu cât autorul a reuşit prin mari eforturi să dea expunerii sale claritate şi expresiilor sale limpezime, astfel încât să nu se lase nicio îndoială asupra sensului pasajului cu care cititorul este în contact imediat şi direct, deşi nu a putut exprima toate raporturile acestuia cu restul

gândirii sale. De aceea, aşa cum deja am spus-o, prima lectură presupune răbdare, o răbdare bazată pe ideea ca la a doua lectură foarte multe lucruri, poate chiar toate, vor apărea într-o lumină cu totul nouă. De altfel, încercând cu conştiinciozitate să se facă înţeles pe deplin şi chiar cu uşurinţă, autorul se va putea afla în situaţia de a se repeta uneori; autorul va trebui scuzat, având în vedere dificultatea subiectului. Structura ansamblului pe care el îl prezintă, şi care nu se oferă sub forma unei înlănţuiri de idei, ci sub aceea a unui tot organic, îl obligă, de altfel, să revină încă o dată asupra anumitor aspecte ale expunerii sale. De asemenea, trebuie scuzată această structură specială şi accentuata dependenţă a părţilor una faţă de alta, dacă nu am putut recurge la folosirea, de obicei preţioasă, a unei împărţiri în capitole şi paragrafe şi m-am limitat la o dispunere în patru părţi esenţiale, care sunt ca patru puncte de vedere diferite. Parcurgând aceste patru părţi, lucrul cel mai important este să nu se piardă din vedere, în cadrul detaliilor tratate succesiv, gândirea capitală de care depind şi nici desfăşurarea generală a expunerii. Aceasta este prima şi indispensabila mea recomandare către cititorul răuvoitor (spun răuvoitor, pentru că fiind filosof el are de a face cu un alt filosof, care sunt eu). Sfatul care urmează nu este mai puţin necesar.

Într-adevăr, în al doilea rând, trebuie să fie citită, înaintea cărţii propriu-zise, o introducere care, este adevărat, nu face parte din lucrarea de faţă, fiind publicată acum cinci ani sub titlul *Despre cvadrupla rădăcină a principiului raţiunii suficiente; eseu de filosofie*. Dacă această introducere nu este cunoscută şi ca urmare cititorul nu este pregătit, atunci el nu va reuşi să pătrundă cu adevărat sensul acestei cărţi; ceea ce cuprinde această introducere se referă la această lucrare, ca şi cum ar face parte din ea. Trebuie să mai spun că dacă ea nu ar fi apărut cu câţiva ani în urmă, nu ar putea fi aşezată ca o introducere propriu-zisă în fruntea acestei lucrări; ea ar trebui încorporată în *Cartea întâi*; aceasta are, într-adevăr, câteva lacune, lipsindu-i tocmai aspectele prezentate în

eseul mai sus amintit; de aici şi imperfecţiunile care nu pot fi remediate decât recurgând la *Cvadrupla rădăcină*. Însă respingem ideea să mă repet sau să mă torturez pentru a căuta alte cuvinte prin care să spun ce am spus deja, şi de aceea am preferat cealaltă cale: dar nu pentru că nu aş fi putut prezenta o expunere mai bună a conţinutului eseului menţionat, chiar şi numai pentru că l-aş fi lipsit de anumite concepte pe care mi le impuneau atunci un respect excesiv faţă de doctrina lui Kant, cum ar fi categoriile, simţul intim şi sensibilitatea exterioară etc. Totuşi, trebuie să o spun, dacă aceste concepte ar rămâne şi aici, aceasta s-ar datora faptului că nu le-am studiat încă suficient, astfel încât ele ar constitui numai un accesoriu, fără nicio legătură cu subiectul meu principal, şi prin urmare cititorului îi va fi uşor să facă el însuşi corecţiile necesare în cele câteva pasaje ale eseului la care mă refer eu. Această precizare fiind făcută, trebuie înainte de toate înţeles, cu ajutorul acestei scrieri, ce este principiul raţiunii suficiente, ce înseamnă el, la ce se aplică şi la ce nu se aplică şi, în sfârşit, că el nu preexistă tuturor lucrurilor, adică lumea întreagă ar exista numai ca o consecinţă a acestui principiu şi în conformitate cu el, ca fiind corolarul lui, ci dimpotrivă, el este pur şi simplu forma sub care obiectul, de orice natură ar fi el, este cunoscut de subiect, care îi impune condiţiile sale în virtutea faptului că el este un individ conştient; trebuie, repet, să fie înţelese mai întâi aceste lucruri pentru a se putea pătrunde în metoda de gândire care este prezentată aici pentru prima dată.

Şi tot pentru că nu am vrut, fie să mai repet cuvânt cu cuvânt, fie să spun acelaşi lucru cu expresii mai puţin nimerite, cele mai bune pe care le-am putut găsi fiind deja folosite, am lăsat în lucrarea de faţă şi o altă lacună: într-adevăr, am lăsat la o parte ceea ce am expus în eseul meu *Despre văz şi despre culori*, care şi-ar fi găsit locul foarte bine aici, fără nicio singură modificare. Este necesar, într-adevăr, ca în prealabil să fie cunoscută şi această mică lucrare.

În sfârşit, am o a treia rugăminte către cititor, dar ea

se înţelege de la sine: îi cer într-adevăr să cunoască un fapt, cel mai important care s-a produs în decursul a douăzeci de secole de filosofie, şi totuşi atât de apropiat de noi, şi anume principalele opere ale lui Kant. Efectul pe care ele îl produc asupra unui spirit care se pătrunde cu adevărat de ele nu se poate compara mai bine, am spus-o şi cu altă ocazie, decât cu operaţia de cataractă. Şi pentru a continua comparaţia, voi spune că scopul pe care îl urmăresc eu este de a dovedi că ofer persoanelor scăpate de cataractă prin această operaţie ochelari care se fac pentru oameni ca ei şi care nu ar fi putut fi folosiţi, evident, înainte de operaţie. - Totuşi, dacă iau ca punct de plecare ceea ce a stabilit acest mare spirit, nu este mai puţin adevărat că un studiu atent al scrierilor sale m-a condus la descoperirea unor erori considerabile, pe care trebuia să le izolez, să le evidenţiez, pentru a-i purifica doctrina, şi, păstrând numai partea cea mai bună din ca, să pun în lumină părţile excelente şi să le utilizez. Dar cum, pe de altă parte, nu puteam să-mi întrerup şi să-mi complic expunerea amestecând o discuţie continuă despre Kant, am consacrat un *Apendice* special acestei probleme. Şi dacă, aşa cum am spus, lucrarea mea cere cititori familiarizaţi cu filosofia lui Kant, ea vrea ca ei să cunoască şi *Apendicele* despre care vorbesc: de aceea, din acest punct de vedere, cel mai nimerit ar fi să se înceapă prin citirea *Apendicelui*, cu atât mai mult cu cât prin conţinutul său el are legături strânse cu ceea ce face obiectul Cărţii întâi. Numai că, nu se putea evita ca, având în vedere natura subiectului, *Apendicele* să nu se refere, ici şi colo, la lucrarea însăşi; de unde rezultă că, fiind parte capitală a operei, el trebuie citit de două ori.

Aşadar, filosofia lui Kant este singura cu care este strict necesar ca cititorul să fie familiarizat pentru a înţelege ce vreau să spun eu. Iar dacă cititorul a frecventat şi şcoala divinului Platon, atunci va fi şi în mai mare măsură în stare să primească ideile mele şi să se lase pătruns de ele. Acum, presupuneţi că el, cititorul, a primit binefacerea cunoaşterii *Vedelor*, a acestei cărţi a cărei înţelegere ne-a

fost revelată de *Upanişade* - şi, după părerea mea, în aceasta constă cel mai real avantaj pe care acest secol încă tânăr îl are asupra celui precedent, căci eu cred că influenţa literaturii sanscrite nu va fi mai puţin profundă decât a fost în secolul al XV-lea renaşterea culturii greceşti - presupuneţi un asemenea cititor, care a primit lecţiile primitivei înţelepciuni hinduse şi care le-a asimilat, atunci el va fi pregătit în cel mai înalt grad să înţeleagă ceea ce vreau eu să-l învăţ. Doctrina mea nu i se va părea deloc, precum şi altele, străină, şi cu atât mai puţin duşmănoasă; căci eu aş putea, dacă nu aş fi considerat orgolios, să spun că printre afirmaţiile izolate pe care ni le prezintă *Upanişadele*, nu este nici una care să nu rezulte, ca o consecinţă uşor de sesizat, din gândirea pe care o voi expune, cu toate că aceasta, în schimb, nu se găseşte încă în *Upanişade*.

Dar văd că cititorul fierbe de nerăbdare şi, lăsând în sfârşit să-i scape un reproş prea mult timp reţinut, se întreabă cum de îndrăznesc eu să ofer publicului o lucrare punându-i condiţii şi formulând exigenţe dintre care primele două sunt excesive şi indiscrete, şi aceasta într-o perioadă atât de bogată în gânditori, încât nu este an în care numai în Germania tipografiile să nu furnizeze publicului cel puţin trei mii de lucrări pline de idei originale, indispensabile, fără a mai vorbi de nenumăratele publicaţii periodice şi de cotidienele în număr infinit, într-o perioadă când suntem foarte departe de o lipsă de filosofi, şi noi, şi profunzi, când Germania singură are filosofi în viaţă câţi nu au existat în mai multe secole trecute la un loc. Cum, va spune cititorul supărat, cum să citeşti cărţile atâtor filosofi, dacă, pentru a citi o singură carte, e nevoie de atâtea ceremonii?

La toate aceste reproşuri, nu am nimic de răspuns, absolut nimic; sper totuşi să fi meritat recunoştinţa cititorilor care mi le vor face, avertizându-i la timp să nu piardă nicio clipă cu citirea unei cărţi de pe urma căreia nu se vor alege cu niciun folos dacă nu respectă condiţiile pe care le-am menţionat eu, să renunţe aşadar să o citească, cu atât mai mult cu cât nu le va conveni ce vor afla; cartea

se adresează mai degrabă unui grup de *pauci homines* şi va trebui să aştepte, liniştită şi cu modestie, să întâlnească cele câteva persoane care, printr-un spirit cu adevărat deosebit, vor fi în măsură să o înţeleagă. Căci, fără a mai vorbi de dificultăţile care trebuie învinse şi de efortul care trebuie depus, pe care le impune cititorului cartea mea, care va fi omul, în aceste timpuri când savanţii noştri au ajuns la această magistrală stare de spirit de a confunda cu toţii paradoxul cu eroarea, care va fi omul cultivat care va accepta să intre în relaţie cu o concepţie cu care este în dezacord în aproape toate privinţele în care el are deja formate convingeri şi crede că deţine adevărul? Şi, în plus, ce deziluzie vor avea cei care, bazându-se pe titlul lucrării, nu vor găsi nimic din ceea ce se aşteptau să găsească, din simplu motiv că ei au învăţat arta de a specula de la un mare filosof[1], autor de cărţi înduioşătoare, care are o singură mică slăbiciune; consideră toate ideile pe care le-a învăţat şi le-a asimilat în spiritul său înaintea vârstei de cincisprezece ani drept tot atâtea idei fundamentale înnăscute ale spiritului omenesc. Într-adevăr, în acest caz decepţia va fi şi mai puternică. De aceea, sfatul meu pentru cititorii în discuţie este foarte precis, să nu-mi citească lucrarea.

Dar prevăd că ei nu vor ierta atât de uşor. Iată un cititor care a ajuns la sfârşitul prefeţei pentru a găsi această recomandare; şi totuşi a dat nişte bani pe carte; cum îi va recupera? Nu am decât o singură cale de salvare: îi voi reaminti că sunt şi alte moduri de a folosi o carte în afară de cel care constă în a o citi. Aceasta va putea, la fel ca şi altele multe, să servească la umplerea unui gol din bibliotecă: legată frumos, va arăta bine pe raft. Sau, dacă are vreo prietenă inteligentă, o va putea pune pe masa ei de lucru sau pe măsuţa ei pentru ceai. Sau, în sfârşit - ceea ce ar fi cel mai bine şi îi recomand în mod deosebit să o facă - va putea sa întocmească o recenzie critică.

[1] Iacobi.

Toate acestea le-am spus pentru a glumi; dar, în această existenţă de care nu ştim dacă trebuie să râdem sau să plângem, trebuie să facem loc şi glumei; nu există nicio publicaţie atât de serioasă încât să şi-o refuze. Acum, pentru a reveni la seriozitate, prezint această carte publicului cu ferma convingere că mai devreme sau mai târziu îi va întâlni pe cei pentru care a fost scrisă; în plus, mă bazez liniştit pe ideea că şi ea va avea destinul care este dat oricărui adevăr, indiferent de domeniul de cunoaştere la care acesta se referă, chiar şi cel mai important; pentru ea, gloria de care se va bucura o clipă constituie întreruperea lungii perioade de timp în care a fost considerată paradox, de aceea în care va fi trecută în rândul banalităţilor. În ceea ce îl priveşte pe autor, acesta, cel mai adesea, nu vede din aceste trei epoci decât prima; dar ce importanţă are? Dacă existenţa omenească este scurtă, adevărul are braţele lungi şi se impune greu. Să spunem deci adevărul.

Scrisă la Dresda, august 1818

CARTEA ÎNTÂI

LUMEA CA REPREZENTARE

PRIMUL PUNCT DE VEDERE

Reprezentarea supusă principiului raţiunii suficiente

Obiectul experienţei şi al ştiinţei

Sors de l’enfonce, ami, réveille-toi!
[„Ieşi din copilărie, prietene, trezeşte-te!“]
(Jean-Jacques Rousseau*, La Nouvelle Héloïse*, V, 1)

§1

Lumea este reprezentarea mea. Această propoziţie este un adevăr pentru orice fiinţă vie şi înzestrată cu gândire, deşi numai la om el ajunge să se transforme în cunoaştere abstractă şi conştientă. De îndată ce este capabil să-l aducă în această stare, se poate spune că în el s-a născut spiritul filosofic. El deţine atunci întreaga certitudine că nu cunoaşte niciun soare, niciun pământ, ci numai un ochi care vede acest soare, o mână care atinge acest pământ; el ştie, într-un cuvânt, că lumea de care este înconjurat nu există decât ca reprezentare în raportul său cu o fiinţă care percepe, care este omul însuşi. Dacă există un adevăr ce poate fi afirmat *a priori*, acesta este singurul; căci el exprimă lumea oricărei experienţe posibile şi imaginabile, concept cu mult mai general decât chiar cele de timp, de spaţiu şi de cauzalitate care îl implică. Fiecare dintre aceste concepte, într-adevăr, în care am recunoscut forme diverse ale principiului raţiunii, nu este aplicabil decât la un tip determinat de reprezentări; distincţia dintre subiect şi obiect, dimpotrivă, este modul comun tuturor, singurul în care se poate concepe o reprezentare oarecare, abstractă sau intuitivă, raţională sau empirică. Deci, niciun adevăr nu este mai sigur, mai absolut, mai evident decât acesta: tot ceea ce există, există pentru gândire, adică întregul univers nu este obiect decât în raport cu un subiect, percepţie în raport cu un spirit care percepe, într-un cuvânt, el este pură reprezentare. Această lege se aplică fireşte întregului prezent, întregului trecut şi întregului viitor, la ceea ce este departe, ca şi la ceea ce este aproape de noi; căci ea este adevărul spaţiului şi timpului înseşi, graţie cărora reprezentările particulare se disting unele de altele. Tot ceea ce lumea cuprinde sau poate cuprinde se află în această dependenţă necesară faţă de subiect şi nu există decât pentru subiect. Deci lumea este *reprezentare*.

De altfel, acest adevăr este departe de a fi nou. El a constituit deja baza unor consideraţii sceptice de la care porneşte filosofia lui Cartesius, dar primul care a formulat-o într-un mod categoric a fost Berkeley; prin aceasta el a adus filosofiei un serviciu nemuritor, deşi restul doctrinelor sale nu merită să trăiască deloc. Marea greşeală a lui Kant, aşa cum arăt în *Apendicele* care îi este dedicat, a fost că a neglijat acest principiu fundamental.

În schimb, acest important adevăr a fost admis devreme de înţelepţii Indiei, din moment ce apare ca fiind însăşi baza filosofiei vedantă, atribuită lui Vyasa. În legătură cu acest lucra, avem mărturia lui William Jones, în ultima sa disertaţie având ca temă filosofia asiatică *On the philosophy of the Asiatics*, [în] *Asiatic researches*, vol. IV, pag. 164: „*Dogma esenţială a şcolii vedante constă nu în a nega existenţa materiei, adică a solidităţii, a impenetrabilităţii, a întinderii (negaţie care, într-adevăr, ar fi absurdă), ci numai în a reforma în această privinţă gândirea obişnuită şi în a susţine că această materie nu are o realitate independentă de percepţia spiritului, existenţă şi perceptibilitate fiind doi termeni echivalenţi*“[2].

Această simplă indicaţie demonstrează suficient existenţa în vedantism a realismului empiric asociat cu idealismul transcendental. Tocmai din acest unic punct de vedere şi ca pură reprezentare va fi studiată lumea în această primă Carte. O asemenea concepţie, de altfel absolut adevărată în ea însăşi, este totuşi exclusivă şi rezultă dintr-o abstractizare operată cu bună ştiinţă de spirit; cea mai bună dovadă constă în aversiunea naturală a oamenilor de a admite că lumea nu este decât o simplă reprezentare, idee totuşi de necontestat. Dar această abordare, ce nu se referă decât la o suprafaţă a lucrurilor,

[2] „*The fundamental tenet ofthe Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms.*“

va fi completată în cartea următoare cu un alt adevăr, mai puţin evident, trebuie să o mărturisim, decât primul: cel de-al doilea care, într-adevăr, pentru a putea fi înţeles, necesită o cercetare mai aprofundată, un mai mare efort de abstractizare, în sfârşit o discociere a elementelor eterogene, însoţită de o sinteză a principiilor asemănătoare. Acest adevăr auster, foarte potrivit pentru a-l face pe om să gândească, dacă nu pentru a-l face să tremure, poate şi trebuie să fie enunţat alături de celălalt astfel: „Lumea este voinţa mea“.

Dar până atunci, trebuie, în această primă carte, să examinăm lumea sub unul singur dintre aspectele sale, cel care serveşte drept punct de plecare al teoriei noastre, adică proprietatea pe care o are de a fi gândită. De acum trebuie să considerăm toate obiectele prezente, inclusiv propriul nostru corp (acest aspect va fi dezvoltat mai târziu), ca tot atâtea reprezentări şi să nu le mai denumim niciodată altfel. Singurul lucru de care se va face abstracţie aici (oricine, sper, se va putea convinge în continuare) este numai voinţa, care constituie cealaltă latură a lumii: dintr-un prim punct de vedere, într-adevăr, această lume nu există absolut decât ca *reprezentare*; dintr-un alt punct de vedere, ea nu există decât ca voinţă. Este o realitate care nu poate fi limitată nici la primul, nici la al doilea dintre aceste elemente, care ar fi un obiect în sine (şi din nefericire aceasta este deplorabila transformare pe care a suferit-o, în mâinile lui Kant, lucrul în sine), această pretinsă realitate, spuneam, este o pură himeră, o flăcăruie înşelătoare care este bună numai pentru a-l face să se rătăcească pe filosoful care o adoptă ca atare.

§2

Cel care cunoaşte tot restul, fără a fi cunoscut el însuşi, este subiectul. Subiectul este. prin urmare, acel *substratum* al lumii, condiţia invariabilă. întotdeauna subînţeleasă a oricărui fenomen, a oricărui obiect; căci tot ce există, există numai pentru subiect. Iar acest subiect fiecare îl găseşte în sine. În funcţie de cât cunoaşte, şi nu în funcţie de gradul în care el este obiect de cunoaştere. Chiar propriul nostru corp este deja un obiect şi, prin urmare, merită numele de reprezentare. El nu este, într-adevăr, decât un obiect, printre alte obiecte, supuse aceloraşi legi ca şi acestea; numai că este un obiect imediat. Ca orice obiect de intuiţie el este supus condiţiilor formale ale gândirii, timpului şi spaţiului, de unde se naşte pluralitatea.

Dar subiectul însuşi, principiul care cunoaşte fără a fi cunoscut, nu cade sub incidenţa acestor condiţii; căci el este întotdeauna presupus implicit de către ele. Lui nu i se poate aplica nimic, nici pluralitate, nici categoria opusă, unitatea. Aşadar, noi nu cunoaştem niciodată subiectul; el este acela care cunoaşte, peste tot unde este vorba despre cunoaştere.

Lumea, considerată ca reprezentare, singurul punct de vedere care ne preocupă aici, cuprinde două jumătăţi esenţiale, necesare şi inseparabile. Prima este obiectul care are ca formă spaţiul, timpul şi. prin urmare, pluralitatea; a doua este subiectul care scapă dublei legi a timpului şi a spaţiului, fiind întotdeauna unul şi invizibil în fiecare fiinţă care percepe. Se poate conchide că un singur subiect plus obiectul ar ajunge pentru a constitui lumea considerată ca reprezentare, la fel de completă ca milioanele de subiecţi care există: dar dacă acest unic subiect care percepe dispare, atunci şi lumea concepută ca reprezentare dispare o dată cu el.

Aceste două jumătăţi sunt deci inseparabile, chiar şi în

gândire: fiecare dintre ele nu este reală şi inteligibilă decât prin cealaltă şi pentru cealaltă; ele există şi încetează să existe împreună. Ele se limitează reciproc; acolo unde începe obiectul, se sfârşeşte subiectul. Această limitare mutuală apare în faptul că formele generale esenţiale oricărui obiect: timp. spaţiu şi cauzalitate se pot extrage şi deduce în întregime din chiar subiect, făcând abstracţie de obiect; ceea ce se poate traduce în limba lui Kant spunând ca ele se află *a priori* în conştiinţa noastră. Dintre toate serviciile aduse de Kant filosofiei cel mai important constă poate în această descoperire. La aceasta eu adaug, în ce mă priveşte, că principiul raţiunii este expresia generală a tuturor acestor condiţii formale ale obiectului, cunoscute *a priori*; că orice cunoaştere pur *a priori* îşi are sorgintea în conţinutul acestui principiu, cu tot ce implică el; pe scurt, că în el este concentrată întreaga certitudine a cunoaşterii noastre apriorice. Am explicat amănunţit, în disertaţia mea *Despre principiul raţiunii suficiente*, cum este el condiţia oricărui obiect posibil, ce înseamnă că un obiect oarecare este legat în mod necesar de altele, fiind determinat de acestea şi determinându-le la rândul lui. Această lege este atât de adevărată încât întreaga realitate a obiectelor ca obiecte sau simple reprezentări constă numai în acest raport de determinare necesară şi reciprocă; această realitate este deci pur relativă. Vom avea curând ocazia să dezvoltăm această idee. Am arătat, în plus, că această relaţie necesară, exprimată în mod general prin principiul raţiunii; îmbracă forme diverse, după deosebirile dintre clasele în care se încadrează obiectele din punct de vedere al posibilităţii lor, aceasta fiind o nouă dovadă a repartizării exacte a acestor clase. Presupun tot implicit, în lucrarea de faţă, că tot ce am scris în această disertaţie este cunoscut şi se află în spiritul cititorului. Dacă nu aş fi expus aceste idei în altă parte, ele ar fi fost prezentate aici.

§3

Cea mai mare diferenţă care trebuie semnalată între reprezentările noastre este aceea dintre starea intuitivă şi starea abstractă. Reprezentările de ordin abstract nu formează decât o singură clasă, aceea a conceptelor. apanaj exclusiv al omului în această lume. Această facultate pe care o are el de a forma noţiuni abstracte şi care îl deosebeşte de restul animalelor, este ceea ce s-a numit dintotdeauna *raţiune*[3]*.* Problema acestor reprezentări abstracte va fi tratată în mod special mai încolo; pentru moment, nu vom vorbi decât despre reprezentarea intuitivă. Aceasta cuprinde întreaga lume vizibilă, sau experienţa în general, şi condiţiile care o fac posibilă. După cum am spus. Kant a arătat (şi aceasta este o descoperire importantă) că timpul şi spaţiul, aceste condiţii sau forme ale experienţei, elemente comune oricărei percepţii şi care aparţin tuturor fenomenelor reprezentate, că aceste forme, spuneam, pot fi gândite nu numai în *abstract,* ci şi înţelese imediat în ele însele şi în lipsa oricărui conţinut; şi a stabilit că această intuiţie nu este o simplă fantomă rezultată dintr-o experienţă repetată, ci ea este independentă faţă de aceasta şi îi pune condiţiile ei mai degrabă decât primeşte condiţii din partea ci; într-adevăr, elementele timp şi spaţiu, aşa cum le revelează intuiţia *a priori*, reprezintă legile oricărei experienţe posibile. Acesta este motivul care, *în disertaţia mea Despre principiul raţiunii suficiente*, m-a determinat să consider timpul şi spaţiul, percepute în forma lor pură şi izolate de conţinutul lor, ca fiind o clasă de reprezentări speciale şi distincte. Am semnalat deja importanţa descoperirii lui Kant care stabileşte posibilitatea

[3] Kant este singurul care a întunecat această concepţie a raţiunii; fac trimitere în această privinţă la *Apendicele* consacrat filosofiei sale şi la lucrarea mea *Probleme esenţiale ale eticii.*

de a atinge printr-o observare directă şi independentă a oricărei experienţe aceste forme generale de intuiţie senzitivă, fără ca ele să-şi piardă prin aceasta nimic din legitimitatea lor, descoperire care asigură în acelaşi timp punctul de plecare şi certitudinea matematicilor. Dar mai există un aspect nu mai puţin important care trebuie menţionat: principiul raţiunii, care, ca lege de cauzalitate şi motivaţie, determină experienţa, care, pe de altă parte, ca lege de justificare a raţionamentelor, determină gândirea. Acest principiu poate îmbrăca o formă foarte specială, pe care am desemnat-o sub numele de principiul existenţei; privit în raport cu spaţiul, el dă naştere situării părţilor întinderii, care se determină una pe cealaltă la infinit.

Dacă, după ce a fost citită disertaţia care serveşte drept introducere la lucrarea de faţă, s-a înţeles bine unitatea iniţială a principiului raţiunii, sub diversitatea posibilă a expresiilor sale, se va înţelege cât de important este, pentru a pătrunde în profunzime esenţa acestui principiu, să fie studiat, mai întâi, în cea mai simplă dintre formele sale pure: timpul. Fiecare moment al duratei, de exemplu, nu există decât cu condiţia de a-l distruge pe cel dinainte care i-a dat naştere, pentru a fi distrus şi el la rândul lui: trecutul şi viitorul, făcând abstracţie de urmările posibile a ceea ce conţin, sunt lucrări la fel de vane ca cel mai van dintre vise; în aceeaşi situaţie se află şi prezentul, care este o limită fără întindere şi fără durată între celelalte două. Cum vom găsi acelaşi neant în toate celelalte forme ale principiului raţiunii, ne vom da seama că spaţiul, ca şi timpul, şi tot ce există simultan în spaţiu şi în timp, pe scurt, tot ce are o cauză sau un scop, toate acestea nu au decât o realitate pur relativă; într-adevăr lucrul nu există decât în virtutea sau în ochii unui altul de aceeaşi natură cu el şi supus apoi aceleiaşi relativităţi. Această concepţie, în esenţa ei, nu este nouă; tocmai în acest sens Heraclit constata cu melancolie fluxul etern al lucrurilor, Platon cobora realitatea la nivelul simplei deveniri care nu ajunge niciodată până la existenţă. Spinoza nu vedea în ele decât accidentele substanţei unice care numai ea există etern, iar

Kant opunea lucrului în sine obiectele cunoaşterii noastre ca pure fenomene. În sfârşit, antica înţelepciune a Indiei exprimă aceeaşi idee sub această formă: „*Maya, vălul Iluziei, acoperind ochii muritorilor, îi face să vadă o lume despre care nu se poate spune dacă este sau nu este, o lume care seamănă cu visul, cu razele soarelui pe nisip, când de departe călătorul crede că vede o pânză de apă sau o frânghie aruncată pe pământ pe care o ia drept şarpe*“. (Aceste comparaţii reiterate se găsesc în numeroase pasaje din *Vede* şi din *Purane*.) Concepţia exprimată în comun de toţi aceşti filosofi nu este alta decât aceea care ne preocupă în acest moment: lumea ca reprezentare, supusă principiului raţiunii.

§4

Dacă avem o idee clară asupra formei sub care principiul raţiunii apare în timpul privit în sine, formă de care depinde orice enumerare şi orice calcul, prin aceasta am ajuns la înţelegerea întregii esenţe a timpului. Acesta, într-adevăr, se raportează în totalitate la această determinare specială a principiului raţiunii şi nu are niciun alt atribut. Succesiunea este forma principiului raţiunii în timp. ea este, de asemenea, esenţa însăşi a timpului. Dacă în plus, a fost înţeles bine principiul raţiunii, aşa cum există el în spaţiul pur, va fi fundamentată o dată pentru totdeauna şi ideea de spaţiu. Căci spaţiul nu este altceva decât proprietatea de a se determina reciproc de care se bucură părţile întinderii; este ceea ce se numeşte situare. Iar studierea amănunţită a acestor diverse poziţii şi exprimarea rezultatelor dobândite în formulări abstracte care să le faciliteze folosirea constituie întregul obiect al geometriei. În sfârşit, dacă a fost înţeles perfect acest mod special al principiului raţiunii, care este legea cauzalităţii şi care determină conţinutul formelor precedente, timp şi spaţiu, precum şi perceptibilitatea lor, adică materia, se va fi înţeles în acelaşi timp esenţa însăşi a materiei ca atare, aceasta reducându-se în întregime la cauzalitate; acest adevăr se impune de îndată ce se reflectează asupra lui. Întreaga realitate a materiei rezidă, într-adevăr, în acţiunea sa şi nicio alta nu i-ar putea fi atribuită, nici chiar în gândire. Ea umple spaţiul şi timpul pentru că este activă, iar acţiunea sa asupra obiectului imediat, material el însuşi, conduce la percepţie, fără de care nu există materie; cunoaşterea influenţei exercitate de un obiect material oarecare asupra altuia nu este posibilă decât dacă acesta din urmă acţionează la rândul lui asupra obiectului imediat, altfel de cum o făcea mai înainte, la aceasta se reduce tot ce putem şti.

Să fie cauză şi efect, aceasta este aşadar esenţa însăşi a materiei, existenţa ei constă numai în acţiunea ei. De aceea în limba germană ansamblul lucrurilor materiale este desemnat cu o precizie extremă prin cuvântul *Wirklichkeit* (din *wirken* - a acţiona)[4], termen mult mai expresiv decât cel de *Realität* (realitate). Materia acţionează tot asupra materiei; realitatea şi esenţa sa constau deci numai în modificarea produsă în mod regulat de una dintre părţile ei asupra alteia; dar aceasta este o realitate foarte relativă, raporturile care o constituie nu sunt de altfel valabile decât în limitile înseşi ale lumii materiale, absolut ca şi timpul. Dacă timpul şi spaţiul pot fi cunoscute prin intuiţie fiecare în sine şi independent de materie, aceasta, în schimb, nu ar putea fi percepută fără ele. Pe de o parte, forma însăşi a materiei, care nu se poate separa de materie, presupune deja spaţiul; şi, pe de altă parte, acţiunea sa, care însemna existenţa sa, implică întotdeauna o schimbare, adică o determinare a timpului. Dar materia nu are drept condiţie timpul şi spaţiul luate separat, ci combinaţia lor constituie esenţa ei, acesta rezidând în întregime, aşa după cum am demonstrat, în acţiune şi cauzalitate. Într-adevăr, toate fenomenele şi toate stările posibile, care sunt nenumărate, ar putea, fără a se deranja unele pe altele, să coexiste în spaţiul infinit şi, pe de altă parte, să se succeadă, fără nicio dificultate. În infinitatea timpului, din acest moment, un raport de dependenţă reciprocă şi o lege care să determine fenomenele conform acestui raport, necesar ar deveni inutil şi chiar inaplicabil; astfel nici această juxtapunere în spaţiu, nici această succesiune în timp nu ar fi suficientă pentru a da naştere cauzalităţii, atâta vreme cât fiecare dintre cele două forme rămâne izolată şi se dezvoltă independent de cealaltă. Or, cauzalitatea constituind esenţa însăşi a

[4] *Mira in quibusdam tebus verborum proprietas est, et consuetudo ser monis antiqui quaedam efficacissimis notis signat* [„E uimitor, în cazul multor lucruri, cât de bine sunt exprimate iar limbajul obişnuit al anticilor desemnează multe în cel mai eficient mod“ - Seneca, *Epistulae*, 81,[9])

materiei, dacă prima nu ar exista, a doua ar dispărea şi ea. Pentru ca legea cauzalităţii să-şi păstreze întreaga sa semnificaţie şi necesitate, schimbarea efectuată nu trebuie să se limiteze la simpla transformare a diferitelor stări privite ca atare; trebuie mai întâi ca într-un punct dat al spaţiului să existe la un anumit moment o stare şi o altă stare apoi; mai trebuie ca la un moment determinat un anumit fenomen să se producă aici şi altul în altă parte. Numai datorită acestei limitări reciproce a timpului şi spaţiului unul de către altul devine inteligibilă şi necesară legea care reglează schimbarea. Ceea ce legea cauzalităţii determină nu este deci simpla succesiune a stărilor ci timpul ca atare, ci în timpul considerat în raport cu un spaţiu dat şi. pe de altă parte, nu prezenţa fenomenelor într-un loc anume, ci prezenţa lor în acest punct la un moment dat. Schimbarea, adică transformarea stării, supusă legii cauzalităţii, se raportează aşadar, în fiecare caz, unei părţi din spaţiu şi unei părţi corespunzătoare din timp, date simultan.

Deci cauzalitatea formează legătura dintre timp şi spaţiu. Or, am văzut că întreaga esenţă a materiei constă în acţiune, altfel spus, în cauzalitate; rezultă că spaţiul şi timpul coexistă în materie; aceasta trebuie deci să reunească în contrariul lor proprietăţile timpului şi cele ale spaţiului şi să împace (lucru imposibil în fiecare dintre cele doua forme izolate ale celuilalt) scurgerea necontenită a timpului cu invariabila şi rigida fixitate a spaţiului! În ceea ce priveşte divizibilitatea infinită, materia o are de la ambele; tocmai graţie acestei combinaţii devine posibilă mai întâi simultaneitatea; aceasta nu ar putea exista nici în timpul unic, care nu admite *juxtapunere*, nici în spaţiul pur, pentru care nu există nici *înainte*, nici *apoi*, nici acum.

Dar esenţa adevărată a realităţii este tocmai simultaneitatea mai multor stări, simultaneitatea care produce mai întâi durata; aceasta, într-adevăr, nu poate fi înţeleasă decât prin contrastul dintre ceea ce se petrece şi ceea ce rămâne; la fel, antiteza dintre permanent şi variabil caracterizează schimbarea sau modificarea în calitate şi

formă, în acelaşi timp cu fixitatea în substanţă, care este *materia*[5]. Dacă lumea ar exista numai în spaţiu, ea ar fi rigidă şi imobilă; nu ar mai exista succesiune, nici schimbare, nici acţiune; dacă acţiunea este suprimată, materia dispare o dată eu ea. Dacă lumea ar exista numai în timp, totul ar deveni trecător; şi atunci nu ar mai exista permanenţă, juxtapunere, simultaneitate şi nici, prin urmare, durată; şi nici materie, la fel ca în cazul de mai sus. Numai din combinarea timpului cu spaţiul rezultă materia, care este posibilitatea existenţei simultane; tot de aici derivă şi durata, care, la rândul său, face posibilă permanenţa substanţei în cursul schimbărilor de stare.[6] Materia, datorându-şi existenţa combinaţiei dintre timp şi spaţiu, păstrează pentru totdeauna amprenta celor două. Realitatea pe care o deţine de la spaţiu este atestată mai întâi prin forma care îi este inerentă; apoi, şi mai ales, prin forma sa sau substanţialitate; schimbarea, într-adevăr, nu este legată decât de timp, care, considerat ca atare şi în puritatea lui, nu are nimic stabil; permanenţa materiei nu este deci sigură a priori decât pentru că ea se sprijină pe aceea a spaţiului.[7] Pe de altă parte, materia ţine de timp prin calitate (sau accident) fără de care nu ar putea apărea; iar această calitate constă întotdeauna în cauzalitate, în acţiunea exercitată asupra unei alte materii, prin urmare în schimbare, care face parte din noţiunea de timp. Această acţiune totuşi nu este posibilă în fapt decât cu condiţia de a se raporta la spaţiu şi la timp în mod simultan, putând fi înţeleasă tocmai pe această bază. Jurisdicţia legii cauzalităţii se mărgineşte la precizarea stării, care trebuie să existe în mod necesar într-un anume loc la un anume moment dat. Deoarece calităţile esenţiale ale materiei

[5] În *Suplimente* demonstrez că materie şi substanţă sunt acelaşi lucru. (n.a.)

[6] Înţelegem astfel de ce Kant a definit materia ca fiind „ceea ce se mişcă în spaţiu“ deoarece mişcarea rezultă din combinarea spaţiului cu timpul. (n.a.)

[7] Şi nu pe accea a timpului, cum spune Kant; acesta este notată în *Suplimente*. (n.a.)

derivă din formele de gândire cunoscute a priori, îi atribuim, de asemenea a priori, anumite proprietăţi: de exemplu, să umple spaţiul; impenetrabilitatea echivalează cu acţiunea; în plus, întinderea, divizibilitatea infinită, permanentă care nu este altceva decât indistructibilitate; în sfârşit mobilitatea; în ceea ce priveşte greutatea, se cuvine poate (ceea ce de altfel nu constituie o excepţie de la doctrină) să o raportăm la cunoaşterea a posteriori şi aceasta în pofida părerii lui Kant care, în ale sale *Principii metafizice ale ştiinţelor naturii*, o aşează printre proprietăţile care pot fi cunoscute a priori.

Aşa cum nu există obiect general decât pentru un subiect, şi sub forma unei reprezentări, la fel fiecare clasă determinată de reprezentări în subiect se raportează la o funcţie determinată, care este numită facultate intelectuală (*Erkenntnissvermögen*). Facultatea spiritului corespunzătoare timpului şi spaţiului considerat ca atare a fost numită de Kant senzitivitate pură *(reine Sinnlichkeit)*; această denumire poate fi păstrată, în amintirea celui care a deschis filosofiei o cale nouă; ea nu este totuşi absolut exactă, căci „senzitivitate“ presupune deja *materie*. Facultatea corespunzătoare materiei, sau cauzalităţii (căci aceşti doi termeni sunt echivalenţi), este intelectul, care nu are alt obiect. Cunoaşterea prin intermediul cauzelor, aceasta este, într-adevăr unica sa funcţie şi întreaga sa putere. Dar această putere este mare; ea se întinde pe o suprafaţă vastă şi comportă o minunată diversitate de aplicaţii, legate totuşi printr-o unitate evidentă. Reciproc, orice cauzalitate şi, prin urmare, orice materie, orice realitate nu există decât pentru intelect, prin intelect. Prima manifestare a intelectului, cea care se exercită mereu, este intuirea lumii reale; or, acest act al gândirii constă numai în a cunoaşte efectul prin cauză; de aceea, orice intuiţie este de natură intelectuală. Dar ea nu ar reuşi niciodată să se realizeze fără cunoaşterea imediată a unui efect care să servească drept punct de plecare. Acest efect este o acţiune cunoscută de corpurile organizate; aceste *obiecte imediate* ale subiectelor de care sunt legate, fac posibilă

intuirea tuturor celorlalte obiecte. Modificările pe care le suferă orice organism animal sunt imediat cunoscute sau simţite şi, acest efect fiind de îndată raportat la cauza sa, apare neîntârziat intuirea acesteia din urmă ca obiect. Această operaţie nu este nicidecum o concluzie rezultată din date abstracte, şi nici un produs al reflecţiei sau al voinţei, ci este o cunoaştere directă, necesară, absolut sigură. Ea este actul intelectului pur, act veritabil fără de care nu ar exista niciodată o intuiţie veritabilă a obiectului, ci cel mai mult o conştiinţă surdă, vegetativă, într-un fel, a modificărilor obiectului imediat; aceste modificări s-ar succeda fără să prezinte niciun sens apreciabil, decât poate pentru voinţă, în calitate de plăceri sau de dureri. Dar aşa cum apariţia soarelui scoate la iveală lumea vizibilă, la fel intelectul, prin acţiunea sa promptă şi unică, transformă în intuiţie ceea ce nu era decât o senzaţie vagă şi confuză. Această intuiţie nu este nicidecum constituită din impresiile pe care le resimt ochiul, urechea, mâna; acestea sunt simple date. Numai după ce intelectul a făcut legătura între efect şi cauză apare lumea, desfăşurată ca intuiţie în spaţiu, schimbătoare în formă, permanentă şi externă ca materie; căci intelectul recunoaşte timpul cu spaţiul în reprezentarea materiei, sinonimă cu *acţiune.* Dacă, ca reprezentare, atunci lumea nu există decât prin intelect, ea nu există decât pentru intelect. În primul capitol al disertaţiei mele *Despre văz şi culori*, am explicat deja cum, cu ajutorul datelor furnizate de simţuri, intelectul creează intuiţia, cum, prin compararea impresiilor pe care le primesc diferitele simţuri de la unul şi acelaşi subiect, copilul ajunge la intuiţie; am arătat că numai în aceasta se găseşte explicaţia unui mare număr de fenomene referitoare la simţuri; de exemplu vederea simplă cu doi ochi, vederea dublă în strabism sau în cazul în care ochiul vede simultan mai multe obiecte aşezate la distanţe inegale unul în spatele celuilalt, în sfârşit diversele iluzii pe care le provoacă întotdeauna o schimbare subită în folosirea organelor de simţ. Dar am studiat mai îndelung şi mai profund acest subiect important în a doua ediţie a

disertaţiei mele *Despre principiul raţiunii suficiente*, §21. Toate ideile care se găsesc acolo şi-ar găsi în mod firesc locul în această lucrare şi ar putea fi reproduse acum, dar nu-mi place să mă copiez pe mine însumi şi cu atât mai mult să-i copiez pe alţii, şi nu aş putea, de altfel, să dau ideilor mele o nouă expresie mai clară decât prima: aşadar, în loc să mă repet, îl trimit pe cititor la disertaţia mea *Despre principiul raţiunii suficiente*, presupunând că este la curent cu problema pe care am tratat-o acolo.

Învăţarea copiilor şi a celor născuţi orbi care au fost apoi operaţi să vadă, percepţia vizuală simplă în pofida celor două impresii pe care le primesc ochii, vederea dublă sau senzaţia tactilă dublă, când organul de simţ este mai mult sau mai puţin deranjat din poziţia sa naturală, repunerea obiectelor în poziţie normală prin vedere atunci când imaginea lor se proiectează răsturnată pe retină, aplicarea culorii, fenomen cu totul subiectiv, obiectelor, dedublarea activităţii ochiului prin polarizarea luminii, în sfârşit efectele stereoscopului, toate aceste observaţii constituie tot atâtea argumente solide şi de netăgăduit pentru a afirma că intuiţia nu este de ordin pur senzitiv, ci intelectual; putem spune, cu alte cuvinte, că ea constă în cunoaşterea cauzei prin efect, prin intermediul intelectului; intuiţia presupune deci legea cauzalităţii. Această lege, în mod primordial şi absolut, face posibilă orice intuiţie, în consecinţă orice experienţă; deci nu o putem socoti ca un rezultat al experienţei, aşa cum susţine scepticismul lui Hume, care este spulberat definitiv şi pentru prima dată de această consideraţie. Nu există, într-adevăr, decât un mijloc de a dovedi că noţiunea de cauzalitate este independentă de experienţă şi că ea este absolut a priori; ar trebui să se demonstreze că experienţa este, dimpotrivă, dependentă de ea. Or, această demonstraţie nu este posibilă decât procedând aşa cum am făcut-o noi şi cum am arătat pe larg în pasajele citate mai sus; trebuie dovedit că legea cauzalităţii este deja implicată într-o manieră generală în intuiţie, al cărui domeniu este egal ca întindere cu acela al experienţei. Rezultă că o asemenea lege este

absolut a priori în raport cu experienţa, care o presupune ca primă condiţie, departe de a fi presupusă de ea. Or, argumentele lui Kant, pe care le-am analizat în disertaţia mea *Despre principiul raţiunii suficiente*, §23, nu sunt suficiente pentru a dovedi acest adevăr.

§5

Dar dacă intuiţia are drept condiţie legea cauzalităţii, trebuie să ne ferim de a admite că şi între obiect şi subiect există un raport de cauză şi efect. Acest raport nu există decât între obiectul imediat şi obiectul mediat, altfel spus numai între obiecte. Ipoteza contrară, eronată, a dat naştere tuturor discuţiilor absurde despre realitatea lumii exterioare. În această dispută s-au angajat dogmatismul şi scepticismul, primul apărând când ca realism, când ca idealism. Realismul consideră obiectul drept cauză al cărei efect devine subiectul. Idealismul lui Fichte face, dimpotrivă, din obiect un efect al subiectului. Dar cum intre subiect şi obiect nu există niciun raport bazat pe principiul raţiunii, niciodată niciuna dintre aceste două opinii dogmatice nu a putut fi demonstrată: deci victoria revine totuşi scepticismului. Aşa cum, într-adevăr, legea cauzalităţii precede intuiţiei şi experienţei, a cărei condiţie este, şi nu poate rezulta din ea, aşa cum gândea Hume, la fel distincţia între obiect şi subiect este anterioară cunoaşterii, a cărei condiţie primă o reprezintă, anterioară, de asemenea, prin urmare, principiului raţiunii în general; acest principiu nu este, într-adevăr, decât forma oricărui obiect, modul universal în care apare el ca fenomen.

Dar obiectul presupunând întotdeauna subiectul, între ele nu poate exista niciodată nicio relaţie cauzală. Lucrarea mea *Despre principiul raţiunii suficiente* are drept scop tocmai să demonstreze că acest principiu nu are drept conţinut altceva decât forma esenţială a oricărui obiect, adică modul universal al unei existenţe obiective oarecare privită ca atare. Dar, din acest punct de vedere, obiectul presupune întotdeauna subiectul ca un corelativ necesar al său; acesta rămâne deci întotdeauna în afara jurisdicţiei principiului raţiunii. Toate dezbaterile referitoare la realitatea lumii exterioare au avut ca origine această

extindere nelegitimă a principiului raţiunii aplicat şi subiectului şi din neînţelegerea iniţială a rezultat că problema însăşi devenea neinteligibilă. De o parte, dogmatismul realist, considerând reprezentarea cu un efect al obiectului are pretenţia de a separa ceea ce formează un întreg, adică reprezentarea şi obiectul; el admite astfel o cauză absolut distinctă a reprezentării, un obiect în sine, independent de subiect, adică un lucru absolut de neconceput, căci deja, ca obiect, acest lucru implică subiectul, a cărui reprezentare este. Scepticismul, care îşi ia şi el punctul de plecare în aceeaşi eroare iniţială, opune acestei doctrine o alta, şi anume că în reprezentare numai efectul este dat, şi nicidecum cauza, că niciodată, prin urmare, nu esenţa obiectelor este cunoscută, ci numai acţiunea lor; iar această acţiune nu are fără îndoială nicio analogie cu natura lor intimă. Scepticismul conchide că, chiar şi în exprimare generală ar fi o greşeală să fie presupusă în mod gratuit, deoarece în primul rând legea cauzalităţii derivă din experienţă şi, pe de altă parte, s-ar înţelege că realitatea experienţei ar avea la bază această lege. Acestor două teorii li se poate răspunde mai întâi că obiectul şi reprezentarea nu sunt decât unul şi acelaşi lucru, apoi că existenţa obiectelor nu este altceva decât însăşi acţiunea lor, că realitatea lor constă tocmai în această acţiune, că, în sfârşit, căutarea existenţei obiectului în afara reprezentării subiectului şi a existenţei lucrurilor reale în afara acţiunii lor este o întreprindere contradictorie şi care se distruge pe sine înseşi; prin urmare, cunoaşterea modului de acţiune a unui obicei de intuiţie goleşte de sens acest obiect ca atare, cu alte cuvinte, ca reprezentare, deoarece în afara acesteia în obiect nu mai rămâne nimic care să fie cunoscut. Din acest punct de vedere, lumea percepută prin intuiţie în spaţiu şi timp, lumea care ni se revelează în întregul ei ca şi cauzalitate este perfect reală şi este absolut ceea ce se arăta a fi; or, ceea ce ea pretinde a fi în întregime şi fără rezerve este reprezentare, reprezentare supusă legii cauzalităţii. În aceasta constă realitatea sa empirică. Dar,

pe de altă parte, nu există cauzalitate decât în şi pentru intelect; astfel, lumea reală, adică activă, este întotdeauna condiţionată de intelect, fără de care nu ar fi nimic. Dar acesta nu este singurul motiv; cum, în general, niciun obiect, dacă nu există contradicţie, nu ar putea fi conceput fără un subiect, trebuie să respingem, prin urmare, concepţia dogmaticilor privind posibilitatea realităţii pe care ei o atribuie lumii exterioare, fondată, după părerea lor, pe independenţa ei faţă de subiect. Întreaga lume obiectivă este şi rămâne reprezentare şi, din acest motiv, este absolut şi pentru totdeauna condiţionată de subiect; altfel spus, universul are o idealitate transcendentală. Dar aceasta nu înseamnă că el este iluzie sau minciună; el se arată aşa cum este, o reprezentare, sau mai degrabă o serie de reprezentări a căror legătură comună este principiul cauzalităţii. Privită astfel, lumea este inteligibilă pentru un intelect sănătos, şi aceasta în sensul său cel mai profund; ea îi vorbeşte într-un limbaj care se lasă înţeles în întregime. Numai o inteligenţă deformată de obişnuinţa subtilităţilor se poate gândi să-i conteste realitatea. Aceasta ar însemna o folosire abuzivă a principiului raţiunii; acest principiu leagă între ele toate reprezentările, oricare ar fi ele, dar nu le leagă de un subiect sau de ceva care nu este nici subiect, nici obiect, ci simplu fundament al obiectului. Este în aceasta un pur nonsens, deoarece nu există decât obiecte care pot cauza ceva, iar acest ceva este şi el însuşi un obiect.

Dacă studiem mai îndeaproape originea acestei probleme a realităţii lumii exterioare, observăm că acestei folosiri abuzive a principiului raţiunii aplicat la ceea ce scapă jurisdicţiei sale se adaugă încă o confuzie particulară făcută între formele sale. Astfel, forma destinată conceptelor sau reprezentărilor abstracte este conferită reprezentărilor intuitive, obiectelor reale; obiectelor li se atribuie un principiu de cunoaştere, neţinându-se seama de faptul că ele nu pot avea decât un principiu de existenţă. Principiul raţiunii reglementează numai reprezentările abstracte, conceptele reunite în judecăţi; fiecare dintre

aceste concepte îşi dobândeşte, într-adevăr, valoarea, importantă şi putem spune realitatea, numai din relaţia stabilită între judecată şi ceva distinct din el, principiul de cunoaştere, care trebuie avut întotdeauna în vedere. Dimpotrivă, nu în calitate de principiu de cunoaştere determină principiul raţiunii obiectele reale sau reprezentări intuitive, ci în calitate de principiu al devenirii, altfel spus ca lege a cauzalităţii; obiectul nu-i mai datorează nimic prin faptul că a „devenit”, adică a apărut ca efect al unei cauze; căutarea unui principiu al cunoaşterii nu ar avea aici nicio valoare, nicio semnificaţie; această căutare se referă la o cu totul altă categorie de obiecte. Tocmai de aceea, lumea intuiţiei, atâta timp cât nu se încearcă depăşirea ei, nu dă naştere, în cel care o observă, nici îndoielii, nici îngrijorării; aici nu este loc nici pentru eroare, nici pentru adevăr, care sunt rezervate domeniului abstractului, al reflectării. Pentru simţuri şi pentru intelect, lumea se revelează şi se oferă cu un fel de naivă sinceritate aşa cum este, ca o reprezentare intuitivă, care se dezvoltă sub controlul legii cauzalităţii.

Această problemă a realităţii lumii exterioare, aşa cum am tratat-o până aici, avea ca origine o desconsiderare a raţiunii care nu se cunoaşte pe sine; nu există alt mijloc de a remedia situaţia decât de a pune în lumină conţinutul însuşi al raţiunii. O examinare a principiului raţiunii privit în esenţa sa şi un studiu aprofundat al raportului care există între obiect şi subiect, precum şi al naturii percepţiilor senzoriale ar trebui în mod necesar să înlăture problema, golind-o de orice semnificaţie. Totuşi, în afară de această origine pur teoretică, mai există una absolut diferită, aceea pur empirică, cu toate că este folosită, chiar sub această formă, într-un scop speculativ.

Astfel pusă, problema devine mult mai inteligibilă. Iată cum se prezintă ea: noi avem vise; viaţa întreagă nu ar putea fi un vis lung. deci, sau, mai precis; există vreun criteriu infailibil pentru a distinge visul de veghe aparentă de obiectul real? Nu am putea propune în mod serios ca semn distinctiv între cele două gradul de claritate şi de

vivacitate, mai slab în vis decât în percepţie; nimeni, într-adevăr, până acum, nu a avut simultan cele două lucruri de comparat, iar percepţiei prezente nu i se poate oferi decât amintirea visului. Kant tranşează problema spunând că înlănţuirea reprezentărilor prin legea cauzalităţii este aceea care diferenţiază viaţa de vis. Dar, în visul ca atare, fiecare detaliu al fenomenelor este de asemenea asupra acestui principiu sub toate formele sale, iar legătura cauzală nu se rupe decât între veghe şi somn sau între un vis şi altul. Singura interpretare pe care o comportă soluţia kantiană este următoarea: *visul lung* (cel al vieţii) se supune în diversele sale părţi legii cauzalităţii, dar nu oferă nicio legătură cu visele scurte, deşi fiecare dintre acestea prezintă în el această înlănţuire cauzală; între primul şi celelalte puntea de legătură este deci ruptă, şi tocmai astfel reuşim să facem diferenţierea între ele.

Totuşi, ar fi destul de greu, şi adesea chiar imposibil, să determinăm, cu ajutorul acestui criteriu, dacă un lucru a fost perceput sau numai visat de. noi; suntem, într-adevăr, incapabili să urmăm verigă cu verigă lanţul de evenimente care leagă un fapt trecut de starea prezentă, şi totuşi suntem departe de a-l considera într-un asemenea caz drept un pur vis. De aceea, în viaţă, nu este folosit deloc acest mijloc pentru a deosebi visul de realitate. Unicul criteriu uzitat este cu totul empiric; trezirea este aceea care rupe în mod efectiv şi sensibil orice legătură de cauzalitate între evenimentele visului şi cele ale stării de veghe. Un exemplu frapant al acestui adevăr este următoarea observaţie a lui Hobbes în lucrarea sa *Leviathan*, cap. 2. El notează că atunci când ne trezim luăm cu uşurinţă visele noastre drept realitate, dacă, fără să ne dăm seama, ne-am culcat îmbrăcaţi; această confuzie s-ar produce cu şi mai multă uşurinţă când, în plus. vreun proiect sau vreo întreprindere care ne preocupă în mod deosebit, ne preocupă şi în vis; trezirea, în asemenea caz, este la fel de nesesizabilă ca şi venirea somnului, iar visul se contopeşte cu viaţa reală fără a-l putea distinge de aceasta. Nu mai rămâne atunci altă soluţie decât aplicarea criteriului propus

de Kant. Dar dacă, cu toate acestea, aşa cum se întâmplă adesea, nu poate fi descoperită prezenţa sau absenţa unei legături de cauzalitate între un eveniment trecut şi starea prezentă, va fi imposibil pentru totdeauna de, hotărât dacă un fapt s-a întâmplat sau a fost numai vis. Tocmai aici i se face cunoscută gândirii intima înrudire care există între viaţă şi vis; să îndrăznim să recunoaştem un adevăr recunoscut şi proclamat de atâtea mari spirite. *Vedele* şi *Puranele*, pentru a reprezenta cu exactitate lumea reală, „acest văl al Mayei", o compara de obicei cu un vis. Platon spune adesea că oamenii trăiesc într-un vis şi că numai filosoful caută să rămână treaz. Pindar (II, v. 135) spune: σκιάς όνάρδ άνθρωπος (umbrae somnium homo) [„omul este visul unei umbre"], iar Sofocle:

Όρώ γάρ ήμάς όνδέν όντας άλλο πλήν
εϊδωλ', όσοιπερ ζώμεν ή κούφην σκιάν.
Aiax, 125-126

(Nos enim, quicumque vivimus, nibil aliud esse comperio, quam simulacra et levem timbram.)

[„Văd că noi, cei vii, nu suntem altceva
decât făpturi înşelătoare şi umbre fugare."]

Alături de aceşti maeştri, merită citat şi Shakespeare:

We are such stuff
As dreams are made of, and aur little life
Is roundd with a sleep.[8]

[„Suntem făcuţi din materialul din care sunt ţesute visele, iar viaţa noastră atât de scurtă are drept graniţă somnul."]

În sfârşit, Calderon era atât de profund pătruns de această idee, încât a făcut din ea subiectul unui fel de

[8] [„Plămadă suntem precum cea din care
Făcute-s visele; şi scurta viaţă
Înconjuratăni-i de somn."]
(Traducere de Leon D. Leviţchi, în: William Shakespeare, *Opere*, vol. VIII, Editura Univers, Bucureşti, 1990, pag. 397.)(H)

dramă metafizică intitulată *Viata e vis.*

După toate aceste citate poetice, pot şi eu să-mi permit să folosesc o imagine. Viaţa şi visul sunt foile uneia şi aceleiaşi cărţi; lectura continuă a acestor pagini este ceea ce se numeşte viaţă reală; dar când timpul rezervat lecturii (ziua) a trecut şi a sosit vremea odihnei continuăm să răsfoim cu neglijenţă cartea, deschizând-o la întâmplare într-un loc sau altul şi ajungând când la o pagină deja citită, când la una pe care nu o cunoaştem; dar tot din aceeaşi carte citim.

Această citire fragmentară nu are legătură cu lectura continuă a cărţii întregi; totuşi se deosebeşte de aceasta destul de puţin, dacă avem în vedere că lectura continuă începe la fel şi se termină *ex abrupto*; se poate deci să o privim şi pe ea ca o pagină izolată, puţin mai lungă decât celelalte.

Aşadar, visele izolate se deosebesc de viaţa reală prin faptul că ele nu intră în continuitatea experienţei, care se produce prin viaţă; această diferenţă este pusă în lumină de trezire. Dar numai dacă înlănţuirea cauzală este forma care caracterizează veghea, şi fiecare vis luat în sine prezintă aceeaşi conexiune, dacă ne situăm, pentru a judeca lucrurile, într-un punct de vedere superior visului şi vieţii, nu vom găsi în natura lor intimă nicio trăsătură care să le deosebească net şi va trebui să fim de acord cu poeţii că viaţa nu este decât un vis lung.

Am vorbit suficient despre originea empirică a problemei realităţii lumii exterioare - care constituie o chestiune cu totul aparte; să ne gândim la originea speculativă a problemei. Am descoperit că ea rezultă mai întâi dintr-o folosire abuzivă a principiului raţiunii, aplicat raportului dintre subiect şi obiect şi, în al doilea rând, din confundarea a două forme ale principiului; această confuzie constă în mutarea principiului raţiunii, considerat ca lege a cunoaşterii, într-un domeniu în care nu are autoritate decât ca lege a devenirii. Totuşi, problema nu ar fi preocupat atât de mult filosofii, dacă nu ar fi avut o anumită importanţă, dacă nu ar fi avut în conţinutul ei o idee mai profundă şi

mai adevărată decât ne-ar face să presupunem chiar şi originea sa cea mai îndepărtată; la aceasta trebuie să adăugăm că această idee, când a încercat să se exprime într-un mod raţional, s-a împotmolit în chestiuni şi formulări absurde şi lipsite de sens.

După părerea mea, aşa s-au petrecut lucrurile; ori acest sens profund al problemei, care şi-a căutat în zadar, până acum formularea, îşi are expresia exactă, după mine, astfel: Lumea, dată în intuiţie, ce este mai mult decât reprezentarea mea?

Această lume pe care nu o cunosc decât într-un mod reprezentativ este asemănătoare cu propriul meu corp care se revelează conştiinţei mele sub două forme: ca *reprezentare* şi ca *voinţă?*

Soluţia pozitivă a acestei întrebări face obiectul Cărţii a doua, iar consecinţele care rezultă din ea formează materia restului lucrării.

§6

În această primă Carte noi nu considerăm în mod provizoriu universul decât ca reprezentare, ca obiect pentru subiect şi nu diferenţiem de celelalte realităţi propriul nostru corp, prin mijlocirea căruia orice om are intuiţia lumii, care privită din punct de vedere al cunoaşterii nu este, într-adevăr, decât reprezentare. Este adevărat, conştiinţa care protestă deja împotriva reducerii obiectelor exterioare la simple reprezentări, admite cu greutate o asemenea explicaţie pentru corp. Această aversiune instinctivă are un motiv: lucrul în sine, în măsura în care i se prezintă omului ca propriul său corp, este cunoscut imediat; dar el nu are, dimpotrivă, decât o cunoaştere mediată atunci când lucrul i se prezintă realizat în obiectele exterioare. Însă cursul cercetărilor noastre face necesară această abstractizare, acest studiu unilateral al problemei şi această separare violentă de ceea ce în sine formează un, tot unitar; deci, pentru moment trebuie să ne învingem aversiunea; ea poate fi diminuată, de altfel, de perspectiva liniştitoare că reflecţiile ulterioare vor umple acest gol provizoriu şi vor conduce la o cunoaştere integrală a esenţei lumii.

Corpul este deci considerat aici ca un obiect imediat, adică drept reprezentare a ceea ce serveşte ca punct de plecare subiectului în cunoaştere; ea precede, într-adevăr, cu toate modificările sale percepute direct, folosirea principiului cauzalităţii şi îi oferă astfel primele date asupra cărora el îşi îndreaptă atenţia. Esenţa materiei constă, am arătat-o deja, în acţiunea sa. Or, acţiunea şi cauzalitatea nu există decât pentru intelect, această facultate nefiind decât corelativul subiectiv al acţiunii şi al cauzalităţii. Dar niciodată intelectul nu va intra în acţiune dacă nu găseşte un punct de plecare în altceva decât în ea însăşi. Această altă facultate este senzitivitatea propriu-zisă sau conştiinţa

directă a schimbărilor care se produc în corp şi devin un obiect imediat.

Prin urmare, două sunt condiţiile care, pentru noi, stau la baza posibilităţii cunoaşterii lumii intuiţiei: prima, exprimată obiectiv, este capacitatea pe care o au obiectele materiale de a acţiona unele asupra altora şi de a se modifica reciproc; fără această proprietate generală a corpurilor, chiar şi numai cu intervenţia senzitivităţii animale, nicio intuiţie nu ar fi posibilă. Dacă acum vrem să formulăm *în mod subiectiv* această primă condiţie, vom spune că, înainte de toate, intelectul este acela care face posibilă intuiţia; într-adevăr, din intelect provine legea cauzalităţii valabilă numai pentru ea şi punând bazele existenţei unui astfel de raport, dacă deci există o lume a intuiţiei, aceasta explică numai pentru ea şi prin ea. A doua condiţie este senzitivitatea pe care o posedă organismul animal şi proprietatea inerentă unor corpuri de a fi în mod imediat obiecte ale subiectului. Simplele modificări pe care le percep organele de simţ, ca urmare a impresiilor exterioare pe care ele au capacitatea de a le primi, pot deja fi numite reprezentări, dacă acestea nu produc nici plăcere şi nici durere; deşi în acest caz ele nu au nicio semnificaţie pentru voinţă, ele sunt totuşi percepute, ele există deci numai în calitate de cunoaştere; tocmai în acest sens eu numesc corpul perceput direct drept un obiect imediat. Totuşi, termenul de obiect nu trebuie luat aici în accepţiunea sa strictă; căci această cunoaştere directă a corpului animal, anterioară acţiunii judecăţii, fiind o pură senzaţie, nu permite încă să gândim corpul însuşi ca *obiect*, ci numai corpurile care acţionează asupra lui; într-adevăr, orice noţiune a unui obiect propriu-zis, adică a unei reprezentări perceptibile în spaţiu, nu există decât prin şi pentru intelect; aşadar, noţiunea nu precedă nicidecum intelectul, ci derivă din el. Astfel, corpul, ca obiect propriu-zis, cu alte cuvinte, ca reprezentare intuitivă în spaţiu, nu este cunoscut, ca oricare alt obiect, decât indirect şi prin aplicarea specială a principiului cauzalităţii la acţiunea reciprocă a diverselor părţi ale organismului; de exemplu,

când ochiul vede corpul sau când mâna îl atinge. Forma propriului nostru corp nu ne este deci revelată de senzitivitatea generală; numai prin cunoaştere afectivă şi prin reprezentare, adică în creier, corpul îi apare lui însuşi ca ceva întins, nearticulat, organizat; încet-încet şi cel născut orb dobândeşte această reprezentare, graţie datelor pe care i le oferă pipăitul. Cel care nu are mâini nu va cunoaşte niciodată forma corpului său; cel mai mult va reuşi să o deducă şi să o construiască încet ca urmare a acţiunii celorlalte corpuri asupra corpului său. Numai ţinând seama de toate aceste restricţii noi numim corpul un obiect imediat.

De altfel, rezultă din consideraţiile precedente că corpurile tuturor animalelor sunt de asemenea obiecte; ele servesc ca punct de plecare intuirii lumii de către subiect, care cunoaşte totul şi tocmai din această cauză nu este cunoscut de nimic. Prin urmare, a cunoaşte şi a se mişca în virtutea unor motive împrumutate de la cunoaştere este caracterul esenţial al animalităţii, aşa cum mişcarea, ca urmare a unor exerciţii, este caracteristică plantei; corpurile anorganice nu au altă mişcare decât aceea pe care o primesc de la cauzele propriu-zise, cuvântul cauză fiind luat în sensul său cel mai îngust. Toate acestea au fost expuse în amănunţime în disertaţia mea *Despre principiul raţiunii suficiente,* ed. a 2-a, §20, în *Etică*, Primul studiu, 3, şi în *Despre văz şi culori*, §1. Îl invit pe cititor să parcurga aceste lucrări.

Din cele spuse până acum rezultă că toate animalele, chiar şi cele mai imperfecte, posedă intelect, căci ele sunt capabile să cunoască obiecte, cunoaştere care, sub forma de motivaţie, le determina mişcările.

Intelectul este acelaşi la animale şi la om; el are peste tot aceeasi esenţă simplă: cunoaştere prin cauze, facultatea de a legea efectul de cauză sau cauza de efect, şi nimic mai mult. Dar intensitatea sa de acţiune şi întinderea sferei sale variază la infinit; pe treapta inferioară e alta simpla noţiune a raportului de cauzalitate între obiectul imediat şi obiectul mediat, noţiune care este

suficientă pentru a trece de la impresia suferită de corp la cauza ei şi pentru a o concepe pe aceasta ca obiect, în spaţiu, pe treptele superioare ale scării, gândirea descoperă înlănţuirea cauzală a obiectelor mediate între ele şi împinge această cunoştinţă până la a pătrunde combinaţiile cele mai complexe de cauze şi de efecte în natură. Această cunoaştere aparţine; intelectului, şi nu raţiunii; noţiunile abstracte ale acestei din urmă facultăţi servesc numai la clasarea, la fixarea şi la combinarea cunoştinţelor imediate ale intelectului, fără a produce niciodată nicio cunoaştere propriu-zisă. Orice forţă, orice lege, orice circumstanţă a naturii în care ele se manifestă trebuie mai întâi sa fie percepute prin intuiţie, înainte de a se putea prezenta în stare abstractă în faţa raţiunii în conştiinţa reflexivă. Această concepere intuitivă şi imediată a, intelectului este o descoperire care se datorează lui R.Hocke şi a fost confirmată apoi de calculele lui Newton, permiţând reducerea la o lege unică a unor fenomene atât de numeroase şi atât de importante. La fel stau lucrurile şi cu descoperirea oxigenului de către Lavoisier şi rolul esenţial pe care îl joacă acest gaz în natură; sau descoperirea lui Goethe în legătură cu modul de formare a culorilor naturale. Toate aceste descoperiri nu sunt altceva decât o trecere imediată şi legitima de la efect la cauză, operaţie care a condus curând la recunoaşterea identităţii esenţiale a forţelor fizice care acţionează în toate cauzele analoge; toată această activitate ştiinţifică este o manifestare a acestei constante şi unice funcţii a intelectului care permite animalului să perceapă cauza care acţionează asupra corpului sau ca un obiect în spaţiu. Nu este decât o simplă diferenţă de nivel. Astfel, o mare descoperire este, la fel ca intuiţia şi că orice manifestare a intelectului. o cunoaştere imediată, operă care durează un moment, un „rezumat” *(sic)*, o idee, şi nicidecum produsul unei serii de raţionamente abstracte; acestea din urmă servesc la fixarea pentru raţiune a cunoştinţelor imediate ale intelectului, cuprinzându-le în concepţie; altfel spus, pentru a le face clare şi inteligibile, pregătite pentru a fi

transmise şi explicate celorlalţi. Această aptitudine a intelectului de a sesiza raporturile de cauzalitate între obiectele cunoscute în mod mediat îşi găseşte aplicarea nu numai în ştiinţele naturii (unde produce toate descoperirile), ci şi în viaţa practică; ea capătă atunci numele de prudenţă (*Klugheit*), în timp ce din punct de vedere teoretic ea se numeşte mai degrabă perspicacitate (*Scharfsinn*), pătrundere, sagacitate; cuvântul *prudenţă*, în accepţia sa restrânsă desemnează intelectul pus în serviciul voinţei. Totuşi, aceste idei nu pot fi riguros limitate şi definite; totdeauna în realitate este vorba despre o singură și unică funcţie a acestui intelect, care se exercită la orice animal capabil să perceapă prin intuiţie obiecte într-un spaţiu. Considerată a fi ajuns la cel mai înalt grad al dezvoltării sale, această atitudine descoperă în fenomenele naturale cauza necunoscută a unui oarecare efect dat; ea furnizează astfel raţiunii materia din care aceasta îşi va extrage concepţiile generale sau legi ale lumii; de asemenea, prin aplicarea unor mijloace cunoscute, unui oarecare scop premeditat, ea inventează maşini de o ingenioasă complexitate; în sfârşit, analizând motivele comportării, sau pătrunde şi dejoacă cele mai abile intrigi, sau se serveşte de argumente care conving diferite caractere pentru a pune oamenii în mişcare ca pe nişte simple automate, cu ajutorul unor roţi şi leviere, şi pentru a-i folosi în îndeplinirea dorinţelor sale.

Lipsa de intelect este ceea ce se numeşte foarte clar prostie; este un fel de inaptitudine de a folosi principiul cauzalităţii, o incapacitate de a sesiza de la bun început legăturile fie dintre cauză şi efect, fie dintre motivaţie şi act.

Omul neinteligent nu înţelege niciodată conexiunea fenomenelor, nici în natură unde apar în mod spontan, nici în aplicaţiile lor mecanice, unde sunt combinate în vederea realizării unui anumit scop; de aceea el crede cu uşurinţă în vrăjitorie şi în minuni. Un spirit construit astfel nu observă că mai multe persoane, în aparenţă izolate unele de altele, pot, în realitate, să acţioneze împreună; el se lasă adesea

păcălit şi înşelat; el nu pătrunde raţiunile ascunse ale sfaturilor care i se dau sau ale judecăţilor pe care le aude expuse; îi lipseşte o atitudine, întotdeauna aceeaşi: vivacitatea, rapiditatea, uşurinţa în a aplica principiul cauzalităţii, pe scurt, puterea de judecată. Exemplul de prostie cel mai frapant şi mai interesant pe care l-am întâlnit vreodată este cel al unui băiat de unsprezece ani care se afla într-o casă de nebuni; el era complet idiot, fără a fi totuşi total lipsit de inteligenţă, din moment ce vorbea şi înţelegea ce i se spunea; dar în ce priveşte intelectul el era sub nivelul animalităţii. De fiecare dată când veneam, el privea cu atenţie un lampion pe care îl aveam agăţat de gât în care se reflectau ferestrele camerei, împreună cu pomii aflaţi în spate; acest lucru îi provoacă de fiecare dată aceeaşi uimire veselă şi niciodată nu pierdea ocazia să-l privească cu o admiraţie mereu nouă; aceasta pentru că era incapabil să înţeleagă dintru început cauza acestei reflexii a luminii.

Nivelurile de intelect nu sunt mai puţin diverse la diferitele specii de animale decât la omenire.

La toate, şi chiar la cele care se apropie de regnul vegetal, se întâlneşte necesarul de intelect pentru a trece de la acţiunea exercitată asupra obiectului imediat la cauza sa în obiectul mediat; altfel spus, toate posedă intuiţia, sau apercepţia obiectului. Această facultate este trăsătură proprie animalului, care îi permite să se mişte conform anumitor motivaţii, să-şi caute sau mai ales să-şi prindă hrana; regnul vegetal, dimpotrivă, nu se mişcă decât în urma unor excitaţii pe care este obligat să le aştepte şi fără care este condamnat la pieire, fiind incapabil să le urmărească sau să le găsească. La animalele superioare se observă o admirabilă sagacitate, de exemplu la câine, la elefant, la maimuţă, la vulpe, a cărei prudenţa Buffon a descris-o atât de minunat. Este uşor de măsurat destul de exact, la aceste specii mai perfecţionate decât celelalte, ce poate intelectul, lipsit de raţiune, adică de cunoaşterea prin concepte abstracte; lucru pe care nu l-am putea face în cazul nostru, pentru că la noi, oamenii, intelectul şi raţiunea

se unesc şi se susţin întotdeauna una pe alta. La animal, tocmai lipsa raţiunii ne dă posibilitatea să apreciem dovezile de intelect pe care el le dă, când mai mari, când mai mici decât am prevăzut noi. Suntem uimiţi, de exemplu, de perspicacitatea unui elefant care, adus în Europa şi traversând deja un mare număr de poduri, a refuzat într-o zi, contrar obişnuinţei sale, să treacă peste un pod pe care totuşi vedea defilând întregul grup de oameni şi de cai de care era însoţit; podul i se părea prea fragil pentru a suporta o greutate ca a lui. În schimb, nu suntem mai puţin surprinşi când auzim povestindu-se că urangutanii cei mai inteligenţi sunt incapabili să aducă lemne pentru a întreţine un foc pe care l-au găsit din întâmplare şi la care se încălzesc; o asemenea idee presupune deci un grad de reflexie, imposibil fără conceptele abstracte care le lipsesc. Cunoaşterea a priori a raportului dintre cauză şi efect, această formă generală a oricărui intelect, care trebuie atribuit animalelor, rezultă din faptul însuşi că această, cunoaştere este, atât pentru ele, cât şi pentru noi, condiţia prealabilă a oricărei percepţii a lumii exterioare. Dacă mai doriţi şi alte dovezi, mai caracteristice, să vedem, de exemplu, un câine care nu îndrăzneşte, oricât ar vrea s-o facă, să sară jos de pe o masă, oare nu prevede şi efectul greutăţii corpului său, deşi nu l-a experimentat niciodată în împrejurarea în discuţie? Totuşi, în analiza intelectului animal, trebuie să avem grijă să nu-i atribuim ceea ce nu este decât o manifestare a instinctului; instinctul, care se deosebeşte profund prin natura sa de intelect şi de raţiune, produce adesea efecte analoage acţiunii combinate a acestor două facultăţi. Nu este aici locul să facem o teorie a acţiunii instinctuale; acest studiu îşi va găsi loc în *Cartea a doua*, unde va fi tratată tema armoniei sau aceea ce se numeşte teleologia naturii; capitolul XXVII din *Suplimente* este de asemenea consacrat în întregime acestei chestiuni. Lipsa de intelect, am spus noi, se numeşte prostie; se va vedea mai târziu că neaplicarea raţiunii în ordinea practică reprezintă prostia, iar deficienţele de judecată nerozia; în sfârşit, pierderea

totală sau parţială a memoriei constituie alienarea. Despre toate acestea se va vorbi la timpul şi la locul potrivit. Ceea ce raţiunea a recunoscut în mod exact se numeşte adevăr: este tot o judecată abstractă bazată pe o raţiune suficientă (*Despre principiul raţiunii suficiente*, §29 şi urm.); ceea ce a fost recunoscut în acelaşi mod de către intelect se numeşte realitate; este trecerea legitimă a efectului produs asupra obiectului imediat în cauza sa. Adevărului i se opune eroarea, care este iluzia raţiunii, aşa cum realitatea are ca opus aparenţa, iluzia intelectului. Va trebui citit studiul detaliat asupra tuturor acestor chestiuni în lucrarea mea *Despre văz şi culori*. Aparenţa este produsă de faptul că o singură şi aceeaşi acţiune poate deriva din două cauze absolut diferite, dintre care una acţionează frecvent, iar cealaltă rar; intelectul, care nu are un criteriu pentru a distinge care dintre cele două produce efectul la un moment dat, presupune că aceasta trebuie să fie atribuit cauzei celei mai frecvente; ori, cum operaţia intelectului este nu reflexivă şi discursivă ci directă şi imediată, această cauză cu totul fictivă apare în mod fals ca un obiect de intuiţie. Aceasta este aşadar natura aparenţei.

În disertaţia citată mai sus am arătat cum se poate produce, ca urmare a unei poziţii neobişnuite a organelor de simţ, o dublă percepţie a văzului sau a tactilului; această explicaţie în mod irefutabil că intuiţia nu există decât prin şi pentru intelect. Există încă multe alte exemple de asemenea aparenţe sau iluzii ale intelectului; bastonul introdus în apă şi care pare rupt; imaginile oglinzilor sferice care se formează puţin în spatele suprafeţei, dacă este convexă, şi la o mare distanţă în faţă atunci când este concavă; luna. care pare mult mai mare la orizont decât la zenit; acest efect nu rezultă nicidecum din legile opticii deoarece a fost stabilit, graţie micrometrului, că ochiul vede la zenit luna sub un unghi vizual puţin mai mare decât la orizont. Aceasta înseamnă că intelectul procedează în cazul lunii şi al stelelor ca şi cum ar fi vorba de obiecte terestre, socotind depărtarea drept cauză a diminuării strălucirii acestor aştri şi apreciind distanţa la care se află

aceştia după legile perspectivei aeriene; de aceea luna este văzută mult mai mare la orizont decât la zenit, iar bolta cerească însăşi pare mai întinsă la orizont, unde ea pare să coboare. Tot ca urmare a unei aprecieri nu mai puţin eronate, şi tot după perspectiva aeriană, munţii foarte înalţi, cărora li se vede numai vârful în aerul pur şi transparent, ne apar mai apropiaţi decât sunt în realitate; distanţa nu este de altfel diminuată decât în detrimentul altitudinii; este fenomenul pe care ni-l oferă Mont Blanc văzut de la Sallanches.

Toate aceste aparenţe iluzorii ni se prezintă ca rezultate ale intuiţiei imediate, şi nu există nicio operaţie a raţiunii care să le poată înlătura; aceasta nu are putere decât faţă de eroare; unei judecăţi care nu este suficient motivată, ea îi va opune una contrară şi adevărată; ea va recunoaşte, de exemplu, *in abstracto*, că ceea ce diminuează strălucirea lunii şi a stelelor nu este depărtarea ci existenţa vaporilor mai denşi la orizont; dar, în pofida acestei cunoaşteri foarte abstracte, iluzia va rămâne identică în toate cazurile citate mai sus; căci intelectul fiind absolut distinct de raţiune, facultate de supraerogaţie[9] la om, poate determina, chiar şi la acesta, un caracter iraţional. Cunoaşterea este unica funcţie a raţiunii; iar intelectului în afara oricărei influenţe a raţiunii, îi aparţine intuiţia.

[9] Binefacerea peste limitele datoriei. (n.t)

§7

La precedentele consideraţii se cuvine poate să o aducem pe următoarea: până acum. punctul nostru de plecare nu a fost nici obiectul, nici subiectul, ci reprezentarea, fenomen în care aceşti doi termeni sunt deja conţinuţi şi implicaţi; dedublarea în obiect şi subiect este, într-adevăr, forma primitivă esenţială şi comună oricărei reprezentări. Numai pe aceasta din urmă am avut-o în vedere; apoi, făcând trimitere pentru fondul ideilor la precedentul nostru studiu, introducere firească a acestei cărţi, am trecut în revistă celelalte forme, spaţiu şi cauzalitate, care depind de prima; aceste forme aparţin obiectului ca obiect; dar acesta, la rândul lui, este esenţial pentru subiect ca subiect; rezultă că timpul, spaţiul şi cauzalitatea pot la fel de bine să fie derivate din subiect şi cunoscute a priori; din acest punct de vedere, cele trei elemente reprezintă graniţa comună dintre subiect şi obiect. Toate aceste forme se lasă, de altfel, aduse la o expresie comună, principiul raţiunii, aşa cum am arătat în detaliu în disertaţia mea, preambul necesar al lucrării de faţă. Şi tocmai prin această concepţie vederile mele diferă absolut de doctrinele filosofice emise până acum; aceste doctrine, pornind întotdeauna fie de la obiect, fie de la subiect, încercau apoi să le explice unul prin celălalt, în numele principiului raţiunii; eu, dimpotrivă, scot de sub jurisdicţia acestui principiu raportul dintre subiect şi obiect şi nu las decât obiectul.

S-ar putea crede că această repartizare a sistemelor în două categorii opuse scapă din vedere filosofia care a apărut în zilele noastre sub denumirea de filosofia identităţii; aceasta, într-adevăr, nu-şi alege, la drept vorbind, punctul de plecare nici în obiect, nici în subiet. ci într-un al treilea principiu, absolutul, revelat de o intuiţie raţională, principiu care nu este nici obiect, nici subiect, ci

identitate a celor două. Desigur, nu voi îndrăzni să-mi permit a avea o părere nici asupra acestei auguste identităţi, nici asupra absolutului însuşi, eu fiind lipsit de orice intuiţie raţională; voi încerca totuşi o judecată care îmi este sugerată de chiar declaraţiile partizanilor acestei intuiţii raţionale (căci vor fi lucruri accesibile până şi profanilor); eu afirm că o anumită filosofie nu este lipsită de dubla eroare semnalată în precedenta opoziţie. Această pretinsă identitate a subiectului cu obiectul, identitate care, sustrăgându-se cunoaşterii, este descoperită numai printr-o *intuiţie intelectuală*, sau printr-o absorţie în subiectul-obiect, nu împiedică filosofia în discuţie să fie supusă dublei erori semnalate mai sus, pe care o prezintă sub cele două forme opuse. Ea se împarte, într-adevăr, ea însăşi în două şcoli: una, idealismul transcendental sau doctrina eu-lui a lui Fichte, care. în numele principiului raţiunii, face ca obiectul să decurgă din subiect, ca un fir care se deşiră încet-încet; cealaltă, care este filosofia naturii, face ca subiectul să apară treptat din obiect printr-o aşa-numită metodă de construcţie; dacă examinez această construcţie, în care, mărturisesc, nu văd mare lucru, prin puţinul pe care îl înţeleg, că îmi pare a fi o înaintare progresivă condusă sub diverse forme de principiul raţiunii. De altfel, renunţ să pătrund ştiinţa profundă pe care n-o conţine această filosofie; lipsit cum sunt de orice intuiţie raţională, orice doctrină care presupune o astfel de intuiţie este pentru mine o carte încuiată cu şapte peceţi; iar această incapacitate merge atât de departe, încât (şi îmi face plăcere să o mărturisesc) aceste învăţături de o atât de mare profunzime mi se par întotdeauna a fi enorme fanfaronade, şi pe deasupra şi foarte plictisitoare.

Sistemele care fac din obiect punctul lor de plecare tratează în general, problema lumii şi a legilor sale după datele intuiţiei; totuşi baza speculaţiilor lor nu este întotdeauna această lume ca atare, sau principiul său primordial, materia. Este mai bine, cred eu, din acest motiv, să repartizăm aceste sisteme în cele patru clase pe care le-am stabilit în *Disertaţie*. Primei, adoptând ca principiu

lumea reală, i-ar aparţine Thales şi ionienii, Democrit, Epicur, Giordano Bruno şi materialiştii francezi. Celei de a doua, care ia ca punct de plecare noţiunea foarte abstractă de substanţă, concepută numai în definirea care i se dă, i-ar aparţine Spinoza şi, înainte de el, Eleaţii. A treia clasă, care alege ca element prim timpul sau numărul, i-ar cuprinde pe pytagoricieni şi filosofia chineză din *Y-King* (*Yi jing*) [*Cartea schimbărilor*]. În sfârşit, în cea de a patra, pentru care principiul prim este un act liber motivat de judecată, s-ar încadra scolasticii care profesează doctrina unei creaţii *ex nihilo* reprezentând voinţa unei fiinţe personale distincte de lume.

Filosofia obiectivă, când se prezintă sub forma materialismului pur, este, din punct de vedere al metodei, cea mai consecventă dintre toate, dezvoltarea ei putând fi cea mai completă. Acest sistem pune în prim-plan existenţa absolută a materiei şi apoi aceea a spaţiului şi timpului, suprimând astfel raportul materiei cu subiectul, raport din care totuşi materia îşi extrage unica sa realitate. Apoi, sprijinindu-se pe legea cauzalităţii, pe care o consideră drept o categorie de lucruri în sine, drept o *veritas aeterna*, îşi continuă drumul, trecând peste judecată, numai în care şi numai prin care există cauzalitatea.

Acestea fiind realizate, sistemul încearcă să descopere o stare primitiva şi elementară a materiei, de unde se poate deduce printr-o dezvoltare progresivă toate celelalte stări, de la proprietăţile mecanice şi chimice, până la polaritate, viaţa vegetativă şi în sfârşit la animalitate. Dacă presupunem că întreprinderea este încununată de succes, ultima verigă a lanţului va fi senzitivitatea animală, sau cunoaşterea, care va apărea astfel ca o simplă modificare a materiei, modificare produsă ca efect al cauzalităţii.

Să admitem că am putut urmări până la capăt şi dând crezare reprezentărilor intuitive explicaţia materialistă; dar, odată ajunşi la sfârşit. nu vom fi cuprinşi brusc de acel râs cu neputinţă de oprit al zeilor din Olimp, când, deşteptându-ne ca dintr-un vis, vom face deodată această descoperire neaşteptată: că rezultatul ultim atât de greu

dobândit, cunoaşterea, era deja implicit conţinut în elementul prim al sistemului, simpla materie; astfel, când. împreună cu materialismul, ne imaginăm că gândim materia, ceea ce gândeam în realitate era subiectul care şi-o reprezintă ochiul care o vede, mâna care o atinge, spiritul care o cunoaşte.

Atunci apare această surprinzătoare *petitio principii* [întoarcere la principiul iniţial] a doctrinei, în care ultima verigă apare inopinat ca punctul de legătură al ultimului; este un lanţ fără sfârşit, iar materialistul seamănă cu baronul Münchhausen care, zbătându-se în apă, fiind pe cal, îl ridică cu picioarele sale şi se ridică şi pe el însuşi trăgându-se de coada perucii sale întoarsă în faţă. Absurditatea intrinsecă a materialismului constă deci în faptul că ia ca punct de plecare un element obiectiv, la care ajunge în cele din urmă la sfârşitul demonstraţiilor sale. El vede acest element obiectiv fie în materia privită *in abstracto*, ca idee pură, fie în materia deja îmbrăcată în forma sa proprie şi aşa cum este dată ea în experienţă, de exemplu corpurile simple din chimie, cu combinaţiile lor elementare. Aceasta este realitatea pe care el o consideră ca existând în sine în mod absolut, pentru a face apoi să decurgă de aici organizarea şi în cele din urmă subiectul care gândeşte; materialismul se laudă că dă explicaţia cea mai completă posibil; adevărul este că orice existenţă obiectivă este, într-un fel sau altul, deja condiţionată ca obiect de către subiect şi formele sale, pe care le conţine întotdeauna în mod implicit; ea va dispărea deci, dacă prin gândire este suprimat subiectul. Materialismul este o încercare de a explica prin date mediate ceea ce este dat în mod imediat. El consideră realitatea obiectivă, având întindere, activă, într-un cuvânt materială, ca o bază atât de solidă încât explicaţiile sale nu lasă nimic de dorit, din moment ce-se sprijină pe un asemenea principiu, confirmat el însuşi de legea acţiunii şi reacţiunii. Or, această pretinsă realitate obiectivă este un dar pur mediat şi condiţionat; ea nu are deci decât o existenţă cu totul relativă; lucrul, într-adevăr, a trebuit să treacă mai întâi prin mecanismul

creierului şi să fie transformat de el, să intre apoi în formele intelectului, timp, spaţiu, cauzalitate, înainte de a apărea, graţie acestei din urmă abateri, ca întindere în spaţiu şi acţionând în timp. Şi printr-un dat de această natură se laudă materialismul că explică datul imediat al reprezentării (fără de care cea dintâi nu ar putea exista), ba chiar voinţa însăşi, pe când ea este, dimpotrivă, aceea care face inteligibile toate aceste forţe primitive ale căror manifestări sunt supuse legii cauzalităţii. Acestei afirmaţii că gândirea este o modificare a materiei i se va putea totdeauna opune afirmaţia contrară, şi anume că materia este o simplă formă a subiectului înzestrat cu gândire, altfel spus o pură reprezentare. Nu este mai puţin adevărat că scopul real şi forma ideală a oricărei ştiinţe a naturii este o explicaţie materialistă a lucrurilor, dusă cât mai departe posibil. Or, din inteligibilitatea recunoscută a materialismului rezultă un alt adevăr care va face obiectul unor consideraţii ulterioare; dar nicio ştiinţă, în înţelesul exact al cuvântului (vreau să spun un ansamblu de cunoştinţe sistematizate cu ajutorul principiului raţiunii) nu poate furniza o soluţie definitivă, nicio explicaţie completă a realităţii; ştiinţa, într-adevăr, nu ar putea pătrunde până la esenţa intimă a lumii; ea nu depăşeşte niciodată simpla reprezentare şi, în fond, ea nu dă decât raportul dintre două reprezentări.

Orice ştiinţă are la bază două date fundamentale: prima, principiul raţiunii, sub una dintre formele sale, servind de principiu regulator; a doua, obiectul însuşi pe care îl studiază şi care se prezintă întotdeauna în starea de problemă. Astfel, geometria are ca problemă specială spaţiul, iar ca regulă legea existenţei în spaţiu; aritmetica are ca probleme timpul, iar ca regulă legea existenţei temporale; problema logicii se referă la raporturile dintre conceptele pure şi are drept regulă legea inteligibilităţii; problema istoriei o constituie actele umane privite în ansamblul lor, regula sa fiind legea motivaţiei; în sfârşit, ştiinţele naturii, au ca problemă materia, iar ca regulă legea cauzalităţii. Scopul ultim al ştiinţei este deci de a raporta

una la cealaltă, în numele cauzalităţii, toate stările materiei pe care ea încearcă să le reducă în cele din urmă la o stare unică şi apoi să le deducă unele din altele, şi chiar dintr-una singură, odată ajunsă la capătul cercetărilor sale. Materia apare astfel sub două forme, care sunt ca extremităţile opuse ale ştiinţei: una în care ea reprezintă obiectul cel mai puţin imediat, iar a doua în care reprezintă obiectul cel mai important al subiectului înzestrat cu gândire; cu alte cuvinte, materia în starea cea mai inertă şi cea mai informă este substanţa primitivă, pe de o parte, iar pe de alta. organizarea umană. Ştiinţa naturii sub numele de chimie tratează despre prima, iar sub numele de fiziologie o studiază pe a doua. Dar până astăzi nici una, nici cealaltă dintre aceste extreme nu a putut fi atinsă, ci numai în cuprinsul dintre aceste două limite opuse s-a ajuns la o oarecare certitudine. Iar perspectivele pe care le poate deschide viitorul ştiinţei sunt destul de puţin încurajatoare. Chimiştii presupun că diviziunea calitativă a materiei nu va putea merge la infinit, ca în cazul diviziunii sale cantitative; în această speranţă, ei încearcă să restrângă din ce în ce mai mult numărul corpurilor simple, ajungând la vreo şaizeci; admiţând că ei ar reuşi să le reducă la două, în final vor vrea să le reducă la unul singur. Legea omogenităţii conduce, într-adevăr, la ipoteza unei stări chimice primordiale a materiei, care numai aceasta i-ar aparţine pe drept, deoarece le-a precedat pe toate celelalte; aceasta nu i-ar fi esenţială în aceeaşi măsură, şi nu ar trebui să vedem în acesta decât forme sau proprietăţi pe care ea le poate îmbrăca în mod accidental. Dar, acum, cum să putem crede că această primă stare s-ar fi putut modifica chimic vreodată, din moment ce nu există o a doua care să acţioneze asupra ei? Această dificultate este analogă, în chimie, celei de care s-a lovit în mecanică, când a trebuit să explice prima deviere produsă în mişcarea iniţială a primului atom; această contradicţie, care din ea însăşi, ca să spunem aşa, şi care este la fel de imposibil de evitat ca şi de rezolvat, constituie o adevărată *antinomie*; ea nu este singura, de altfel, care se prezintă la această extremitate a

ştiinţei naturii; la cealaltă extremitate apare o antinomie care îi corespunde. Nu există altă speranţă de a atinge punctul de sosire al ştiinţei decât aceea de a-i găsi punctul de plecare; căci imposibilitatea este din ce în ce mai evidentă fie de a raporta un fenomen chimic la un fenomen pur chimic, fie o stare organică la o proprietate chimică sau electrică. Savanţii, care astăzi încep din nou să se angajeze pe acea cale antică a erorii, se vor vedea curând obligaţi să se întoarcă din drum, cu capul plecat şi fără să scoată o vorbă, exact la fel ca înaintaşii lor. Dar această chestiune va mai fi amplu dezvoltată în cartea următoare. Ştiinţa naturii întâlneşte dificultăţile pe care eu le semnalez aici în trecere chiar pe propriul său teren. Erijată în filosofie, ea se prezintă în plus ca o explicaţie materialistă a lucrurilor; or, am văzut că abia născut materialismul poartă în el un germen al morţii; el suprimă, într-adevăr, subiectul şi condiţiile formale ale cunoaşterii, conţinute implicit şi în materia pur inertă, de la care pretinde că porneşte, şi în materia organizată, la care încearcă să ajungă. Nu există obiect fără un subiect, aceasta este principiul care condamnă materialismul o dată pentru totdeauna. Sori şi planete fără existenţa unui ochi care să le vadă, fără o inteligenţă care să le cunoască sunt cuvinte care pot fi rostite, dar care reprezintă ceva tot atât de inteligibil ca o „bucată de fier de lemn“ (*sideroxylon)*. Totuşi, legea cauzalităţii şi studiile asupra naturii, cărora aceasta le serveşte drept principiu de reglementare, ne conduc la concluzia certă că, în sistemul timpului, orice stare mai perfecţionată a materiei să fi fost precedată de o alta mai puţin perfecţionată; de exemplu, că animalele au existat înaintea omului, peştii înaintea animalelor care trăiesc pe uscat şi. înaintea lor vegetalele; în sfârşit că, în mod general, regnul anorganic a fost anterior regnului organic; materia primordială a trebuit deci să sufere o lungă serie de transformări înainte ca primul ochi să se fi putut deschide. Şi totuşi acestui prim ochi o dată deschis (fie să fi fost chiar şi al unei insecte) îi datorează universul întreg realitatea; acest ochi era, într-adevăr, intermediarul indispensabil a1

cunoaşterii, numai pentru care şi numai în care există lumea, fără de care aceasta este imposibil chiar să fie şi conceputǎ; căci lumea nu este decât reprezentare, şi, prin urmarer are nevoie de subiectul cunoscător ca suport al existenţei sale. Mai mult, această lungă serie de veacuri pline de transformări fără număr, şi în cursul cărora materia urcă din formă în formă până la prima fiinţă dotată cu percepţie, tot acest timp scurs nu ar putea fi conceput decât în identitatea unui subiect conştient; el nu este, într-adevăr, decât seria reprezentărilor acestuia din urmă şi forma cunoaşterii sale; fără el, îşi pierde întreaga inteligibilitate şi întreaga realitate. Vedem deci. că pe de o parte, existenţa lumii întregi depinde de prima fiinţă gânditoare, oricât de imperfectă ar fi fost ea. iar pe de altă parte, nu este mai puţin evident că acest prim animal presupune în mod necesar înaintea lui un lung lanţ de cauze şi de efecte, din care el însuşi este o mică verigă. Aceste două rezultate contradictorii, la care suntem conduşi vrând-nevrând, ar putea, la rândul lor, să fie privite ca o antinomie a facultăţii noastre de cunoaştere, corespunzând celei care se prezintă la cealaltă extremitate a ştiinţei naturii; în ceea ce priveşte cvadrupla antinomie a lui Kant, aceasta va fi studiată în critica filosofiei sale. care se află în urmarea lucrării de faţă; sper să demonstrez că ea este o pură fantasmagorie fără nicio consistenţă.

Ultima contradicţie, la care am fost conduşi în mod necesar, este totuşi rezolvată de consideraţia următoare: se poate spune, folosind limbajul lui Kant, că timpul, spaţiul şi cauzalitatea aparţin nu lucrului în sine, ci fenomenului a cărui formă sunt, ceea ce se poate traduce în terminologia pe care o adopt eu astfel: lumea obiect, sau lumea ca reprezentare, nu este singura faţă a universului, nu este, ca să spunem aşa, decât suprafaţa acestuia; există, în plus, faţa internă, absolut diferită de prima, esenţă şi nucleu al lumii şi adevărat lucru în sine. Pe aceasta o vom studia în cartea următoare şi o vom desemna sub numele de *voinţă*, voinţa fiind obiectivarea cea mai imediată a lumii. Lumea ca reprezentare, singura care ne preocupă aici, nu există, la

drept vorbind, decât din ziua în care se deschide primul ochi; ea nu ar putea, într-adevăr, să apară din neantul în care era cufundată decât prin intermediul cunoaşterii. Înainte, fără acest ochi, adică în afara oricărei gândiri, niciun timp, nicio anterioritate nu erau posibile. Dar de aici nu rezultă că timpul a început, deoarece dimpotrivă orice început este în el; dar el este, după cum se ştie, forma cea mai generală a cunoaşterii, forma în care vin să se grupeze, supunându-se legii cauzalităţii, toate fenomenele; prin urmare, el există, cu dubla sa infinitate, începând cu prima cunoaştere; şi într-adevăr, fenomenul care constituie acest prim prezent este în mod necesar legat printr-o legătură de cauzalitate de o serie infinită de fenomene din trecut; acest trecut este de altfel condiţionat de acest prim prezent, pe care îl condiţionează şi el în calitate de prezent.

Astfel trecutul, la fel ca şi primul prezent care decurge din el depind şi unul şi celălalt de subiectul care gândeşte, fără de care ele nu ar fi nimic; totuşi, trecutul acesta este cel care împiedică prezentul în discuţie să apară cu adevărat ca fiind primul, ca şi cum nu ar avea în urma lui niciun trecut care să-i fi dat naştere, ca şi cum ar fi, pe scurt, chiar originea timpului; el pare, dimpotrivă, a succede în mod necesar unui trecut, şi aceasta conform legii existenţei în timp, exact la fel cum fenomenul care se manifestă în el derivă, conform legii cauzalităţii, din stări anterioare ce i s-au produs în acest trecut. Am putea, pentru amatorii de apologuri mitologice, mai mult sau mai puţin ingenioase, să comparăm începutul timpului, care totuşi n-a început, cu naşterea lui Cronos (Χρόνος), cel mai tânăr dintre Titani, care, castrându-l pe tatăl său, a pus capăt produselor monstruoase ale cerului şi pământului, înlocuite curând prin seminţia zeilor şi a oamenilor.

Acest demers ocazionat de materialism, cel mai consecvent dintre sistemele filosofice care pornesc de la obiect, are şi avantajul de a scoate în evidenţă strânsa corespondenţă dintre subiect şi obiect, unul faţă de celălalt; el arată, de asemenea, invincibila lor contradicţie; un asemenea rezultat ne determină să căutăm esenţa intimă a

lumii ca lucru în sine, şi nu în unul dintre cei doi termeni extremi ai reprezentării, ci într-un element care să fie total diferit de ei şi să nu fie atins de această contradicţie primordială şi radicală, precum şi nerezolvabilă.

Contrar filosofici care porneşte de la obiect pentru a deduce din el subiectul, întâlnim şi doctrina opusă, care ia drept principiu subiectul şi încearcă să deducă din el obiectul. Dar dacă prima a fost, până acum, reprezentată de numeroase sisteme, din cea de a doua nu există decât un specimen unic şi foarte recent: este vorba despre doctrina lui ohann Gottlieb Fichte (dacă putem numi aceasta doctrină); din acest punct de vedere cel puţin, ea merită să fie semnalată, oricât de slabă de altfel este valoarea ei intrinsecă; în fond, aceasta este o filosofie de amuzament; totuşi, enunţată cu aerul cel mai grav şi pe tonul cel mai serios din lume, apărată, trebuie să spunem şi aceasta, cu o ardoare şi o elocinţă puţin obişnuite în faţa unor adversari destul de sărmani, ea a putut o clipă să seducă şi să creeze iluzii. Fichte, la fel, în general, ca filosofii, semenii săi, care se lasă pradă circumstanţelor, era total lipsit de acest aspect serios al gândirii care, eliberată de orice influenţă străină, urmăreşte imperturbabil un scop unic adevărul. Dar cum putea fi el altfel? Numai prin efortul depus pentru a încerca să te eliberezi de orice îndoială devii filosof, adevăr pe care Platon îl exprimă spunând că: θαυμάζειν μάλα φιλοσοφιχόν πάθος [„mirarea este sentimentul filosofic prin excelenţă“ - Theaitetos, pag. 155 d]. Dar ceea ce deosebeşte din acest punct de vedere adevăraţii filosofi de cei falşi este faptul că la primii îndoiala ia naştere în prezenţa realităţii însăşi, iar la ceilalţi apare numai cu ocazia unei lucrări, a unui sistem cu care se află în contact.

Acesta a fost şi cazul lui Fichte; el nu a devenit filosof decât în ce priveşte lucrul în sine al lui Kant; fără acesta, el s-ar fi dedicat pe cât se pare altor preocupări, în care nu ar fi putut să nu reuşească mai bine, având în vedere remarcabilul său talent de a folosi cuvintele. Dacă el ar fi pătruns puţin mai profund sensul cărţii care l-a făcut filosof,

Critica raţiunii pure, ar fi înţeles că adevăratul spirit al doctrinei este în ideea următoare: pentru Kant, principiul raţiunii nu este, ca pentru scolastică, o *veritas aeterna* cu o putere absolută, independentă de existenţa lumii, anterioară şi superioară ei; acest principiu nu are decât o autoritate condiţională şi relativă, valabilă numai în domeniul fenomenelor, oricare ar fi de altfel forma pe care o ia el, fie că se prezintă ca legătură necesară în timp şi în spaţiu, ca lege a cauzalităţii sau ca regulă de cunoaştere. Fichte şi-ar fi dat seama atunci că nu pe baza principiului raţiunii poate fi decoperită esenţa intimă a lumii, lucru în sine, şi că nu s-ar putea atinge astfel decât un element în aceeaşi măsură relativ şi condiţionat, fenomenul, şi niciodată numenul; el ar fi văzut, în afară de aceasta, că acest principiu nu se aplică nicidecum obiectului, ci reprezintă numai forma obiectelor, care, deci, nu pot fi luate drept lucruri în sine; el şi-ar fi dat seama, în fine, că subiectul există în acelaşi timp cu obiectul, şi invers; prin urmare, obiectul nu poate avea ca antecedent subiectul şi să provină din el ca şi cum acesta i-ar fi cauza; invers, este imposibil să vedem în subiect un consecvent şi un efect al subiectului. Dar nimic din toate acestea nu a fost înţeles de Fichte; singura latură a chestiunii care l-a frapat a fost alegerea subiectului ca punct de plecare al filosofiei; această cale a fost adoptată de Kant pentru a arăta clar imposibilitatea de a porni de la obiect, care s-ar transforma atunci în lucru în sine. Însă Fichte a luat metoda drept însăşi doctrina care trebuie stabilită, drept fondul dezbaterii. La fel ca toţi imitatorii săi, el şi-a închipuit că, spunând mai mult decât maestrul său va reuşi să-l depăşească; şi, urmând această cale, el a reeditat erorile comise în sens invers de vechiul dogmatism şi care în special suscitaseră critica kantiană; astfel că nicio schimbare nu a mai fost adusă de atunci filosofiei. După, ca şi înainte, antica eroare fundamentală a metafizicii, presupunerea unui raport de cauză la efect între obiect şi subiect, rămânea intactă, iar principiul raţiunii îşi păstra încă autoritatea absolută; singura deosebire este că lucrul

în sine, în loc să rezide ca altădată în obiect, era reprezentat de către subiect; caracterul pur relativ al celor doi termeni care face ca lucrul în sine, adică natura intimă a lumii, să trebuiască a fi căutată în afara acestora şi nu înăuntrul lor, şi care împiedică orice realitate condiţionată să reprezinte lucrul în sine, acest caracter a fost din nou neglijat, la fel ca înainte de critica kantiană. Ca şi cum Kant nu ar fi existat niciodată, principiul raţiunii a rămas pentru Fichte, exact ca şi pentru scolastici, o *veritas aeterna*. Aşa cum peste zeii antichităţii domnea eternul Destin, la fel Dumnezeul scolasticilor este supus acestor adevăruri eterne, adevăruri metafizice, matematice şi metalogice şi de asemenea, în concepţia unora, autorităţii legii moralei. Aceste adevăruri nu depindeau de nimic, ci dimpotrivă, în virtutea necesităţii lor, Dumnezeu, ca şi lumea, putea exista. Tot în numele principiului raţiunii, aşezat de Fichte în rândul acestor *varitates aeternae*, eul este cauza lumii, a non-eului, a obiectului care devine atunci efectul şi productul său. El nu a avut grijă să studieze şi să controleze mai îndeaproape principiul raţiunii. Dacă ar trebui să precizez forma acestui principiu la care recurge Fichte pentru a face să derive non-eul din eu, aşa cum păianjenul îşi extrage din sine firul pentru a-şi ţese plasa, aş spune că această formă este legea existenţei în spaţiu. Este necesar, într-adevăr, să legăm de această lege toate deducţiile atât de dificile care reprezintă procedeele prin care eul produce şi creează din propria sa substanţă non-eul; numai cu aceasta condiţiile, aceste deducţii, de care este plină cartea cea mai extravagantă şi, urmare, cea mai insipidă care a fost scrisă vreodată, capătă o umbră de sens şi o aparenţă de valoare.

Filosofia lui Fiehte, care, din orice alt punct de vedere, nu merită nicio atenţie, nu interesează decât prin contrastul absolut pe care îl oferă această foarte recentă doctrină cu materialismul antic; aşa cu acesta din urmă era cel mai consecvent dintre sistemele care iau obiectul ca punct de plecare, la fel concepţia lui Fiehte este cea mai riguroasă dintre toate cele care adoptă drept prim principiu subiectul.

Materialismul nu-şi dă seama că punând înainte cel mai simplu obiect, pune astfel chiar subiectul; în ce-l priveşte, Fiehte nu a fost atent ca o dată cu subiectul (oricum l-ar fi numit el) era implicat şi obiectul, fără de care subiectul este de neconceput; în plus, orice deducţie a priori şi. în general, orice demonstraţie se sprijină pe o necesitate, iar orice necesitate pe principiul raţiunii; a exista în mod necesar sau a rezulta dintr-o cauză dată sunt două noţiuni echivalente[10]; în sfârşit, principiul raţiunii nefiind în realitate decât formă generală a obiectului considerat ca atare, acest principiu conţine deja în mod implicit obiectul; neavând de altfel nicio valoare anterior existenţei obiectului sau în afara acestuia, el nu-i poate da naştere şi nu-l poate construi printr-o aplicare legitimă. Pe scurt, viciul comun al filosofici subiective şi al celei obiective este acela de a enunţa dinainte ceea ce fiecare pretinde că deduce mai apoi, corelativul necesar al principiului adoptat.

Cursul gândirii mele se distinge *toto genere* de aceste două observaţii opuse, şi iată cum: eu nu pornesc nici de la subiect, nici de la obiect luate separat, ci de la faptul *reprezentării*, care serveşte ca punct de plecare pentru orice cunoaştere, şi are drept formă primordială şi esenţială dedublarea subiectului şi obiectului; la rândul său, forma obiectului este reprezentată de diversele moduri ale principiului raţiunii şi fiecare reglementează atât de perfect clasa de reprezentări sub autoritatea sa, încât este suficient a cunoaşte principiul pentru a stăpâni în acelaşi timp esenţa comună întregii clase; această esenţă, într-adevăr, privită ca reprezentare, constă numai în chiar forma principiului; astfel, timpul nu este decât principiul existenţei din punct de vedere al duratei, adică succesiunea; spaţiul nu este decât principiul raţiunii determinat în raport cu întinderea, altfel spus poziţia; materia nu este altceva decât cauzalitatea; conceptul (aşa cum vom vedea curând) este tot ceea ce ţine de principiul cunoaşterii. Această

[10] A se consulta asupra acestui punct lucrarea *Depre quadrupla rădăcină a principiului raţiunii*, §49. (n.a.)

relativitate esenţială şi constantă a lumii considerate ca reprezentare, relativitate inerentă formei sale generale (subiect şi obiect), ca şi formei derivate din aceasta din urmă (principiul raţiunii), acest caracter, spuneam, demonstrează necesitatea de a căuta în altă parte decât în universul însuşi şi în orice altceva decât reprezentarea esenţă intimă a lumii; cartea următoare va dovedi că această esenţă rezidă într-un element care apare cu nu mai puţină evidenţă decât reprezentarea la orice fiinţă vie.

Dar mai înainte trebuie să examinăm această clasă de reprezentări care aparţin exclusiv omului şi a căror formă comună este conceptul; facultatea la care ele se raportează în subiect este raţiunea, la fel cum senzitivitatea şi intelectul, proprii fiecărui animal, se raportează reprezentărilor studiate până aici[11].

[11] Celor şapte paragrafe citate le corespund primele patru capitole din *Cartea I* a *Suplimentelor*. (n.a.)

§8

Aşa cum se trece de la lumina directă a soarelui la aceeaşi lumină reflectată de lună, vom examina, după reprezentarea intuitivă, imediată, care se confirmă prin ea însăşi, reflecţia, noţiunile abstracte şi discursive ale raţiunii, al căror întreg conţinut este luat din intuiţie şi care nu au sens decât în raport cu ea. Atâta timp cât rămânem în cunoaşterea intuitivă, totul este pentru noi clar, stabil, sigur. în acest caz nu există nici probleme, nici îndoieli, nici erori, nicio dorinţă, niciun sentiment cu privire la lumea de dincolo; ne sprijinim pe intuiţie, satisfăcuţi de prezent. O asemenea cunoaştere îşi este suficientă sieşi; de aceea, tot ce decurge din ea în mod simplu şi cu fidelitate, ca operă de artă veritabilă, nu riscă niciodată să fie fals sau dezminţit; căci ea nu constă într-o interpretare oarecare, ea este lucrul însuşi. Dar odată cu gândirea abstractă, cu raţiunea, sunt introduse în speculaţie îndoiala şi eroarea, iar în practică anxietatea şi regretul. Dacă. în reprezentarea intuitivă, aparenţa poate pentru un moment să deformeze realitatea, în domeniul reprezentării abstracte eroarea poate persista timp de secole, îşi poate întinde jugul său de fier asupra unor popoare întregi, poate înăbuşi cele mai nobile aspiraţii ale omenirii şi să-l ferece în lanţuri cu ajutorul acoliţilor şi sclavilor săi chiar şi pe cel pe care nu a reuşit să-l înşele. Ea este duşmanul împotriva căruia au avut de dus o luptă inegală cele mai mari spirite din toate timpurile, iar victoriile pe care ei le-au obţinut asupra acestui duşman sunt singurele comori ale geniului uman. Este aşadar util, în momentul în care se pătrunde în domeniul său, să se atragă atenţia asupra ei. S-a spus adesea că adevărul trebuie căutat, chiar atunci când nu se prea vede utilitatea acestei întreprinderi; utilitatea poate, într-adevăr să nu fie imediată şi să apară în momentul în care ne aşteptăm cel mai puţin. Voi adăuga că trebuie cu

orice preţ să condamnăm şi să extirpăm eroarea, chiar şi când încă nu ne dăm seama de inconveniente, pentru că aceste inconveniente pot fi, şi ele, indirecte şi să apară pe neaşteptate, orice eroare poartă în sine un fel de venin. Dacă inteligenţa şi ştiinţa fac din om stăpânul pământului, rezultă că nu există erori inofensive, şi încă şi mai puţin erori respectabile sau sacre. Şi, pentru a-i linişti pe cei care, într-un fel sau altul, îşi pun în slujba acestei nobile lupte forţele şi viaţa lor, nu mai pot să nu fac şi altă observaţie: eroarea poate acţiona în voie, atâta timp cât adevărul nu şi-a făcut încă apariţia şi nu se agită la adăpostul nopţii precum bufniţele şi liliecii; dar bufniţele şi liliecii ar putea face ca soarele să apară de la răsărit, înainte ca eroarea trecutului să reuşească să-şi recapete locul şi să întoarcă din drum adevărul, chiar dacă acesta a fost recunoscut şi proclamat cu voce tare. Aceasta este atotputernicia adevărului: victoria lui este obţinută în timp îndelungat şi cere multe eforturi, dar, o dată cucerită, nimeni nu i-ar mai putea-o smulge.

Există aşadar, pe de o parte, reprezentările studiate până acum, care, privite din punctul de vedere al obiectului, pot fi raportate la timp, la spaţiu şi la materie şi, privite din punct de vedere al subiectului, se raportează la senzitivitatea pură şi la judecată sau cunoaşterea prin cauzalitate; dar, în afară de aceste reprezentări, mai există în om, şi numai în om dintre toţi oaspeţii universului, o altă facultate de cunoaştere, un fel de nouă conştiinţă, pe care limbajul o numeşte, cu o infailibilă precizie, reflexie. Ea nu este, într-adevăr, decât un fel de reflectare sau ecou al cunoaşterii intuitive; totuşi, esenţa şi constituţia sa diferă absolut de modurile intuiţiei, iar principiul raţiunii, care este legea fiecărui obiect, îmbracă aici o formă foarte specială. Această nouă conştiinţă, un fel de cunoaştere de gradul al doilea, această transformare abstractă a fiecărui element intuitiv într-un concept non-intuitiv al raţiunii, este singura care îi dă omului chibzuinţă (*Besonnenheit*) care deosebeşte atât de profund inteligenţa lui de aceea a animalelor şi care îi face comportamentul atât de diferit de

viaţa fraţilor săi lipsiţi de raţiune. El îi depăşeşte de asemenea cu mult prin puterea şi capacitatea sa, de a suporta. Animalele nu trăiesc decât în prezent, omul însă trăieşte şi în viitor, şi în trecut; ele nu satisfac decât nevoile momentane, omul le intuieşte şi pe cele care încă nu există şi le asigură realizarea printr-o mulţime de măsuri ingenioase într-o vreme când el poate nu va mai exista. În timp ce ele sunt dominate în mod absolut de impresia de moment, omul poate, graţie noţiunilor abstracte, să se elibereze de prezent în acţiunile pe care le întreprinde. De aceea, îl vedem întocmind şi excutând planuri concepute dinainte, acţionând în baza anumitor maxime, fără să ţină seama de împrejurările accidentale şi nici de influenţele din jurul său; el poate, cu cel mai desăvârşit calm, să ia măsuri de prevedere cu privire la moartea sa; el are o atât de mare capacitate de disimulare încât poate deveni impenetrabil şi poate să-şi ducă secretul în mormânt; el are, în sfârşit, puterea de a alege realmente între diversele motivaţii, căci numai *in abstracto* pot fi prezente împreună mai multe motivaţii în conştiinţă, apărând prin comparaţie ca exclusive unele faţă de altele şi dând astfel măsura acţiunii lor asupra voinţei, după care, motivaţia cea mai puternică se impune; ea devine decizia gândită a voinţei, căreia îi conferă astfel caracterul său esenţial. Animalul, dimpotrivă, nu este condus decât de impresia de moment; numai teama de o pedeapsă instantanee îi poate stăvili poftele, iar această teamă, transformându-se în obişnuinţă, îi determinăm curând actele; în aceasta constă întreaga artă a dresajului. Animalul simte şi percepe, omul gândeşte şi ştie; iar amândoi *vor.* Animalul îşi face cunoscute senzaţiile şi dispoziţia în care se află prin mişcări şi ţipete; omul îşi dezvăluie sau ascunde altuia gândurile cu ajutorul vorbirii. Vorbirea este primul produs şi instrumentul necesar al raţiunii sale; de aceea în limba greacă şi în limba latină acelaşi cuvânt înseamnă, totodată, şi raţiune şi vorbire: ó λόγος *il discorso*. În limba germană, *Verminft* vine din *vernehmen* (a înţelege), care nu este sinonim cu *horen* (a auzi), ci înseamnă înţelegerea ideilor exprimate prin

cuvinte. Numai datorită vorbirii raţiunea poate realiza cele mai mari efecte ale sale, de exemplu acţiunea comună a mai multor indivizi, armonizarea eforturilor a mii de oameni într-un proiect stabilit dinainte, civilizaţia, statul: apoi, pe de altă parte, ştiinţa, păstrarea experienţei trecutului, gruparea elementelor comune într-un concept unic, transmiterea adevărului, propagarea erorii, reflecţia şi creaţia artistică, dogmele religioase şi superstiţiile. Animalul nu are ideea morţii decât în moartea însăşi; omul merge cu fiecare zi spre ea pe deplin conştient şi această conştiinţă răspândeşte asupra vieţii o undă de melancolică gravitate, chiar şi la cel care încă nu a înţeles că ea este formată dintr-o succesiune de pieiri. Această cunoaştere dinainte a morţii este principiul filosofilor şi al religiilor; totuşi, nu s-ar putea spune dacă ele au realizat vreodată lucrul care are cel mai mare preţ în comportamentul uman, bunătatea dezinteresată şi nobleţea inimii. Fructele lor cele mai evidente sunt, din punct de vedere filosofic, concepţiile lor cele mai stranii şi cele mai hazardate, iar din punct de vedere religios, riturile cele mai crude şi cele mai monstruoase în diferite culte.

Toate timpurile şi toate ţările sunt unanime în a recunoaşte că toate aceste manifestări ale spiritului, oricât de variate ar fi ele, provin dintr-un principiu comun, din această facultate esenţială care îl distinge pe om de animal, numită raţiune, (ο λογοσ το λογιοτιχον, το λογιμον) sau *ratio*. Toţi oamenii ştiu să recunoască manifestările raţiunii şi, când aceasta intră în conflict cu altele, să discearnă elementul raţional de cel iraţional; ei ştiu, de asemenea, ceea ce nu trebuie să aşteptăm nici chiar de la animalul cel mai inteligent, dar care este tot lipsit de această facultate.

Filosofii din toate timpurile împărtăşesc ideea că raţiunea este o facultate de cunoaştere generală şi, în plus, ei pun în lumină unele dintre manifestările ei cele mai importante, de exemplu stăpânirea exercitată de om asupra sentimentelor şi pasiunilor sale, puterea de a judeca şi de a stabili principii universale, anterioare oricărei

experienţe etc. Totuşi, toate teoriile lor asupra esenţei însăşi a raţiunii sunt nehotărâte, defectuos tratate, difuze, fără unitate şi fără convergenţă; ele evidenţiază când o funcţie, când alta, ajungând astfel să se contrazică. Această confuzie este agravată şi mai mult prin opoziţia primordială pe care mulţi o stabilesc între raţiune şi revelaţie, opoziţie absolut străină filosofiei. Este ciudat că până acum niciun filosof nu a ştiut să explice printr-o funcţie simplă şi uşor de recunoscut aceste manifestări multiple ale raţiunii; această funcţie, care s-ar regăsi în toate celelalte şi ar servi la explicarea lor, ar constitui cu adevărat esenţa intimă a raţiunii. Înţeleptul Locke (în al său *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea II, cap. XI, §10 şi §11) semnalează foarte clar existenţa unor noţiuni abstracte şi generale la om ca trăsătură care îl deosebeşte de animal; Leibniz (în *Noi eseuri asupra intelectului omenesc*, Cartea II, cap. XI, §10 şi §11) subscrie la această opinie pe care o reproduce ca fiind a sa. Dar când Locke (în Cartea IV, cap. XVII, §2 şi §3) dă adevărata teorie a raţiunii, pierzând complet din vedere acest caracter esenţial, el se pierde într-o înşiruire vagă, nesigură şi incompletă a manifestărilor derivate şi parţiale ale raţiunii; iar Leibniz. în partea lucrării sale care corespunde celei lui Locke, nu face decât să contribuie la sporirea confuziei şi a lipsei de claritate. Kant, aşa cum am arătat pe larg în *Apendicele* care îi este consacrat, a complicat şi a falsificat şi mai mult adevărata noţiune a esenţei raţiunii. Dar dacă cineva vrea să-şi dea osteneala să parcurgă, în legătură cu această chestiune, numeroasele scrieri apărute de la Kant încoace, va vedea că, dacă greşelile conducătorilor constituie ruina statelor, erorile marilor spirite îşi extind influenţa lor funestă asupra multor generaţii, asupra a secole întregi; se pare că în timp, crescând şi devenind mai numeroase, ele dau naştere unor veritabili monştri intelectuali; căci, după spusele lui Berkeley, „atât de puţini oameni ştiu să gândească, şi totuşi toţi ţin să aibă păreri“[12] [*Three dialogues between*

[12] Few men think, yet all will have opinions.

Hylas and Philonous, 2, London, 1784, I, pag. 160].

Intelectul, aşa cum am văzut, nu are decât o funcţie proprie: cunoaşterea imediată a raportului cauză-efect, iar intuiţia lumii reale, ca şi prevederea, perspicacitatea, facultatea de invenţie nu sunt evident decât forme variate ale acestei funcţii primordiale. Or, la fel stau lucrurile şi cu raţiunea, ea neavând decât o singură funcţie esenţială, şi anume formarea conceptelor; din această sursă unică izvorăsc toate fenomenele pe care le-am enumerat mai sus şi care deosebesc viaţa umană de viaţa animalică; discernământul, stabilit dintotdeauna şi peste tot, între ceea ce este raţional şi ceea ce nu este, îşi are baza în prezenţa sau absenţa acestui act primordial.[13]

[13] Comparaţi cu acest paragraf 26 şi 27 din disertaţia *Despre principiul raţiunii suficiente*. (n.a.)

§9

Conceptele formează o clasă specială de reprezentări, total distincte de reprezentările intuitive despre care a fost vorba până acum, căci ele nu există decât în spiritul uman. De aeeea este imposibil să ajungem la o cunoaştere intuitivă şi absolut evidentă a naturii lor care le este proprie; ideea pe care ne-o putem face despre ele este ea însăşi abstractă şi discursivă. Ar fi deci absurd să cerem o demonstraţie experimentală a lor, dar prin experienţă înţelegem lumea exterioară şi reală, care nu este decât reprezentare intuitivă; este imposibil ca aceste noţiuni să fie prezentate ochilor sau imaginaţiei, ca şi cum ar fi vorba despre percepţiile prin simţuri. Ele sunt concepute, şi nu percepute, şi numai efectele lor pot intra sub incidenţa experienţei; vorbirea, de exemplu, comportarea gândită şi ordonată, în sfârşit ştiinţa, cu toate rezultatele acestei activităţi superioare. Vorbirea, ca obiect al experienţei exterioare, nu este. la drept vorbind, decât un telegraf foarte perfecţionat, care transmite cu o rapiditate şi o fineţe infinite semnale convenţionale. Dar care este valoarea exactă a acestor semnale? Şi cum reuşim să le interpretăm? Traducem oare instantaneu în imagine vorbele interlocutorului, imagini care se succed în imaginaţie cu viteza fulgerului, care e înlănţuie, se transformă şi capătă culori diferite, pe măsură ce cuvintele cu flexiunile lor gramaticale ajung în gândire? Dar atunci ce învolburare ar fi în capul nostru la ascultarea unui discurs sau la citirea unei cărţi! În realitate, lucrurile nu se petrec astfel; sensul cuvintelor este imediat şi exact înţeles fără ca aceste apariţii de imagini să se producă de obicei în imaginaţie. În cazul de faţă raţiunea vorbeşte raţiunii, fără a ieşi niciodată din domeniul care este al său. Ceea ce transmite şi primeşte sunt întotdeauna noţiuni abstarcte,

reprezentări non-intuitive; acestea sunt odată pentru totdeauna, într-un număr destul de mic de altfel; şi ele se pot aplica apoi nenumăratelor obiecte ale lumii reale pe care le cuprind şi le reprezintă. Astfel se explică faptul că animalul nu este capabil nici să vorbească, nici să înţeleagă, deşi posedă ca şi noi organele vorbirii şi reprezentările intuitive; tocmai pentru că desemnează această clasă deosebită de reprezentări corespunzând raţiunii în subiect, cuvintele sunt semnificative şi de neînţeles pentru animal. Astfel, vorbirea, ca orice alt fenomen care ţine de raţiune, şi în general orice caracteristică ce deosebeşte omul de animal, trebuie să fie raportate la această simplă şi unică origine, conceptele, care nu trebuie confundate cu reprezentările individuale în timp şi spaţiu; aici e vorba nu de reprezentări intuitive, ci de reprezentări abstracte şi generale. Numai în unele cazuri izolate trecem de la concept la intuiţie; creăm atunci imagini destinate să servească drept simboluri conceptelor, cărora de altfel nu le corespund niciodată exact. Am studiat în amănunt aceste feluri de reprezentări în disertaţia *Despre principiul raţiunii suficiente*, §28; nu trebuie să mai repet ce am spus; se poate compara cu expunerea mea ceea ce a scris Hume pe aceeaşi temă în al doisprezecelea dintre *Eseuri filosofice* (pag. 244), şi Herder în a sa *Metacritică* (lucrare destul de mediocră de altfel) (partea I, pag. 274). Ideea platoniciană, născută din contopirea imaginaţiei cu raţiunea, este studiată cu precădere în *Cartea a treia* a lucrării de faţă.

Conceptele, deşi radical distincte de reprezentările intuitive, au totuşi cu acestea un raport necesar, fără de care nu ar exista; acest raport constituie deci întreaga lor esenţă şi realitate. Reflexia nu ar putea fi decât o imitaţie, o reproducere a lumii intuiţiei, deşi este o imitaţie de o natură foarte specială şi complet diferită de original în ce priveşte materia din care este formată. De aceea putem spune cu foarte mare precizie că conceptele sunt reprezentări ale reprezentărilor. La fel stau lucrurile şi cu principiul raţiunii, care îmbracă aici un caracter cu totul

special. Am văzut că forma sub care el determină o întreagă clasă de reprezentări constituie şi rezumă, ca să spunem aşa, întreaga esenţă a acestei clase din punct de vedere reprezentativ; timpul, de exemplu, este în totalitatea sa în succesiune, spaţiul în poziţie, materia în cauzalitate. La fel, întreaga esenţă a conceptelor care formează clasa reprezentărilor abstracte constă numai şi numai în relaţia principiului raţiunii pe care. ele o pun în evidenţă; şi cum această relaţie este ceea ce constituie însuşi principiul cunoaşterii, reprezentarea abstractă are astfel ca esenţă raportul care există între ea şi o altă reprezentare; aceasta îi serveşte drept principiu de cunoaştere; dar cea din urmă poate de asemenea să fie un concept, adică o reprezentare abstractă, şi să aibă la rândul ei un principiu de cunoaştere de aceeaşi natură. Totuşi, regresiunea nu poate continua la nesfârşit; apare un moment în care seria principiilor cunoaşterii trebuie să ajungă la un concept care îşi are baza în cunoaşterea intuitivă, căci lumea refelexiei se sprijină pe aceea a intuiţiei, din care îşi extrage intelegibilitatea. Clasa reprezentărilor abstracte se distinge de aceea a reprezentărilor intuitive prin următoarea caracteristică: în ultimele, principiul raţiunii nu cere niciodată decât o relaţie între o reprezentare şi o alta din aceeaşi clasă; în primele, el reclamă în definitiv, un raport al conceptului cu o reprezentare din altă clasă.

Termenul de *abstractă* a fost ales preferenţial pentru a desemna aceste noţiuni, care, după cele spuse mai sus, nu au o legătură directă, ci prin intermediul unui sau mai multor alte concepte, cu cunoaşterea intuitivă: am numit, dimpotrivă, *concretă* pe cele care derivă imediat din intuiţie. Această din urmă denumire este destul de nepotrivită pentru noţiunile cărora îi este aplicată; acestea, într-adevăr, sunt tot reprezentări abstracte, şi nu intuitive. Această terminologie a fost adoptată atunci când încă nu există decât o imagine foarte vagă a diferenţei pe care ea avea să o consfinţească. O putem totuşi păstra, ţinând seama de observaţia precedentă. Pot fi citate ca exemple

de *abstractă*, în adevăratul sens al cuvântului, aparţinând primei categorii conceptele de raport, virtute, examinare, început etc; iar ca exemplu de noţiuni din a doua categorie, impropriu numite *concretă*, ideile de om, piatră, cal etc. Dacă metafora nu ar fi puţin cam riscantă, şi prin urmare uşor ridicolă, am putea, cu suficientă exactitate, să comparăm *concreta* cu parterul, iar *abstracta* cu etajele superioare ale edificiului reflecţiei[14].

Acesta nu este deloc, cum se spunea prea adesea, un caracter esenţial, ci doar o proprietate secundară şi derivată a conceptului de a cuprinde un mare număr de reprezentări, sau intuitive, sau abstracte, al căror principiu de cunoaştere este şi care sunt gândite în acelaşi timp cu el. Această proprietate, deşi există virtual întotdeauna în concept, nu se găseşte în mod necesar în el şi în realitate; ea se sprijină pe faptul că conceptul este reprezentarea unei reprezentări şi îşi datorează întreaga valoare raportului pe care el îl are cu această altă reprezentare; totuşi conceptul nu se confundă cu ea, căci ea aparţine cel mai adesea unei cu totul alte clase, intuiţiei, de exemplu; ea este supusă, în această calitate, determinărilor timpului, spaţiului şi multor altora care nu fac parte din concept; rezultă că reprezentări diverse care nu prezintă decât deosebiri superficiale pot fi gândite sau subsumate sub acelaşi concept. Dar această proprietate pe care o are conceptul de a fi valabil pentru mai multe obiecte nu îi este esenţială, ci este pur accidentală. Pot deci exista noţiuni în care să fie gândit un singur lucru real; totuşi, ele nu sunt mai puţin abstracte şi generale din această cauză şi nu sunt nicidecum reprezentări particulare şi intuitive.

Aşa este, de exemplu, ideea pe care ne-o facem despre un oraş când nu-l cunoaştem decât prin intermediul geografiei; nu concepem atunci, la drept vorbind, decât un singur oraş, dar noţiunea pe care ne-o formăm s-ar putea potrivi unui mare număr de alte ordine, diferite din multe puncte de vedere. Astfel, o idee este generală nu pentru că

[14] Vezi capitolele V și VI din *Suplimente*. (n.a)

este extrasă din mai multe obiecte, ci, dimpotrivă, pentru că generalitatea, în virtutea căreia ea nu determină nimic particular, îi este inerentă la fel ca oricărei alte reprezentări abstracte a raţiunii. Tocmai de aceea, susţin eu, mai multe lucruri pot fi gândite în acelaşi concept.

Din aceste consideraţii rezultă că orice concept, fiind o reprezentare abstractă şi nu intuitivă, prin urmare întotdeauna incomplet determinată, posedă, cum se spune, o extensie sau sferă de aplicare, şi aceasta chiar şi în cazul în care nu există decât un singur obiect real care corespunde acestui concept. Or, sfera fiecărui concept are întotdeauna ceva comun cu aceea a altuia; cu alte cuvinte, gândim. cu ajutorul acestui concept, o parte din ceea ce este gândit cu ajutorul celui de al doilea, şi reciproc; totuşi, atunci când cele două concepte diferă în mod real, fiecare, sau cel puţin unul dintre ele. trebuie să cuprindă vreun element necuprins în celălalt; acesta este raportul dintre subiect şi predicat. A recunoaşte acest raport înseamnă a judeca. Una dintre ideile cele mai ingenioase care au apărut a fost de a reprezenta cu ajutorul figurilor geometrice această extensie a conceptelor. Gottfried Ploucquet a fost primul care a avut acesta idee; el a folosit, în acest scop, pătrate. Lambert, care i-a urmat, se servea şi de simple linii suprapuse; Euler a adus procedeul la perfecţiune folosind cercuri. Nu aş putea spune care este ideea de bază a acestei analogii atât de exacte între raporturile dintre concepte şi cele dintre figurile geometrice. Nu este mai puţin adevărat că pentru logică este un preţios avantaj să poată astfel reprezenta grafic relaţiile conceptelor între ele, chiar şi din punctul de vedere al posibilităţii lor, adică a priori.

Iată aceste figuri:

1. Sferele a două concepte sunt riguros egale; astfel este, de exemplu, noţiunea de necesitate şi cea a raportului dintre principiu şi consecinţă, sau ideea de rumegătoare sau aceea de animale cu copitele despicate, aceea de vertebrat şi de animal cu sânge roşu (acest exemplu ar

putea fi contestat din cauza anelidelor); toate acestea sunt noţiuni convertibile. În acest caz ele sunt reprezentate printr-un cerc unic care simbolizează indiferent pe care.

2. Sfera unui concept o cuprinde în întregime pe aceea a unui alt concept.

3. O sferă cuprinde două sau mai multe altele care se exclud una pe alta, dar continuând să facă parte fiecare din sfera mare.

4. Două sfere conţin fiecare câte o parte una din cealaltă.

5. Două sfere sunt închise într-o a treia fără a o ocupa în întregime.

Acestui ultim caz îi aparţin conceptele ale căror sfere nu comunică direct, dar pe care un al treilea concept mai larg le cuprinde în graniţele sale.

Diversele combinaţii posibile de concepte se încadrează în cazurile precedente, de unde putem deduce întreaga teorie a judecăţilor: conversie, contrapunere, reciprocitate, disjuncţie (aceasta din urmă după figura nr. 3); de asemenea, putem deduce caracteristicele judecăţilor, pe care Kant şi-a bazat pretinsele sale categorii ale intelectului. Trebuie totuşi să facem o excepţie pentru forma ipotetică, care nu este o simplă combinaţie de concepte, ci o sinteză de judecăţi; trebuie, de asemenea, să lăsăm la o parte modalitatea, care va fi tratată în mod special în *Apendice*, precum şi toate caracterişticele care au servit ca bază categoriilor kantiene.

O ultimă remarcă de făcut în privinţa diverselor combinaţii de concepte despre care tocmai am vorbit este aceea că ele se pot uni şi între ele, de exemplu figura a patra cu figura a doua. Când o sferă care cuprinde o alta, fie în întregime, fie doar în parte, este la rândul său conţinută în întregime într-o a treia, această combinaţie reprezintă silogismul primei figuri, sinteză de judecăţi care

permite să se afirme ca o noţiune în totalitate sau în parte într-o a doua este conţinută şi într-o a treia, în care se află ea însăşi cuprinsă. Şi la fel dacă silogismul dă o concluzie negativă; singurul mod de a reprezenta acest lucru este să ne imaginăm două sfere dintre care una o conţine pe cealaltă, excluse amândouă dintr-o a treia. Când un mare număr de sfere se îngrămădesc astfel unele de altele, se obţin lungile serii de silogisme.

Acest schematism al conceptelor a fost deja destul de acceptabil expus în mai multe tratate pentru a servi drept baza teoriei judecăţilor şi silogisticii întregi; astfel învăţarea este simplificată şi uşurată. Toate regulile, într-adevăr, pot, prin acest procedeu, să fie înţelese, deduse şi legate de principiul lor. Totuşi, nu este necesar să ne încărcăm memoria cu această mulţime de precepte, căci dacă logica prezintă un interes speculativ pentru filosofie, ea este lipsită de utilitate practică. Se poate spune, este adevărat, că logica joacă, în ce priveşte raţionamentul, rolul sunetelor joase continui din muzică sau, dacă vorbim mai puţin exact, rolul eticii în raport cu virtutea sau cel al esteticii în raport cu arta. Trebuie, de altfel, să recunoaştem că studiul ştiinţei frumosului nu a produs încă nici măcar un singur artist şi nici studiul moralei un om cinstit. Oare nu se compunea muzica frumoasă şi bună cu mult înainte de Rameau? Nu este necesar să cunoaştem foarte bine ştiinţa acompaniamentului pentru a recunoaşte disonanţele; şi nici nu este nevoie să cunoaştem logica pentru a nu ne lăsa înşelaţi de paralogisme. Trebuie să recunoaştem totuşi că regulile armoniei sunt indispensabile dacă nu aprecierii, cel puţin compunerii unei opere muzicale; estetica şi etica însăşi pot şi ele, deşi într-o mai mică măsură, să aibă un interes practic, cu un caracter, e adevărat, mai ales negativ, nu trebuie deci să le negăm în întregime utilitatea. Nu am putea spune acelaşi lucru despre logică. Ea nu este, într-adevăr, decât forma abstractă a unei ştiinţe pe care oricine o posedă în stare concretă, de aceea, nu este deloc nevoie să invocăm legile logicii fie pentru a evita un paralogism, fie pentru a face un raţionament bun; cel mai

mare logician din lume le neglijează complet atunci când raţionează cu adevărat. Cauza acestei situaţii este uşor de priceput; orice ştiinţa constă într-un sistem de adevăruri generale şi, prin urmare, abstracte, într-un ansamblu de legi şi reguli privind o specie determinată de obiecte. Fiecare fapt particular din această categorie care se prezintă se explică tot prin aceste noţiuni generale, a căror valoare a fost recunoscută o dată pentru totdeauna; este mult mai uşor, într-adevăr, să se aplice astfel o regulă comună tuturor cazurilor, decât să fie studiat unul singur, în mod izolat, pentru a-i găsi originea; ideea abstractă generală, odată dobândită este mult mai abordabilă decât studiul empiric al unui fenomen particular. În ce priveşte logica, este exact invers. Ea este ştiinţa generală a procedeelor raţiunii, analizate de raţiunea însăşi şi ridicate la rangul de precepte în urma unei abstractizări operate asupra gândirii. Dar ea posedă în mod necesar şi absolut; ea nu se va îndepărta deci niciodată de ele, deoarece ar rămâne singură. Este deci mai uşor şi mai sigur să fie lăsată, în fiecare caz, să acţioneze după propria sa esenţă decât să i se impună, sub forma unei legi străine şi venite din afară, o ştiinţă derivată tocmai din studiul procedeelor care îi sunt naturale. Aceasta, spun, este mai uşor; căci dacă, în celelalte ştiinţe, analizarea regulii generale este mai simplă decât examinarea unui caz particular şi izolat, în privinţa raţionamentului se întâmplă tocmai contrariul, procedeul pe care îl aplică raţiunea, parcă fără voia ei, în fiecare împrejurare dată, este o operaţie mai uşoară decât concepţia legii care a fost dedusă din ea, deoarece ceea ce raţionează în noi este însăşi raţiunea. Această raţionare cu totul spontană este de asemenea mai sigură; eroarea, întra-adevăr, poate adesea să se introducă în teoriile sau în aplicaţiile ştiinţei abstracte; dar nu există operaţii primordiale ale raţiunii care să se efectueze vreodată contrar esenţei sale şi legilor sale. De aici această consecinţă destul de stranie că fără celelalte ştiinţe, regula generală este aceea care confirmă adevărul cazului particular; în logică, dimpotrivă, cazul particular este cel

care verifică întotdeauna regula; chiar şi cel mai abil logician, dacă observă, într-un caz dat, un dezacord între concluzie şi enunţul regulii, va suspecta mai degrabă exactitatea acesteia din urmă decât adevărul celei dintâi.

Dacă i-am atribui logicii o eficacitate reală, ar însemna că vrem sa deducem cu greutate din principii generale ceea ce se cunoaşte în orice împrejurare cu o certitudine imediată; ca şi cum. pentru a executa o mişcare, am socoti că este necesar să consultăm mecanica, sau pentru a digera mai bine să consultăm fiziologia. A studia logica pe considerentul avantajelor sale practice, ar fi ca şi cum am vrea să-l învăţăm pe castor cum să-şi construiască vizuina. Dar, deşi o asemenea ştiinţă este inutilă, ea nu trebuie mai puţin menţinută pentru interesul filosofic pe care îl prezintă şi în calitate de cunoaştere specială a esenţei şi a procesului raţiunii. Ea merită, ca studiu constituit regulamentar, ajunsă la rezultate certe şi definitive, să fie tratate pentru ea însăşi, ca o ştiinţă adevărată şi independentă de oricare alta; ea are chiar dreptul la un loc în învăţământul universitar.

Totuşi, ea nu îşi are întreaga valoare decât în raportul său cu ansamblul filosofiei, atunci când este legată de teoria cunoaşterii, mai ales a cunoaşterii abstracte şi raţionale. Nu este deci bine să fie expusă sub forma unei ştiinţe îndreptate în întregime spre practică; ea nu ar trebui să conţină numai regulile care conduc conversiunea propoziţiilor, deducând consecinţele din principii etc, ci ar trebui să tindă mai ales să explice natura raţiunii şi a conceptului şi să dezvolte mai ales principiul raţiunii privit ca lege a cunoaşterii. Logica nu este, la drept vorbind, decât o amplificare a acestei din urmă legi numai pentru cazul în care principiul care certifică adevărul judecăţilor nu este nici empiric, nici metafizic, ci pur logic sau metalogic. Ar fi deci necesar, alături de principiul raţiunii care conduce cunoaşterea, să enunţăm celelalte trei legi fundamentale ale gândirii, foarte asemănătoare acestui principiu şi care reglementează judecăţile unui adevăr metalogic; am avea astfel o tehnică completă a raţiunii. Teoria gândirii pure,

adică a judecăţii şi a silogismului, trebuie expusă, aşa cum am arătat, cu ajutorul unor figuri schematice care arată cum se combină sferele conceptelor; tocmai din această reprezentare grafică este bine să deducem pe cale constructivă toate regulile propoziţiilor şi ale silogismului. Nu există decât un caz în care logica poate fi pusă în discuţie, şi anume atunci când adversarul trebuie convins de sofisme voite, mai mult decât de paralogisme involuntare. Acestea îi pot fi desemnate atunci prin denumirea lor tehnică. Deşi în această expunere îndepărtăm orice preocupare practică în prezentarea acestei ştiinţe, privind-o numai în raportul său cu ansamblul filosofiei, din care ea nu este decât un capitol, nu ne gândim nicidecum să-i restrângem studierea mai mult decât se face în prezent; căci orice om, în zilele noastre, care nu vrea să fie lipsit de cunoştinţele cele mai importante şi considerat printre analfabeţi, printre spiritele inculte, trebuie să fi studiat filosofia speculativă.

Această necesitate se impune cu atât mai mult cu cât secolul nostru este un secol filosofic; nu vrem să spunem că el are o filosofie a lui, şi nici că un asemenea studiu este dominant; dar el este copt pentru filosofie, avid, prin urmare, să aibă una; acesta este însemnul unei culturi înalte, care marchează o treaptă deosebită pe scara civilizaţiei[15].

Oricât de slabă ar fi utilitatea logicii, nu putem totuşi să nu recunoaştem că ea a fost inventată în vederea unei aplicări practice. Iată cum concep eu originea ei. Plăcerea de a argumenta a devenit o adevărată manie la Eleaţi, la Megarici şi la Sofişti; iar discuţia se pierdea atunci aproape întotdeauna în confuzii fără sfârşit; trebuie deci să se fi simţit curând nevoia unor procedee metodice, din care trebuia formată o ştiinţă. Prima observaţie care a fost făcută, după toate aparenţele, a fost aceea că cele două părţi trebuie cel puţin să admită în comun vreo propoziţie, la care se făcea referire, în orice controversă referitoare la

[15] Vezi capitolele IX şi X din *Suplimente*. (n.a.)

problemele dezbătute. Metoda a trebuit deci să debuteze prin anunţarea formală a acestor propoziţii care erau universal recunoscute şi care au fost puse la începutul oricărei cercetări. La origine, aceste principii comune nu se refereau, fără îndoială, decât la obiectele studiului. Dar s-a observat curând că spiritul, în concluziile pe care el le trăgea din aceste premise admise în comun, se supunea anumitor legi formale, care erau acceptate întotdeauna, fără a exista vreo înţelegere prealabilă între părţi; era normal ca în ele să fie văzute procedeele esenţiale ale raţiunii, reprezentând latura formală a oricărei încercări ştiinţifice. Deşi aceste forme ale gândirii nu ofereau nicio posibilitate de a discuta despre îndoielile şi nici despre controversă, trebuie să fi apărut vreun pedant cu spirit sistematic care a găsit ingenios şi perfect ca metoda să traducă aceste reguli ale discuţiei şi aceste legi invariabile ale raţiunii în formule la fel de abstracte ca şi ele; ele au fost plasate la începutul studiului, alături de afirmaţiile comune pe tema obiectului în chestiune; ele au format un fel de cod al oricărei discuţii, la care trebuia să se facă referire în permanenţă şi care trebuie respectat.

Căutând astfel să ridice la rangul de legi conştiente şi să enunţe în mod expres regulile care fuseseră până atunci recunoscute într-un fel de acord tacit şi aplicate din instinct, se găsiră formulări mai mult sau mai puţin exacte ale principiilor logice, cum ar fi principiul contradicţiei, cel al raţiunii suficiente, cel al terţului exclus (*tertium non datur*), sau axioma: *dictum de omni et nullo* [afirmaţia (că ceea ce este valabil) despre tot (este valabil şi despre fiecare parte) şi (ceea ce nu e valabil) despre nimic (nu e valabil nici despre fiecare parte)]; apoi apărură regulile mai speciale ale silogismului, de exemplu aceasta: *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur a rationato ad rationem non valet consquentia* [din premise pur particulare sau pur negative nu rezultă nimic; rationamentul de la consecintă la temei nu este valabil] etc. Progresele în acest domeniu au fost destul de lente şi au cerut eforturi mari la Aristotel; ne putem da seama de acest

lucru după forma confuză şi încurcată sub care sunt exprimate adevărurile logice în unele dialoguri platoniciene; şi mai bine se vede acest lucru la *Sextus Empiricus*, care ne prezintă discuţiile Megaricilor despre legile cele mai simple şi cele mai elementare ale logicii şi dificultăţile pe care le întâmpinau pentru a le explica (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, cartea VIII, pag. 112 şi urm.)

Aristotel a adunat, a pus în ordine şi a corectat rezultatele deja obţinute şi a dus totul la un grad de perfecţiune incomparabil. Dacă avem în vedere cât de mult a contribuit progresul culturii greceşti la pregătirea şi la apariţia operei lui Aristotel, vom acorda puţin credit unor mărturii ale autorilor persani, citaţi de Jones care este foarte bine informat în privinţa lor; din textele invocate ar rezulta că Kallisthenes ar fi găsit la hinduşi o logică gata făcută şi i-ar fi trimis-o unchiului său Aristotel (*Asiatic researches* [Cercetări asiatice], vol. IV, pag. 163). Ne putem da seama cu cât entuziasm trebuie să fi fost primită această logică aristotelică, chiar aşa desfigurată de comentatorii arabi, în acea tristă epocă a evului mediu, cum a fost ea aşezată în chiar centrul ştiinţei de către doctorii scolastici, atât de avizi de dispute şi hrăniţi numai cu cuvinte şi formulări, lipsiţi de orice ştiinţă reală. Decăzută din demnitatea sa de la început, ea şi-a menţinut totuşi creditul până în zilele noastre, în calitate de ştiinţă independentă, de o mare valoare practică; chiar şi în vremurile noastre, filosofia kantiană, al cărei adevărat punct de plecare se află în logică; a trezit un interes nou şi meritat pentru acest studiu, în care căuta înainte de toate o teorie a esenţei raţiunii.

Se ştie că, pentru a opera o deducţie riguroasă, trebuie privit cu atenţie raportul care există între sferele conceptelor; când una dintre ele este conţinută în mod real într-o alta, şi aceasta la rândul ei într-o a treia, numai atunci se poate afirma că prima este în totalitate cuprinsă în cea de-a treia; arta de a convinge, dimpotrivă, se bazează pe o privire superficială asupra raporturilor mutuale ale conceptelor; în plus, acestea nu sunt definite

decât într-un sens favorabil scopului propus. Iată artificiul la care se recurge în mod obişnuit: când sfera conceptului pe care îl avem în vedere nu este cuprins decât în parte într-o a doua, şi tot parţial într-o alta cu totul diferită, ea este considerată ca fiind conţinută în totalitate sau în una sau în cealaltă, după cum cere interesul celui care vorbeşte. Vorbind despre pasiune, de exemplu, ideea poate fi, după voie, încadrată sau în conceptul de forţa cea mai puternică, de cel mai energic factor care există pe lume, sau, dimpotrivă, în conceptul de lipsă de raţiune, care el însuşi se află cuprins în cel de slăbiciune şi neputinţă. Folosind acelaşi procedeu, el poate fi aplicat fiecăruia dintre conceptele care apar în desfăşurarea ulterioară a discursului.

Aproape întotdeauna, în cuprinsul unui concept se află mai multe sfere ale altor idei dintre care fiecare conţine câte ceva din domeniul primului concept, dar cu o cuprindere proprie mult mai întinsă; se are grijă ca din aceasta să nu fie scoasă în evidenţă decât sfera în care se urmăreşte să fie cuprins primul concept, omiţând şi acuzând pe toate celelalte. Pe o asemenea eludare sunt fondate, la drept vorbind, toate artificiile de convingere şi sofismele cele mai subtile; în ce priveşte argumentele logice, precum [conform lui Eubulide] *mentiens* [mincinosul], *velatus* [voalatul], *cornutus* [încornoratul][16], acestea sunt prea exagerate pentru a putea avea vreo aplicaţie reală. Nu ştiu dacă vreodată până acum a fost raportată la această supremă condiţie de posibilitate întreaga artă a convingerii şi aceea a sofisticii, şi dacă a fost inclusă în natura specifică a conceptului, mod de cunoaştere propriu raţiunii. De aceea îmi propun, din moment ce tema pe care o discut mă determină la aceasta, să lămuresc această chestiune, oricât de uşoară ar părea ea, prin tabloul schematic alăturat; se va vedea astfel cum sferele conceptelor, pătrunzând una în cealaltă, permit să se treacă în mod arbitrar de la o noţiune oarecare la oricare

[16] Denumiri ale unor paradoxuri.

alta.

Nu aş vrea totuşi ca, pe baza acestei scheme, să se atribuie acestei mici explicaţii prezentate în trecere o importanţă mai mare decât are de fapt.

Am luat ca exemplu conceptul de călătorie. Sfera sa se extinde asupra aceleia a altor patru, oratorul putând insista asupra fiecăreia dintre ele după bunul său plac; acestea, la rândul lor, pătrund în altele, uneori în două sau trei în acelaşi timp, prin care cel care vorbeşte poate merge, ca şi cum ar avea altă cale, pentru a ajunge la final la bine sau la rău, după scopul pe care şi-l propune. Important este numai că, trecând de la o sferă la alta, să se pornească întotdeauna din centru (reprezentat de conceptul principal) spre periferie fără ca niciodată să se revină pe acelaşi drum. Această sofistică poate fi prezentată, ţinând seama de preferinţa auditoriului, fie într-un discurs continuu, fie în formele riguroase ale silogismului.

În realitate, majoritatea argumentărilor ştiinţifice şi mai ales filosofice nu sunt deloc altfel aranjate; cum ar fi fost altfel posibil ca, în toate veacurile, atâtea doctrine eronate să fie nu numai admise (căci eroarea ca atare are o altă origine), dar chiar şi instituite prin raţionament demonstrativ, doctrine care mai târziu au fost dovedite ca false, astfel sunt, de exemplu, filosofia leibnizo-wolfiană, astronomia lui Ptolomeu, chimia lui Stahl, teoria culorilor a lui Newton etc.[17]

[17] Vezi capitolul IX din *Suplimente*.(n.a.)

§10

Din toate aceste motive este din ce în ce mai important să se răspundă la următoarea întrebare: Cum se poate ajunge la certitudine şi cum să se stabilească judecăţi pe care să se bazeze cunoştinţa şi ştiinţa pe care le considerăm, după vorbire şi raţiune, ca fiind al treilea mare privilegiu pe care îl datorăm tot raţiunii?

În natura raţiunii este ceva feminin; ea nu dă decât atunci când a primit. Prin ea însăşi, ea nu conţine decât formele vide ale acţiunii sale. Astfel, nu există alte noţiuni raţionale perfect pure decât următoarele patru principii, cărora le-am acordat un adevăr metalogic: principiul identităţii, principiul contradicţiei, principiul terţului exclus şi principiul raţiunii suficiente. Într-adevăr, celelalte elemente ale logicii nu mai sunt deja noţiuni raţionale perfect pure, deoarece ele implică raporturile şi combinaţiile sferelor conceptelor; dar conceptele nu există decât după reprezentări intuitive; întreaga lor realitate derivă din raportul lor cu aceste reprezentări, pe care le presupun prin urmare. Totuşi, cum acest raport pe care îl au conceptele interesează mai puţin conţinutul determinat al conceptelor decât existenţa lor în general, logica, în ansamblul său. poate fi considerată ca ştiinţa raţiunii pure. În toate celelalte ştiinţe, raţiunea îşi dobândeşte conţinutul din reprezentările intuitive; în matematici îl ia din raporturile cunoscute intuitiv, înaintea oricărei alte experienţe a spaţiului şi timpului; în ştiinţele naturii pure, adică în ceea ce cunoaştem înainte de orice experienţă acumulată asupra mersului naturii, conţinutul ştiinţei provine din raţiunea pură, adică din cunoaşterea a priori a legii cauzalităţii şi a legăturii sale cu intuiţiile pure ale spaţiului şi timpului. În celelalte ştiinţe, tot ce nu este împrumutat de la precedentele aparţine experienţei. Cunoştinţă înseamnă, în general, a avea în minte, pentru a

le reproduce după bunul plac, astfel de judecăţi încât principiul raţiunii suficiente de cunoaştere al lor, cu alte cuvinte caracteristica după care sunt recunoscute ca adevărate, să se afle în afara lor. Astfel, numai cunoaşterea abstractă constituie cunoştinţa; condiţia cunoştinţei este deci raţiunea şi, judecând bine, nu putem spune despre animale că ştiu ceva, deşi au cunoaşterea intuitivă, şi într-o măsură corespunzătoare memorie şi imaginaţie, după cum o dovedesc visele lor. Noi spunem că au conştiinţă (*Bewußtsein*), al cărei concept - deşi cuvântul *conştiinţă* vine de la *ştiinţă* (*Wissen* - a şti) - se confundă deci cu cel de *reprezentare* în general, de orice natura ar fi aceasta. La fel, spunem că plantele au viaţă, dar că nu au conştiinţă. A şti înseamnă prin urmare a cunoaşte în mod abstract, înseamnă a fixa în concepte raţionale noţiuni care. în general, au fost dobândite pe o altă cale.

§11

Dacă aşa stau lucrurile, *sentimentul* se opune în mod natural *cunoştinţei*; conceptul pe care îl desemnează cuvântul sentiment are un conţinut absolut negativ. El vrea să spună pur şi simplu că În conştiinţă există ceva în prezent - ceea ce nu este niciun concept, nicio noţiune abstractă a raţiunii.

De altfel, poate există orice în conceptul de sentiment, a cărui întindere extrem de mare cuprinde cele mai eterogene lucruri. Nu s-ar înţelege de ce ele ţin de un acelaşi concept, dacă nu s-ar vedea că ele au în comun un punct de vedere negativ; *acestea nu sunt concepte abstracte*. Căci elementele cele mai diverse, şi chiar cele mai opuse, se află reunite în acest concept; de exemplu, sentimentul religios, sentimentul plăcerii, sentimentul corporal ca simţ tactil sau dureros, ca sentiment al culorilor, al sunetelor, al acordului şi dezacordului lor, sentiment de ură, de groază, de vanitate, de onoare, de ruşine, de dreptate, de nedreptate, sentiment al adevărului, sentiment estetic, sentiment de forţă, de slăbiciune, de sănătate, de prietenie, de dragoste etc., etc. Între ele nu există decât o legătură cu totul negativă; aceasta pentru că nu sunt noţiuni abstracte ale raţiunii; dar faptul este frapant mai ales atunci când sunt cuprinse în acest concept noţiunea intuitivă a priori a raporturilor spaţiului şi în special noţiunile pure ale intelectului şi când, vorbind despre o cunoaştere sau despre un adevăr, despre care nu avem decât o conştiinţă intuitivă, spunem că le simţim. Pentru mai multă limpezime, voi da câteva exemple luate din cărţi recente, pentru că ele sunt o dovadă frapantă în sprijinul explicaţiei mele. Îmi amintesc că am citit, în introducerea unei traduceri germane din Euclid, că începătorii trebuie lăsaţi să deseneze toate figurile, înainte de a le demonstra ceva, pentru că ei *simt astfel* adevărul

geometric, înainte de a-l cunoaşte perfect prin demonstraţie.

La fel. în *Critica doctrinei moravurilor* a lui Friedrich Schleiermacher, se vorbeşte despre sentimentul logic şi matematic la pag. 339 şi despre sentimentul identităţii sau diferenţei dintre două formulări la pag. 342. Mai mult, în *Istoria filosofiei* a lui Tennemann, se spune că „simţim foarte bine falsitatea sofismelor, fără a putea să le descoperim viciul de raţionament“ (vol. I, pag. 361). Trebuie să privim conceptul de sentiment din adevăratul său punct de vedere şi să nu omitem caracterul negativ, care este însăşi esenţa lui; altfel extensia nemăsurată a acestui concept, şi conţinutul său cu totul negativ, foarte îngust determinat şi foarte exclusiv, dă loc unei mulţimi de neînţelegeri şi de discuţii. Cum noi. germanii, avem un sinonim exact al cuvântului *Gefühl* (sentiment) în cuvântul *Empfindung* (senzaţie), ar fi bine să-l păstrăm pe acesta din urmă pentru senzaţiile corporale, considerate ca o formă inferioară a sentimentului. Originea acestui concept de sentiment, concept atât de disproporţionat în raport cu celelalte, este următoarea: toate conceptele, şi cuvintele nu desemnează altceva decât concepte, nu există decât pentru raţiune şi provin din ea. Cu ele nu ne situăm decât într-un punct de vedere unilateral. Dar din acest punct de vedere, tot ce este apropiat ni se pare a avea un sens şi a ne fi dat ca pozitiv; tot ceea ce se îndepărtează, dimpotrivă, ne pare confuz şi curând nu-l mai privim decât ca negativ. Astfel se explică faptul că fiecare naţiune le tratează pe celelalte drept „străine“; grecul vedea peste tot barbari; pentru englez, tot ce nu este englezesc este „continental“. Credinciosul îi numeşte pe ceilalţi oameni eretici sau păgâni, nobilul îi numeşte ţărănoi, studentul îi numeşte filistini etc. Raţiunea însăşi, oricât de straniu ar părea, este expusă acestei îngustimi, am putea spune chiar acestei grosolane şi orgolioase ignoranţe, atunci când se cuprinde întregul concept de sentiment, orice modificare a conştiinţei, care nu aparţine modului său de reprezentare, altfel spus care nu este un concept abstract. Până acum ea

a comis această greşeală, nedându-şi seama de ce se petrece, neanalizând propriile sale principii fundamentale, ea s-a înşelat asupra întinderii domeniului sau s-a expus din acest motiv la o mulţime de neînţelegeri, astfel încât s-a ajuns la crearea unei facultăţi speciale a sentimentului şi la construirea unor teorii pe această temă.

§12

Cunoştinţa, aşa cum am definit-o, opunând-o contrariului ei, conceptul de sentiment, este cunoaşterea abstractă, altfel spus cunoaşterea raţională. Dar cum raţiunea se mărgineşte întotdeauna să readucă în faţa cunoaşterii ceea ce a fost perceput de altă parte, ea nu lărgeşte propriu-zis cunoaşterea noastră, ci îi dă o altă formă, astfel, tot ceea ce era intuitiv, tot ceea ce era cunoscut *in concreto* este cunoscut ca abstract şi ca general. Acest lucru este mult mai important decât pare la prima vedere, judecând după această simplă expresie. Căci, pentru a păstra definitiv, pentru a comunica cunoaşterea, pentru a-i da o folosinţă sigură şi variată, ea trebuie să fie o ştiinţă, o cunoaştere abstractă. Cunoaşterea intuitivă nu este valabilă niciodată decât pentru un caz izolat, ea merge până la următorul cel mai apropiat şi se opreşte aici, pentru că senzitivitatea şi intelectul nu pot cuprinde cu adevărat decât un singur obiect o dată. Orice activitate, susţinută, complicată, metodică trebuie să se pornească de la principii, adică de la cunoştinţa abstractă, şi să fie condusă de ea. Astfel - pentru a lua un exemplu - cunoaşterea pe care o are intelectul în raporturile de la cauză la efect este mai perfecţionată, mai profundă, mai adevărată, decât aceea care poate fi avută gândindu-le *in abstracto*; numai intelectul singur cunoaşte prin intuiţie, în mod imediat şi perfect, modul de acţiune al unui scripete, al unei roţi dinţate, modul în care o boltă se sprijină pe ea însăşi etc. Dar din cauza acestui caracter particular de a înclina spre cunoaşterea intuitivă, pe care tocmai l-am arătat, de a fi valabilă numai pentru prezent. Simpla judecată nu este suficientă pentru a construi maşini sau clădiri; în ea trebuie introdusă raţiunea, trebuie puse concepte abstracte în locul intuiţiilor, conceptele abstracte fiind folosite pentru a conduce activitatea şi, dacă ele sunt

bune, va urma succesul. La fel, cunoaştem perfect prin intuiţia pură natura şi legile unei parabole, unei hiperbole, unei spirale; dar, pentru a da o aplicaţie sigură în realitate a acestui gen de cunoaştere, trebuie ca ea să devină o cunoaştere abstractă şi să-şi piardă orice caracter intuitiv, pentru a obţine în schimb întreaga certitudine şi întreaga precizie a cunoştinţei abstracte. Întregul calcul diferenţial nu face să crească cu nimic cunoaşterea noastră despre curbe; el nu conţine nimic mai mult decât ce era deja în intuiţia pură; dar el schimbă modul de cunoaştere şi transformă intuiţia în acea cunoaştere abstractă, care este atât de fecundă din punctul de vedere al aplicaţiei. Aici apare o particularitate a facultăţii noastre de a cunoaşte, care nu a putut fi distinsă până acum prea clar, având în vedere că deosebirea dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă nu era încă într-un mod perfect limpede. Trebuie să ţinem seama de faptul că raporturile spaţiului nu pot intra direct şi ca atare în cunoaşterea abstractă; aceasta nu-şi poate apropia decât mărimile temporale, adică numerele. Numai numerele pot fi exprimate în concepte abstracte, care le corespund exact, dar nu şi cantităţile în spaţiu. Conceptul de *mie* este tot atât de diferit de conceptul de *zece* pe cât două cantităţi de timp diferă între ele în intuiţie; gândind *mie,* ne gândim la multiplul determinat zece la care îl putem reduce, pentru a facilita intuiţia în timp; altfel spus, îl putem număra. Dar între conceptul de o leghe şi cel de un picior nu este nicio diferenţă precisă şi care să corespundă acestor două cantităţi, adică nu ne reprezentăm intuitiv şi pe unul şi pe celălalt şi dacă nu recurgem la numere. Ele nu oferă raţiunii noastre decât o noţiune de cantitate întinsă în spaţiu şi, pentru a le putea compara într-un mod suficient, trebuie să recurgem la intuiţia spaţiului, şi prin urmare să abandonăm terenul cunoaşterii abstracte, sau trebuie să gândim diferenţa în numere. Când deci vrem să avem o cunoaştere abstractă a noţiunilor spaţiului, ele trebuie mai întâi să fie traduse în relaţii de timp., adică în numere; iată de ce aritmelica şi nu geometria, este ştiinţa generală a

cantităţilor; şi pentru ca geometria să poată fi învăţată, pentru ca ea să fie exactă şi să devină aplicabilă în practică, ea trebuie să se traducă aritmetic. Putem gândi, chiar *in abstracto*, un raport al spaţiului, de exemplu: „sinus creşte proporţional cu unghiul“; dar dacă trebuie să indicăm mărimea acestui raport, atunci este necesar să se recurgă la numere. Ceea ce face ca matematicile să fie atât de dificile este necesitatea de a traduce spaţiul, cu cele trei dimensiuni ale sale, în noţiune, aceea a timpului, care nu are decât una, întotdeauna când vrem să cunoaştem în mod abstract (adică să ştim, şi nu numai să cunoaştem intuitiv) raporturi în spaţiu. Este suficient, pentru a ne convinge, să comparăm intuiţia culorilor cu calcularea lor prin analiză, sau tabelele de logaritmi ale funcţiilor trigonometrice cu aspectul intuitiv al raporturilor variabile între elementele triunghiului, pe care aceşti logaritmi le exprimă. Câte combinaţii imense de cifre, câte calcule obositoare n-au trebuit pentru a exprima *in abstracto* ceea ce intuiţia sesizează dintr-o dată, în întregime, şi cu cea mai mare exactitate, ca, de exemplu: „cosinusul descreşte pe măsură ce sinusul creşte; cosinusul unuia dintre unghiuri este sinusul celuilalt”; între cele două unghiuri există un raport invers de creştere şi descreştere etc.; cât, dacă pot spune aşa. nu s-a chinuit timpul, cu *unica* sa dimensiune, pentru a reuşi să dea cele trei dimensiuni ale spaţiului! Dar acest lucru este necesar, dacă voiam să avem, în interesul aplicaţiei, o reducere în concepte abstracte a raporturilor spaţiului! Era imposibil ca această reducere să se facă imediat; nu se putea ajunge la ea decât prin mijlocirea cantităţii proprii timpului, adică a numărului, singurul concept care poate fi făcut să intre direct în cunoaşterea abstractă. Un lucru foarte demn de remarcat este că pe cât spaţiul este apropiat intuiţiei şi, graţie celor trei dimensiuni ale sale, permite cuprinderea chiar şi a raporturilor complicate, pe atât el scapă cunoaşterii abstracte. Timpul, dimpotrivă, se reduce cu uşurinţă în concepte abstracte, dar se pretează foarte puţin intuiţiei; intuiţia noastră a numerelor în elementul lor esenţial, succesiunea pură,

independentă de spaţiu, merge abia până la zece; peste zece, nu mai avem decât concepte abstracte, cunoaşterea intuitivă a numerelor fiind imposibilă dincolo de zece, în schimb, atribuim fiecărui nume un număr şi fiecărui semn algebric o idee abstractă foarte precisă.

Să remarcăm aici că multe spirite nu sunt mulţumite complet decât în cunoaşterea intuitivă. Ceea ce caută ele este o reprezentare intuitivă a cauzelor existenţei în spaţiu şi a consecinţelor ei. O demonstraţie a lui Euclid sau soluţia aritmetică a unei probleme de geometrie în spaţiu îi lasă indiferenţi. Alte spirite, dimpotrivă, nu ţin decât la conceptele abstracte, utile pentru aplicaţie şi învăţare. Acestea au răbdarea şi memoria necesare pentru principiile abstracte, formulele, deducţiile înlănţuite în silogisme, pentru calcule, ale căror semne reprezintă abstracţiunile cele mai complicate. Acestea vor să ştie, celelalte vor să vadă; diferenţa este caracteristică.

Ceea ce constituie valoarea ştiinţei, a cunoaşterii abstracte, este faptul că este comunicabilă şi că poate fi păstrată, odată ce a fost fixată; numai astfel ea este, pentru practică, de o importanţă covârşitoare. Putem obţine, doar şi cu ajutorul intelectului o cunoaştere intuitivă imediată a raportului cauzal al modificărilor şi al mişcărilor corpurilor naturale şi să ne mulţumim cu atât; dar nu o putem comunica decât atunci când am fixat-o în concepte. Chiar şi pentru practică, cunoaşterea intuitivă este suficientă, când este aplicată de unul singur şi când este aplicată în timp ce este încă vie; dar ea nu mai este suficientă când este nevoie de ajutorul altcuiva pentru a o aplica sau când această aplicare nu se prezintă decât la anumite intervale şi prin urmare este necesar un plan determinat. De exemplu, un jucător de biliard priceput poate avea o cunoaştere perfectă a legilor ciocnirilor elastice ale corpurilor - cunoaştere dobândită numai cu ajutorul intelectului. Pentru intuiţia imediată, această cunoaştere îi este pe deplin suficientă. Însă numai savantul, care se ocupă de mecanică, are propriu-zis ştiinţa acestor legi. adică o cunoaştere *in abstracto*. Chiar şi pentru

construirea maşinilor omul se poate mulţumi cu simpla cunoaştere intuitivă a intelectului, când inventatorul maşinii o execută singur, cum s-a întâmplat adesea în cazul muncitorilor pricepuţi fără cultură ştiinţifică. Sau când trebuie folosiţi mai mulţi oameni ei trebuie să se acţioneze împreună şi în diferite momente pentru a executa o lucrare mecanică, o maşină, sau un edificiu, cel care o conduce trebuie să fi făcut dinainte un plan *in abstracto*; numai datorită raţiunii un asemenea ansamblu de activităţi este posibil. De remarcat faptul că acest prim mod de activitate, care constă în a executa singur o muncă neîntreruptă, poate fi împiedicat de cunoaşterea ştiinţifică, adică de folosirea raţiunii, a reflecţiei. Este ceea ce se întâmplă la biliard şi la scrimă; la fel stau lucrurile şi atunci când se cântă sau se acordează un instrument. În acest caz, cunoaşterea intuitivă trebuie să ghideze îndeaproape activitatea. În momentul în care îşi face apariţia reflecţia, aceasta o face să devină nesigură, împărţind atenţia şi tulburând individul. De aceea sălbaticii şi oamenii puţin cultivaţi, care nu au obişnuinţa gândirii, fac anumite exerciţii cu corpul, lupta cu animalele, lansează lăncile cu o siguranţă şi o rapiditate pe care europeanul cu judecată nu le-ar putea egala, pentru ca reflecţia să îl facă să ezite şi să temporizeze. El încearcă, de exemplu, să găsească punctul potrivit, momentul potrivit, în raport cu două extreme la fel de nepotrivite. Omul care trăieşte în natură le găseşte imediat, fără toate aceste tatonări ale reflecţiei. La fel, nu-mi foloseşte la nimic să ştiu să indic *in abstracto*, în grade şi minute, unghiul sub care trebuie să-mi mânuiesc briciul, dacă nu-l cunosc în mod intuitiv, adică dacă nu-l am în mână. Folosirea raţiunii este de asemenea nefastă pentru înţelegerea fizionomiei. Numai intelectul o poate sesiza imediat. Cum se spune, expresia, semnificaţia trăsăturilor nu pot fi decât *simţite* sau, cu alte cuvinte, nu poate fi redusă la concepte abstracte. Fiecare om are o ştiinţă imediată şi intuitivă a fizionomiei şi o patognomonică a sa; totuşi unii sesizează mai uşor decât alţii această *signatura*

rerum[18] [semnătură a lucrurilor]. Dar o cunoaştere *in abstracto* a fizionomiei nu poate nici constitui o ştiinţă, nici nu se poate învăţa ca atare; căci nuanţele sunt atât de subtile, încât conceptul nu poate coborî până la ele. De aceea între aceste nuanţe şi cunoştinţă abstractă este acelaşi raport ca acela între un mozaic şi un tablou de Van der Werft sau de Denner. Oricât de fin ar fi mozaicul, pietrele lui se disting cu mare claritate şi prin urmare nu poate exista o trecere de la o nuanţă la alta de culoare. La fel, degeaba am încerca să subîmpărţim la infinit conceptele; fixitatea lor şi claritatea graniţelor lor le fac incapabile să atingă finele modificări ale intuiţiei, şi acesta este punctul important în exemplul particular al fizionomiei.[19]

Această proprietate a conceptelor, care le face să semene cu pietrele unui mozaic, şi în virtutea căreia intuiţia rămâne întotdeauna asimptota lor, le împiedică de asemenea să producă ceva bun în domeniul artei. Dacă un cântăreţ sau un virtuoz ar vrea să-şi regleze execuţia unei piese muzicale prin reflecţie, ar fi pierdut. La fel stau lucrurile şi, în cazul compozitorului, al pictorului, al poetului. Conceptul este întotdeauna steril pentru artă; el poate cel mult să reglementeze tehnica; domeniul său este ştiinţa. În *Cartea a treia* a lucrării noastre vom aprofunda această chestiune şi vom arăta cum arta propriu-zisă provine din

[18] Titlul unei scrieri de Jacob Böhme, din 1622.

[19] Sunt, prin urmare, de părere că fizionomia nu poate merge prea departe dacă vrea să rămână sigură; ea trebuie să se mărginească să formuleze câteva reguli foarte generale, ca, de exemplu: numai în frunte şi în ochi stă inteligenţa; numai în gură şi în partea inferioară a feţei se citesc caracterul şi manifestările voinţei. Fruntea şi ochiul se explică unul pe celălalt; nu poate fi înţeles unul dacă nu este văzut şi celălalt. Nu există'geniu care să nu aibă o frunte înaltă, lată şi bombată cu nobleţe: dar reciproca este adesea neadevărată. Dintr-o fizionomie veselă poate fi dedusă o natură spirituală, cu atât mai multă siguranţă cu cât faţa este mai urâtă; la fel, dintr-o fizionomie care exprimă prostia, se va putea deduce cu atât mai multă siguranţă prostia, cu cât infăţişarea este mai frumoasă, pentru că frumuseţea, după cât este de corespunzătoare tipului uman, poartă deja în ea o expresie a limpezimii intelectuale; şi contrariul pentru urâţenie. (n.a.)

cunoaşterea intuitivă, şi niciodată din concept. În ceea ce priveşte comportarea şi farmecul manierelor, conceptul nu are, de asemenea, decât o valoare negativă, el poate reprima ieşirile grosolane ale egoismului şi ale bestialităţii; curtoazia este fericită ca realizare; dar tot ce atrage, tot ce place, tot ce seduce în aspectul exterior şi în modul de comportare, amabilitatea şi atitudinea prietenoasă, nu pot proveni din concept, ci dimpotrivă.

De îndată ce intenţia se lasă văzută, ea displace.

Orice disimulare este rodul reflecţiei; dar ea nu poate să dureze: *nemo potest personam diu ferre jictam* [*nemo enim potest personam diu ferre, ficta cito in naturam suam recidunt.* - „Fiindcă nimeni nu poate purta mult timp o mască; prefacătoria se reîntoarce repede la propria natură"], spune Seneca în tratatul său *De clementia* [I, 1, 6], de cele mai multe ori, ea se trădează şi ratează ţinta. În marea concurenţă a vieţii, în care trebuie să iei decizii rapide, să acţionezi cu indiferenţă, să apuci prompt şi cu putere, raţiunea pură este necesară fără îndoială, dar ea poate strica totul, dacă ajunge să comande totul, adică dacă ea opreşte acţiunea intuitivă, spontană a judecăţii, care ne-ar face să găsim şi să adoptăm imediat soluţia cea bună, şi dacă ea conduce astfel la nehotărâre.

În sfârşit, virtutea şi sfinţenia nu derivă nici ele din reflecţie, ci din chiar adâncurile voinţei şi ale raporturilor sale cu cunoaşterea. Vom lămuri în altă parte această chestiune; vreau numai să remarc aici că dogmele care se referă la morală pot fi aceleaşi în raţiunea tuturor naţiunilor, dar că acţiunea diferă la fiecare, şi *vice versa,* ceea ce înseamnă că ea nu este condusă de concepte în ceea ce priveşte conţinutul ei moral. Dogmele preocupă raţiunea leneşă; iar acţiunea îşi urmează cursul fără a se ocupa de ele; ea nu se conduce după concepte abstracte, ci după maxime tacite, a căror expresie este omul întreg. De aceea, dogmele religioase ale popoarelor pot fi diferite; orice faptă bună nu este pentru ei mai puţin însoţită de o satisfacţie ascunsă, iar orice faptă rea, de o eternă remuşcare. Toate batjocurile lumii nu o vor zdruncina

niciodată pe prima; toate iertările acordate de duhovnici nu-i vor linişti niciodată pe cei din urmă. Totuşi nu trebuie să ascundem faptul că, în practică, intervenţia raţiunii nu este inutilă omului virtuos; dar raţiunea nu este sursa virtuţii; acţiunea sa este cu totul secundară; ea constă în a menţine hotărârile odată ce au fost luate, în a reaminti regulile de comportare, pentru a pune spiritul în gardă faţă de slăbiciunile de moment, şi în a da mai multă unitate vieţii. Rolul raţiunii este acelaşi şi în domeniul artei, unde ea nu este facultatea esenţială; ea se mărgineşte la a susţine execuţia, pentru că geniul nu veghează întotdeauna, iar opera sa trebuie totuşi să fie terminată în întregime şi să formeze un tot.[20]

[20] Conform cap. VII, vol. 2. (n.a.)

§13

Toate aceste consideraţii asupra utilităţii, ca şi asupra inconvenientelor folosirii raţiunii nu au alt scop decât acela de a demonstra limpede cum cunoştinţa abstractă, pură reflectare a reprezentării intuitive, şi bazându-se pe ea, nu se identifică cu ea într-atât încât să o poată înlocui. Ea chiar nici nu-i corespunde exact niciodată. De aceea, aşa după cum am văzut, foarte multe dintre acţiunile umane nu se realizează decât cu ajutorul raţiunii şi a reflecţiei; altele, dimpotrivă refuză folosirea acestor două facultăţi. Această imposibilitate de a reduce cunoaşterea intuitivă la cunoaşterea abstractă, în virtutea căreia se apropie totuşi una de alta, precum mozaicul de pictură, este fondul unui fenomen foarte demn de atenţie, care aparţine, ca şi raţiunea, exclusiv omului şi căruia i s-au încercat până acum numeroase explicaţii, dar totdeauna insuficiente; vreau să vorbesc despre râs. Nu ne putem abţine, din pricina acestei origini, să dăm aici câteva lămuriri, deşi acestea întârzie mersul nostru înainte, din nou. Râsul nu este niciodată altceva decât lipsa de potrivire - constatată brusc - dintre un concept şi obiectele reale pe care el le-a sugerat, în orice mod de a fi, iar râsul constă tocmai în exprimarea acestui contrast. El se produce adesea în momentul în care unul sau mai multe obiecte reale sunt gândite, sunt un acelaşi concept şi absorbite în identitatea lui şi când după aceea o deosebire totală în tot restul arată că acest concept nu li se potrivea decât dintr-un singur punct de vedere. De asemenea, râdem adesea când descoperim deodată o discordanţă frapantă între un obiect real unic şi conceptul sub care a fost subsumat pe bună dreptate, dar dintr-un singur punct de vedere. Cu cât subsumarea unor asemenea realităţi conceptului în discuţie este mai puternică, cu atât mai mare şi mai tranşant va fi contrastul cu el, şi pe de altă parte cu atât va fi mai

puternic efectul vizibil care va izbucni din această opoziţie. Râsul se produce deci întotdeauna ca urmare a unei subsumări paradoxale, şi în consecinţa neaşteptată, fie exprimată în cuvinte, fie în acţiune. Iată, pe scurt, adevărata poveste a râsului.

Nu mă voi opri aici pentru a spune anecdote în sprijinul teoriei mele; căci ea este atât de simplă şi atât de uşor de înţeles, încât nu are nevoie de aşa ceva, iar amintirile cititorului, în calitate de dovezi sau comentarii, ar avea exact aceeaşi valoare. Dar teoria afirmă şi dovedeşte în acelaşi timp diferenţa care trebuie stabilită între cele două feluri de râs. Mai întâi, această diferenţă reiese clar, într-adevăr, din sus-numita teorie; sau două ori mai multe obiecte reale, două ori mai multe reprezentări intuitive sunt date cunoaşterii şi sunt identificate de bună voie sub unul şi acelaşi concept care le cuprinde pe amândouă, această specie de comic numindu-se glumă; sau invers, conceptul există mai întâi în cunoaştere şi se merge de la el la realitate şi la modul nostru de a acţiona asupra ei, adică la practică, obiecte, care de altfel diferă profund unele de altele, şi totuşi cuprinse în acelaşi concept, sunt considerate şi tratate în acelaşi mod, până ce marea deosebire care există între ele apare dintr-o dată, spre surprinderea şi uimirea celui care acţionează; acest gen de comic este bufoneria. Prin urmare tot ce provoacă râsul este vorba de spirit sau un act de bufonerie, în funcţie de modalitatea folosită, nepotrivirea dintre obiecte şi concept sau *vice versa* primul caz este întotdeauna voit; cel de-al doilea - întotdeauna involuntar şi cerut de exterior. Răsturnarea vizibilă a unui punct de vedere şi deghizarea spiritului în bufonerie, aceasta este arta nebunului de la Curte sau a arlechinului. Amândoi au conştiinţa diversităţii obiectelor pe care le cuprind într-un acelaşi concept, cu o maliţiozitate ascunsă, după care resimt surpriza pe care au pregătit-o ei înşişi, la vederea diversităţii care li se arată în faţa ochilor. Din această scurtă, dar suficientă teorie a râsului rezultă că, lăsând la o parte categoria nebunilor de la Curte, spiritul se manifestă întotdeauana prin cuvinte, iar

extravaganţa, în cele mai dese cazuri, prin acţiuni - cu toate că ea se traduce şi prin cuvinte, atunci când se mărgineşte să anunţe o intenţie, fără a o executa, sau să formuleze o simplă judecată sau chiar o părere.

De bufonerie se leagă şi comicul pedant; acesta constă în a acorda puţină încredere propriului intelect, şi prin urmare a nu-i putea permite să distingă imediat ceea ce este adevărat într-un caz particular, în a-l plasa atunci sub tutela raţiunii şi în a se servi de aceasta în orice ocazie, adică pornind întotdeauna de la concepte generale, de la reguli sau de la maxime şi a se conforma cu exactitate lor în viaţă, în artă şi chiar în conduita morală. De aici, această atenţie a pedantului pentru formă, maniere, expresii şi cuvinte, care pentru el ţin locul realităţii, al lucrurilor. Atunci apare curând nepotrivirea dintre concept şi. realitate; atunci se vede că conceptul nu coboară niciodată până ia particular şi că generalitatea sa şi, în acelaşi timp. determinarea sa atât de precis nu-i permit să concorde cu finele nuanţe şi cu multiplele modificări ale realului. De aceea, pedantul, cu maximele lui generale, este aproape întotdeauna luat pe nepregătite în viaţă; el este imprudent, prost şi inutil. În artă, unde ideile generale nu-şi au locul, el produce opere defectuoase, fără viaţă, rigide şi afectate. Chiar şi în morală, în zadar se întocmeşte un proiect pentru a fi cinstit şi generos, căci acesta nu poate fi realizat cu maxime abstracte; în multe cazuri, natura însăşi a împrejurărilor, ale cărei nuanţe sunt infinite, cere ca omul, pentru a alege calea cea mai bună, să nu consulte în mod direct decât caracterul său, căci simpla aplicare a unor maxime abstracte, când dă rezultate false, pentru că aceste maxime nu se potrivesc decât pe jumătate, când este impracticabilă pentru că ele sunt străine caracterului individual al celui care acţionează şi caracterul nu se lasă niciodată înşelat în întregime; şi de aici, inconsecvenţe. I-am putea adresa însuşi lui Kant reproşul că a împins pedanteria până la morală, el care fundamentează valoarea morală a unei acţiuni pe faptul că ea provine din maxime abstracte ale raţiunii pure, fără să existe înclinaţie spre

alegerea de moment. Acest reproş se găseşte în conţinutul epigramei lui Schiller care se intitulează *Scrupule de conştiinţă*. Când, mai ales în politică, se vorbeşte despre doctrinari, teoreticieni, eruditi etc., despre pedanţi este vorba, adică oameni care cunosc bine lucrurile *in abstracto,* dar niciodată *in concreto*. Abstractizarea constă în a elimina detaliul particular, or, detaliul este esenţialul în practică.

Pentru a completa această teorie, trebuie să menţionăm şi „Jocul de cuvinte”, calamburul, care poate fi caracterizat prin echivoc, care nu serveşte decât pentru a exprima obscenitatea. Aşa cum gluma constă în a reuni două obiecte reale foarte diferite într-un acelaşi concept, calamburul constă în a confunda două concepte cu acelaşi cuvânt, graţie unei pure întâmplări. De aici rezultă acelaşi contrast, dar mai lipsit de strălucire şi mai superficial, pentru că el nu apare din natura lucrurilor, ci dintr-o simplă întâmplare de denominaţie. În cazul glumei, identitatea este în concept, iar diferenţa în lucruri; în cazul calamburului, diferenţa este în concepte, iar identitatea în sunetele cuvântului. Ar însemna să facem o comparaţie prea preţioasă dacă am demonstra că între calambur şi vorba de spirit există acelaşi raport ca între parabola conului superior, al cărui vârf este în jos, şi aceea a conului inferior. „Quiproquo”-ul este un calambur involuntar; el este faţă de acesta din urmă ceea ce este extravaganţă faţă de o vorbă de spirit strălucitoare. De aceea cei care sunt tari de ureche provoacă râsul, ca nebunii; iar comicii de joasă speţă se servesc adesea de ei, pe post de bufoni, pentru a excita râsul.

Nu am analizat aici râsul în latura sa psihologică. Pentru latura fizică, fac trimitere la ceea ce am spus în *Parerga* (vol. II, cap. VI, §96, pag. 134, ediţia I).

§14

După aceste diverse consideraţii care, vor face să fie mai bine înţelese diferenţa şi raportul, care există între modul de cunoaştere al raţiunii pure, ştiinţă şi concept, pe de o parte, şi cunoaşterea imediată, pe de altă parte, în intuiţia pur senzorială şi matematică, precum şi apercepţia prin judecată; după teoria episodică a sentimentului şi a râsului, la care am ajuns aproape în mod inevitabil, ca urmare a acestui minunat raport care există între toate modurile noastre de cunoaştere, revin la ştiinţă şi voi continua să o studiez, ca fiind cel de-al treilea privilegiu pe care raţiunea l-a dat omului, alături de vorbire şi comportarea conştientă. Consideraţiile de ordin general asupra ştiinţei, pe care le vom aborda, se vor referi, unele, la formă, altele la chiar fondul judecăţilor sale şi, în sfârşit, la substanţa sa.

Am văzut că - cu excepţia logicii pure - toate celelalte ştiinţe nu-şi au principiul în însăşi raţiunea, dar că, luate din alte părţi, sub formă de cunoaştere intuitivă, ele sunt aşezate în ea, unde îmbracă forma cu totul diferită a cunoştinţelor abstracte. Orice cunoştinţă, adică orice cunoaştere ridicată la rangul de noţiune abstractă, se află cu ştiinţa propriu-zisă într-un raport similar cu acela dintre parte şi întreg. Toată lumea ajunge, datorită practicii şi tot privind fenomene particulare, să cunoască multe lucruri; dar numai cel al cărui scop este de a cunoaşte *in abstracto* în oricare gen de obiecte, numai acesta căuta să ajungă la ştiinţă. Cu ajutorul conceptelor, el poate izola acest gen de obiecte; de aceea, la începutul oricărei ştiinţe, există un concept care detaşează o parte din ansamblul lucrurilor şi ne promite o cunoaştere a lor în ansamblu *in abstracto*; de exemplu noţiunea raporturilor spaţiului, sau a acţiunii reciproce a corpurilor anorganice, sau a naturii plantelor, animalelor, sau modificările speciei umane luate în

ansamblul său, formarea unei limbi etc. Dacă ştiinţa ar vrea să dobândească cunoaşterea obiectului său prin examinarea separat a tuturor lucrurilor cuprinse în concept, până a ajunge încet-încet să cunosc totul, trebuie să spunem că, mai întâi, nu există nicio memorie omenească în stare de aşa ceva, iar, apoi, nu putem fi niciodată siguri că totul a fost epuizat. De aceea, ea se foloseşte de acea proprietate a sferelor conceptelor, despre care an vorbit mai sus - care constă în a se putea reduce unele în altele, şi care se extinde înainte de toate asupra sferelor cele mai ridicate cuprinse în conceptul obiectului său. Odată determinate raporturile mutuale ale acestor sfere, toate elementele lor sunt, totodată, determinate, iar această determinare devine din ce în ce mai precisă, pe măsură ce ea degajă sfere de concepte din ce în ce mai restrânse. Numai astfel o ştiinţă poate cuprinde în totalitate obiectul său. Metoda pe care ea o foloseşte pentru a ajunge la cunoaştere, adică trecerea de la general la particular, o deosebeşte de cunoştinţa obişnuită; de aceea forma sistematică este un element indispensabil şi caracteristic al ştiinţei.

Înlănţuirea sferelor de concepte cele mai generale ale fiecărei ştiinţe, altfel spus cunoaşterea principiilor lor prime, este condiţia necesară pentru a le studia. Se poate coborî oricât de adânc în principiile particulare şi tot nu le vom spori profunzimea, ci numai extinderea cunoaştinţei sale. Numărul principiilor prime, cărora li se subordonează toate celelalte, este foarte diferit în funcţie de ştiinţă, astfel încât în unele domină cazurile de subordonare, iar în altele cele de coordonare; din acest punct de vedere, unele cer o mai mare putere de judecată, iar altele o memorie mai mare. Era un lucru deja cunoscut de către scolastici că nicio ştiinţă - orice concluzie cerând două premize - nu se poate naşte dintr-un principiu unic, care va fi foarte repede epuizat; trebuie mai multe, cel puţin două. Ştiineţele de clasificare, zoologia, botanica şi de asemenea fizica şi chimia, în măsura în care acestea din urmă raportează toate acţiunile anorganice la un număr restrâns de fapte

elementare, au cea mai mare cantitate de subordonări; istoria, dimpotrivă, nu are nici una, căci generalul, la ea, constă în consideraţii asupra perioadelor principale - consideraţii ale căror circumstanţe particulare nu le putem deduce; ele nu sunt subordonate decât în timp perioadelor principale; din punct de vedere al gândirii, ele sunt doar coordonate cu aceste perioade. De aceea istoria, la drept vorbind, este mai degrabă o *cunoştinţă* decât o *ştiinţă*. În matematică există - când urmăm procedeul lui Euclid - axiome, adică principii prime nedemonstrabile, cărora le sunt subordonate toate demonstraţiile, din aproape în aproape; dar acest procedeu nu este esenţial pentru geometrie, şi în realitate fiecare teoremă aduce o construcuţie nouă în spaţiu, care este independentă de precedentele şi care poate fi foarte bine admisă independent de acestea, prin ea însăşi, în pură intuiţie a spaţiului, unde construcţia cea mai complicată este în ea însăşi la fel de imediat evidentă ca şi axioma; dar despre această problemă vom vorbi puţin mai încolo. Până atunci, fiecare propoziţie matematică rămâne un adevăr general, care este valabil pentru un număr infinit de cazuri particulare, iar metoda principală a matematicilor este această înaintare graduală de la propoziţiile cele mai simple la cele mai complexe, care pot de altfel să se convertească unele în altele; şi astfel matematicile, privite din toate punctele de vedere, sunt o ştiinţă.

Perfecţiunea unei ştiinţe, ca ştiinţă, adică în ceea ce priveşte forma sa, constă în măsura în care principiile sunt cât mai subordonate şi cât mai puţin coordonate cu putinţă. Prin urmare, talentul ştiinţific în general, acesta este facultatea de a subordona sferele de concepte după categoria diferitelor lor determinări. Astfel - şi este ceea ce Platon recomandă atât de adesea - ştiinţa nu se compune dintr-o generalitate, sub care se întâlneşte imediat o infinitate de cazuri particulare doar juxtapuse; ea este o cunoaştere progresivă care merge de la general la particular, cu ajutorul unor concepte intermediare şi al unor diviziuni bazate pe determinări din ce în ce mai restrânse.

După Kant, ea răspunde astfel şi legii omogenităţii şi a specificaţiei. Dar, prin însuşi faptul că perfecţiunea ştiinţifică propriu-zisă rezultă de aici, este limpede că scopul ştiinţei nu este o mai mare certitudine; căci, chiar şi cea mai nesemnificativă dintre cunoştinţele particulare este singură. Adevăratul său scop este de a facilita cunoştinţa, impunându-i o formă şi prin aceasta crescându-i posibilitatea de a fi completă. De aici şi părerea curentă, dar eronată, caracterul ştiinţific al cunoaşterii constă într-o mai mare certitudine; de aici şi părerea, mai puţin falsă, care rezultă, că numai în ele rezidă certitudinea de nezdruncinat a oricărei cunoaşteri, ca urmare a completei lor aprioritǎţi. Fără îndoială că nu li se poate nega acest din urmă privilegiu; dar nu în aceasta constă caracterul ştiinţific, care nu este certitudinea, ci forma sistematică a cunoaşterii, care este o înaintare graduală de la general la particular. Acest curs al cunoaşterii, care este propriu ştiinţelor, şi care merge de la general la particular, are drept consecinţă faptul că cea mai mare parte dintre propoziţiile lor sunt derivate din principii admise anterior, adică se bazează pe dovezi. Tocmai de aici a apărut această veche greşeală că nimic nu este perfect adevărat decât ceea ce este dovedit şi ca orice adevăr-se sprijină pe o dovadă, când dimpotrivă, orice dovadă se sprijină pe adevăr nedemonstrat, care este fundamentul însuşi al dovezii, sau al dovezilor dovezii. Între un adevăr nedemonstrat şi un altul care se sprijină pe o dovadă există deci acelaşi raport ca între apa unui izvor şi apa dusă de un apeduct. Intuiţia, fie pură şi a priori ca în matematici, fie a posteriori ca în celelalte ştiinţe - este izvorul oricărui adevăr şi fundamentul oricărei ştiinţe. Trebuie exceptate numai logica, care se bazează pe cunoaşterea non-intuitivă, deşi imediată, pe care o dobândeşte raţiunea prin propriile sale legi. Nu judecăţile bazate pe dovezi, nici dovezile lor, ci judecăţile născute direct din intuiţie şi care se bazează pe aceasta sunt pentru ştiinţă ceea ce este soarele pentru lume. Ele sunt cele din care izvorăşte orice lumină, şi tot ce au luminat ele are capacitatea de a lumina la rândul său.

Punerea imediată pe seama intuiţiei a devărului acestor judecăţi, stabilirea înseşi bazelor ştiinţei în varietatea infinită a lucrurilor, aceasta este misiunea judecăţii propriu-zise (facultatea de judecată: *Urteilskraft*) care constă în capacitatea de a transporta în conştiinţa abstractă ceea ce a fost o dată cunoscut exact, şi care este prin urmare intermediarul între intelect şi raţiunea pură. Numai atunci când puterea acestei facultăţi este cu totul remarcabilă şi depăşeşte cu adevărat măsura obişnuită ea poate face ca ştiinţa să progreseze; dar să deducă consecinţe, să dovedească şi să tragă concluzii, toate acestea le poate face orice individ care are o raţiune sănătoasă. În schimb, a abstrage şi a fixa, pentru reflecţie, cunoaşterea intuitivă în concepte determinate, astfel încât să fie grupate sub un acelaşi concept caracteristicile comune unei mulţimi de obiecte reale, şi să cuprindă într-un număr corespunzător de concepte toate elementele care le fac să se deosebească, a proceda, pe scurt, astfel încât să fie cunoscute şi să fie gândit ca diferit tot ce este diferit, în pofida unei potriviri parţiale, şi ca identic tot ce este identic, în pofida unei diferenţe la fel de parţiale, totul conform scopului şi punctului de vedere care domină în fiecare operaţie: aceasta este opera judecăţii. Absenţa acestei facultăţi produce nerozia. Nerodul neglijează când diferenţa parţială sau relativă a ceea ce este identic dintr-un anumit punct de vedere, când identitatea a ceea ce este relativ sau parţial diferit. Putem, de altfel, după această teorie a judecăţii, să folosim diviziunea lui Kant în judecăţi sintetice şi judecăţi analitice, după cum facultatea de judecat; merge de la obiectul intuiţiei la concept sau de la concept la intuiţie; în ambele cazuri, ea este tot intermediar între cunoaşterea intelectului şi aceea a raţiunii.

Nu există niciun adevăr care să poată lua naştere dintr-un silogism; necesitatea de a-l fonda pe silogisme este întotdeauna relativă, şi chiar subiectivă. Cum toate dovezile sunt silogisme, prima grijă pentru un adevăr nou nu este de a căuta o dovadă, ci evidenţa imediată, şi numai în lipsa acesteia se recurge în mod provizoriu la

demonstraţie. Nicio ştiinţă nu poate fi în mod absolut deductivă, la fel cum nu se poate construi în aer; toate dovezile sale trebuie să ne conducă la o intuiţie, care nu mai este demostrabilă. Căci lumea întreagă a reflecţiei se sprijină pe lumea intuiţiei şi în ea are rădăcinile. Extrema evidenţă, evidenţa originală este o intuiţie, după cum îi arată şi numele, sau este empirică, sau se sprijină pe intuiţia a priori a condiţiilor posibilităţii experienţei. În ambele cazuri, ea nu aduce decât o cunoaştere imanentă şi nu transcendentă. Orice concept nu există şi nu are valoare decât în măsura în care este în realitate, oricât de îndepărtată ar fi ea, cu o reprezentare intuitivă; ceea ce este adevărat pentru concepte este adevărat şi pentru judecăţile la a căror formare au servit şi de asemenea pentru toate ştiinţele. De aceea trebuie să existe un mijloc oarecare pentru a cunoaşte, fără demonstraţii şi fără silogisme, dar imediat, orice adevăr descoperit pe calea silogistică şi comunicat prin demonstraţii. Fără îndoială, aceasta va fi greu pentru multe dintre propoziţiile matematice foarte complicate şi la care nu ajungem decât printr-o serie de concluzii, cum ar fi. de exemplu, calcularea coardelor şi tangentelor arcului, care sunt deduse din teorema lui Pitagora; dar chiar şi un adevăr de acest gen nu se poate stabili numai şi în mod esenţial pe principii abstracte, iar raporturile de dimensiuni în spaţiu pe care ea se sprijină trebuie să poată fi puse în evidenţă pentru intuiţia pură a priori, astfel încât enunţarea lor abstractă să fie imeadiat confirmată. Curând, vom trata în amănunţime despre demonstraţiile matematice.

Se vorbeşte adesea, şi cu mult tapaj, despre anumite ştiinţe care s-ar baza în întregime pe concluzii riguros trase din premise absolut certe şi care din acest motiv ar fi de o soliditate de nezdruncinat. Dar nu se va reuşi niciodată, cu o înlănţuire pur logică de silogisme - oricât de certe ar fi premizele - decât să se elucideze şi să se expună materia care se află deja pregătită în premize; nu se va face altceva decât se va traduce în mod explicit ceea ce se află deja acolo conţinut implicit. Când se vorbeşte despre aceste

faimoase ştiinţe, se au în vedere matematicile şi în special astronomia. Certitudinea acesteia din urmă provine din faptul că ea are la bază o intuiţie a priori, şi prin urmare infailibilă în spaţiu, şi din faptul că raporturile în spaţiu derivă unele din altele cu o necesitate (principiul existenţei) care dă certitudinea a priori şi se pot deduce în deplină siguranţă. La aceste determinări matematice vine să se alăture numai o singură forţă fizică, gravitaţia, care acţionează în raportul dintre mase şi pătratul distanţei, şi în fine legea inerţiei, certă a priori, deoarece decurge din principiul cauzalităţii ca şi datul empiric al mişcării imprimate o dată pentru totdeauna fiecăreia dintre aceste mase.

Aceasta este întreaga structură a astronomiei, care, prin simplicitatea şi certitudinea sa, conduce la rezultate certe şi, prin măreţia şi importanţa subiectului său trezeşte cel mai mare interes. De exemplu, cunoscând masa unei planete şi distanţa dintre ea şi satelitul său, pot afla cu certitudine timpul care îi este necesar satelitului pentru a efectua o mişcare de rotaţie în jurul planetei, după a doua lege a lui Kepler; principiul acestei legi este că la o anume distanţă numai o anume viteză este capabilă să menţină satelitul legat de planeta sa, dar şi să-l împiedice să cadă pe ea. - Astfel, numai cu ajutorul unei asemenea baze geometrice, adică în virtutea unei intuiţii a priori, şi cu ajutorul unei legi fizice se poate merge departe cu raţionamentele, pentru că aici ele nu sunt decât, ca să spunem aşa. punţi pentru a trece de la o intuiţie la alta; dar nu la fel stau lucrurile în cazul concluziilor propriu-zise, deduse pe o cale exclusiv logică. -Totuşi, originea primelor adevăruri fundamentale ale astronomiei este inducţia, adică acea operaţie prin care se adună într-o judecată exactă şi direct motivată datele cuprinse în mai multe intuiţii, pe baza acestei judecăţi se emit ipoteze, confirmate de practică (ceea ce este o inducţie aproape perfectă), vin să dovedească exactitatea primei judecăţi. De exemplu, mişcarea aparentă a planetelor este cunoscută în mod empiric; după mai multe ipoteze false asupra relaţiilor

acestei mişcări în spaţiu (orbita planetară), a fost în sfârşit ipoteza adevărată, apoi legile care o conduc (legile lui Kepler), iar mai târziu a fost descoperită şi cauza acestor legi (gravitatea universală); iar concordanţa recunoscută în mod practic a tuturor cazurilor noi care apăreau cu aceste ipoteze şi cu toate consecinţele lor, altfel spus inducţia, le-a asigurat o certitudine completă. Descoperirea ipotezei era o „problemă a discernământului", care a înţeles bine şi a formulat într-un mod potrivit faptul dat; dar cea care i-a confirmat adevărul a fost inducţia, adică o intuiţie multiplă. Ipoteza ar putea fi verificată chiar şi direct, printr-o singură intuiţie empirică, dacă am putea parcurge în mod liber spaţiile şi dacă ochii noştri ar fi nişte telescoape. Prin urmare, chiar şi în cazul de faţă, raţionamentele nu sunt sursa unică şi nici esenţială a cunoaşterii; ele nu sunt decât un instrument.

În sfârşit, pentru a da un al treilea exemplu, dintr-un alt domeniu, vom face observaţia că pretinsele adevăruri metafizice, de natura celor pe care Kant le stabileşte în lucrarea sa *Elemente metafizice ale ştiinţei naturii*, nu îşi datorează nici ele evidenţa dovezilor. Ceea ce este cert *a priori* noi îl cunoaştem direct şi avem conştiinţa necesităţii lui, ca fiind forma oricărei cunoaşteri. De exemplu principiul că materia este permanentă, adică ea nu se poate nici crea, nici distruge, îl cunoaştem direct în calitate de adevăr negativ; într-adevăr, intuiţia noastră pură a timpului şi a spaţiului ne face să cunoaştem posibilitatea mişcării; intelectul ne ajută să cunoaştem, prin legea cauzalităţii, posibilitatea schimbării formei şi a calităţii; dar nu dispunem deloc de forme pentru a ne reprezenta o creare sau o distrugere a materiei. De aceea, adevărul citat mai sus a fost evident întotdeauna, peste tot şi pentru fiecare, şi nu a fost niciodată în mod serios pus la îndoială; ceea ce nu ar fi posibil dacă el nu ar avea alt pricipiu de cunoaştere decât demonstraţia atât de complicată şi de nesigură a lui Kant. Dar, în afară de aceasta, eu consider că această demonstraţie este şi falsă (toate acestea le tratez mai pe larg în *Supliment*), şi am arătat mai sus că permanenţa

materiei derivă nu din acţiunea timpului, ci din aceea a spaţiului, la posibilitatea fenomenelor. Verificarea reală a acestor adevăruri, numite metafizice sub acest raport, adică a acestor expresii abstracte ale formelor necesare şi generale ale cunoaşterii, nu se poate afla la rândul său în principii abstracte, ci în cunoaştrea directă a formelor reprezentării - cunoaştere care se enunţă a priori prin afirmaţii apodictice şi la adăpost de price respingere. Dacă, cu toate acestea, se ţine cu tot dinadinsul să se dovedească acest lucru, va trebui în mod necesar să se demonstreze că adevărul în discuţie este conţinut în parte sau subînţeles într-un alt adevăr necontestat; astfel am arătat eu, de exemplu, că orice intuiţie experimentală conţine deja aplicarea legii cauzalităţii, a cărei cunoaştere este, prin urmare, condiţia oricărei experienţe şi nu poate fi dată şi condiţionată de aceasta din urmă, aşa cum pretindea Hume. - În general, dovezile sunt destinate mai puţin celor care studiază decât celor care vor să conteste. Aceştia din urmă neagă cu obstinaţie orice propoziţie stabilită direct; dar numai adevărul poate să concorde în mod constant cu toate fenomenele; trebuie aşadar să le atragem atenţia că ei fac să concorde sub o formă şi în mod mediat ceea ce, sub o altă formă, ei neagă în mod direct, adică trebuie să le arătăm raportul în mod logic care există între ceea ce ei neagă şi ceea ce admit.

În plus, din forma ştiinţifică, adică din subordonarea particularului la general, urmând un drum ascendent, rezultă că adevărul multor propoziţii este numai logic, vreau să spun bazat pe dependenţa lor faţă de alte propoziţii, pe scurt, numai pe raţionament - care le serveşte în acelaşi timp drept dovadă. Dar nu trebuie uitat niciodată că toată această structură nu este decât un mijloc pentru a înlesni cunoaşterea, şi nu pentru a ajunge la o mai mare certitudine. Este mai uşor de recunoscut natura unui animal după specia - sau, mergând şi mai departe, după genul, familia, ordinul, clasa - căreia îi aparţine, decât să instituim de fiecare dată o nouă experienţă pentru animalul în discuţie. Totuşi, adevărul oricărei opoziţii deduse pe cale

silogistică nu este niciodată decât un adevăr condiţional şi care, în ultima analiză, nu se sprijină pe un şir de raţionamente, ci pe o intuiţie. Dacă această intuiţie ar fi la fel de uşoară ca o deducţie silogistică, ar trebui să o preferăm raţionamentului. Căci orice deducţie a conceptelor este supusă multor erori; sferele, aşa cum am arătat, intră unele în altele printr-o infinitate de mijloace, iar determinarea conţinutului lor este adesea nesigură; se pot găsi exemple ale acestor erori în dovezile multor ştiinţe false şi în sofismele de oricare fel. Fără îndoială, silogismul, în forma sa. este de o certitudine absolută; dar acest lucru nu este valabil şi pentru ceea ce constituie materia lui, înţelegând prin aceasta conceptul; căci sferele de concepte fie că nu sunt suficient de exact determinate, fie se întretaie unele cu altele în atât de multe moduri, încât o sferă este conţinută în parte în multe altele şi se poate trece de la această sferă la oricare alta, şi aşa mai departe, după bunul plac al celui care raţionează - aşa cum deja am arătat. Cu alte cuvinte: atât *terminus minor*, cât şi *medius* pot fi întotdeauna subordonaţi diferitelor concepte, dintre care se aleg după bunul plac *terminus major* şi *medius*; de aici rezultă că concluzia diferă în funcţie de conceptul ales. Din toate acestea, rezultă că evidenţa imediată este întotdeauna preferabilă adevărului demonstrat, şi că nu trebuie să ne decidem în favoarea acestuia decât atunci când ar trebui să mergem prea departe pentru a-l găsi pe celălalt. Trebuie, dimpotrivă, să-l abandonăm când evidenţa este foarte aproape de noi, sau măcar se află mai la îndemână noastră decât demonstraţia. De aceea am văzut că în logică, unde, pentru fiecare caz particular, cunoaşterea imediată este mai la îndemâna noastră decât deducţia ştiinţifică, nu ne conducem niciodată gândirea decât după cunoaşterea imediată a legilor raţiunii şi nu ne servim de logică.

§15

Dacă acum - având convingerea că intuiţia este sursa primordială a oricărei evidenţe, că adevărul absolut constă numai într-un raport direct sau indirect cu ea, în sfârşit, drumul cel mai scurt este întotdeauna cel mai sigur, având în vedere că medierea conceptelor este expusă la multe erori – dacă, având această convingere, ne introducem spre matematici, aşa cum au fost ele constituite de Euclid, şi aşa cum au rămas ele până în zilele noastre, nu ne putem abţine să considerăm că metoda lor este stranie, aş putea spune chiar absurdă. Noi cerem ca orice demonstraţie logică să se raporteze la o demonstraţie intuitivă; matematicile, dimpotrivă, depun eforturi uriaşe pentru a distruge evidenţa intuitivă, care le este proprie, şi care de altfel le este mai la îndemâna, pentru a o înlocui cu o evidenţă logică. Este absolut, sau mai degrabă ar trebui să fie, credem noi, ca şi cum cineva şi-ar tăia ambele picioare pentru a merge cu cârje, sau ca şi cum prinţul, în *Triumful sensibilităţii* [de Goethe], ar întoarce spatele adevăratei naturi pentru a se extazia în faţa unui decor de teatru, care nu este decât o imitaţie a acesteia.

Trebuie să reamintesc ce am spus aici, în capitolul al şaselea, unde am vorbit despre *principiul raţiunii suficiente*, pentru a reîmprospăta memoria cititorului şi pentru a-i readuce în minte, într-un fel, concluziile mele. Astfel, voi adăuga la acestea remarcile care vor urma, fără a mai fi nevoie să fac distincţie din nou între simplul principiu al cunoaşterii unui adevăr matematic, care poate fi dat în mod logic, şi principiul existenţei, care este raportul imediat, singurul pe care îl cunoaştem în mod intuitiv, dintre părţile spaţiului şi ale timpului, căruia numai apercepţia îi asigură un conţinut complet şi o cunoaştere solidă - în timp ce simplul principiu al cunoaşterii rămâne întotdeauna la suprafaţă şi poate, la drept vorbind, să ne arate „cum“, dar

niciodată „de ce“. - Euclid a ales a doua cale, spre marea pagubă a ştiinţei. Chiar la început, de exemplu, când ar fi trebuit să arate cum, într-un triunghi, unghiurile şi laturile se determină reoiproc şi sunt cauza şi efectul şi unora şi altora, după forma pe care o îmbracă principiul raţiunii în spaţiul pur, forma care aici, ca şi peste tot, creează necesitatea ca un lucru să fie aşa cum este, în loc să ne dea astfel o apercepţie completă a naturii triunghiului, el stabileşte câteva propoziţii izolate, alese în mod arbitrar, şi constituie din acestea un principiu de cunoaştere logică printr-o demonstraţie obositoare, bazată în mod logic pe principiul contradicţiei. În loc de o cunoaştere care să cuprindă şi să lămurească complet toate aceste raporturi ale spiritului, nu obţinem decât câteva dintre rezultatele acestor raporturi alese la întâmplare şi ne aflăm în cazul unei persoane căreia i se arată diferitele efecte ale unei maşini, fără a i se permite să vadă mecanismul interior şi resorturile. Suntem desigur obligaţi să recunoaştem, în virtutea principiului contradicţiei, că ceea ce demonstrează Euclid este într-adevăr aşa cum demonstrează el; dar nu aflăm de ce este aşa. De aceea avem aproape acelaşi sentiment de tulburare pe care îl resimţim după ce am asistat la câteva scamatorii, cu care, într-adevăr, cea mai mare parte a demostraţiilor lui Euclid seamănă uimitor de bine. La el, aproape întotdeauna adevărul intră printr-o uşă mică şi ascunsă. - căci el rezultă, accidental, din vreo *circumstanţă secundară; în unele cazuri, dovada prin absurd închide* succesiv toate uşile şi nu lasă deschisă decât una singură, cea prin care suntem obligaţi să păşim, numai din acest motiv. În altele, precum în teorema lui Pitagora, se trag linii, nu se ştie pe ce considerent; ne dăm seama, mai târziu, că erau nişte noduri culante care se strâng pe neaşteptate, pentru a surprinde - credinţa celui care caută să se instruiască; acesta, prins în capcană, este obligat să admită un lucru a cărui contextură intimă îi este încă de neînţeles, şi aceasta în aşa măsură, încât chiar dacă l-ar studia pe Euclid în întregime tot nu ar dobândi o înţelegere efectivă a relaţiilor spaţiului; în locul lor, el va fi

învăţat numai pe de rost câteva dintre rezultatele lor. Această învăţătură cu totul empirică şi ştiinţifică seamănă cu aceea a medicului care cunoaşte boala şi remediul ei, dar nu cunoaşte relaţia dintre ele. Şi totuşi aşa se întâmplă atunci când este îndepărtat cu o grijă invidioasă genul de demonstraţie sau de evidenţă caracteristic unui mod de cunoaştere, pentru a-l înlocui cu forţa cu un altul care nu corespunde naturii însăşi a acestei cunoaşteri. De altfel, modul în care Euclid manevrează acest procedeu merita din plin admiraţia de care s-a bucurat în toate veacurile, şi care a fost până acolo încât metoda sa a fost luată drept model pentru orice expunere ştiinţifică. S-a încercat modelarea după ea a tuturor celorlalte ştiinţe, şi când, mai târziu s-a revenit la o altă metodă, nu s-a ştiut niciodată prea bine de ce. După părerea noastră, metoda lui Euclid nu este decât o strălucitoare absurditate. Orice mare eroare de acum, continuată în mod conştient, metodic, şi care aduce cu sine prin aceasta asentimentul general - fie că ea priveşte viaţa, fie ştiinţa - îşi are principiul în filosofia care domnea în acea vreme. Eleaţii, mai întâi, descoperiseră diferenţa şi chiar opoziţia frecventă care este între perceput (φαινόμνον) şi gândit (νοούμενον) şi s-au servit de acest lucru în mii de feluri pentru filosofemele şi sofismele lor. Ei au avut ca urmaşi Megaricii, Dialecticii, Sofiştii, noii Academicieni şi Scepticii; aceştia au atras atenţia asupra „aparenţei”, adică asupra erorilor simţurilor, sau mai degrabă asupra celor ale intelectului care ia datele de la ele pentru intuiţie. Realitatea ne prezintă o mulţime de date, pe care raţiunea le respinge, de exemplu iluzia bastonului frânt în apă, şi atâtea altele. A fost recunoscut faptul că nu trebuie acordată încredere absolută intuiţiei şi s-a tras în grabă concluzia că adevărul nu se bazează decât pe gândirea raţională pură şi logică.

Totuşi Platon (în *Parmenide),* Megaricii, Pyrrhon şi noii Academicieni au dovedit prin numeroase exemple (ca acelea ale lui *Sextus Empiricus*) că silogismele şi conceptele pot conduce la eroare şi chiar pot provoca paralogisme şi sofisme, care se produc mai uşor şi sunt cu

mult mai greu de rezolvat decât erorile intuiţiei senzitive. Atunci raţionalismul se ridică pe ruinele empirismului şi Euclid îşi construieşte, matematicile conform principiilor sale, nu pe evidenţa intuitivă (φαινόμενον), şi în mod necesar, numai axiomelor, ci pe raţionament (νοούμενον). Metoda sa rămâne preponderentă timp de secole, şi aşa trebuie să fi fost atâta timp cît nu s-a făcut distincţie între intuiţia pură a priori şi intuiţia empirică. Deja Proklos. comentatorul lui Euclid, pare să fi observat această diferenţă, după cum arăta o frază de-a lui pe care Kepler a tradus-o în lucrarea sa *De harmonia mundi*; dar Proklos nu i-a acordat suficientă atenţie, şi-a izolat prea mult observaţia, nu a insistat asupra ei şi a trecut mai departe. Abia două mii de ani mai târziu, doctrina lui Kant - care este chemată să revoluţioneze atât de profund ştiinţa, gândirea, comportamentul popoarelor europene - va opera aceleaşi schimbări în matematici. Acum. pentru prima dată, după ce am învăţat de la acest mare spirit că intuiţiile spaţiului şi timpului diferă absolut de intuiţiile empirice, nu depind cu nimic de impresiile senzoriale, că ele, dimpotrivă, le condiţionează şi nu sunt deloc condiţionate de acestea, adică ele sunt a priori şi prin urmare ferite de iluziile senzoriale – acum ne putem convinge că metoda logică a lui Euclid este o precauţie inutilă, o cârjă pentru un picior sănătos, şi că el seamănă cu un călător de noapte care ia drept râu un drum frumos, foarte sigur şi foarte clar, îndepărtându-se cu grijă de acesta, îşi continuă mersul pe un sol pietros, încântat că întâlneşte din când în când presupusul râu pentru a se păzi de el. Abia acum putem spune cu certitudine de unde provine ceea ce, la vederea unei figuri geometrice, se impune spiritului nostru ca necesar. Acest caracter de necesitate nu vine dintr-un desen foarte rău executat poate pe hârtie; el nu vine nici dintr-o noţiune abstractă pe care această vedere o face să apară în gândirea noastră; el provine direct din acea formă a oricărei cunoaşteri pe care noi o avem a priori în conştiinţa noastră. Această formă este întotdeauna principiul raţiunii. În.exemplul pe care l-am citat, ea se

manifestă-ca „formă a intuiţiei”, altfel spus ca spaţiu, ca principiu al raţiunii existenţei. Şi evidenţa şi autoritatea sa sunt la fel de imediate ca acelea ale principiului raţiunii cunoaşterii, adică al certitudinii logice. Nu câştigăm deci nimic dacă nu vrem să ne încredem decât în aceasta din urmă certitudine şi nu trebuie să ieşim din domeniul propriu al matematicilor pentru a căuta să le verificăm prin conceptele care îi sunt cu totul străine. Închizându-ne în domeniul propriu al matematicilor, avem imensul avantaj de a şti în acelaşi timp că un lucru este aşa şi de ce este aşa. Metoda lui Euclid, dimpotrivă, separă aceste două cunoaşteri şi nu ne dă decât prima, şi niciodată pe a doua. Aristotel, în Analitica secundă, I, 27, p. 87 a 31, spune excelent: Ακριβεστέρα δ΄ έπιστήμη επιστήμης καί προτέρα, ή τε τού ότι καί τοϋ διότι ή αύτή, άλλά μή χωρίς τοϋ ότι τής τοϋ διότι (*Subtililor autem et praestantior ea est scientia, qua* quod *aliquid sit et* cur *sit una simulque intelligimus, non separatim* quod *et* cur *sit*.) [„Ştiinţa care cunoaşte în aceloaşi timp şi faptul, şi cauza lui, nu numai faptul fără cauza lui, este o ştiinţă mai exactă şi anterioară“].[21]

Nu suntem mulţumiţi, în fizică, decât după ce am învăţat nu numai că un anume fenomen este ceea ce este, dar şi de ce este aşa. A şti că mercurul se ridică în tubul lui Toricelli la 28 de degete nu este mare lucru, dacă nu adăugăm că aceasta rezultă din greutatea aerului. Dar atunci înseamnă că în geometrie trebuie să ne mulţumim cu această „calitate ocultă” a cercului care constă în faptul că dacă două arce de cerc se întretaie în interiorul cercului, produsul dintre segmentele unuia este egal cu produsele segmentelor celuilalt? În propoziţia 35 din *Cartea III*, Euclid demonstrează, este adevărat, că aşa este; dar nu ne explică şi de ce. La fel, teorema lui Pitagora ne face cunoscută o „calitate ocultă“ a tringhiului dreptunghic; demonstraţia şubredă şi chiar înşelătoare a lui Euclid ne

[21] Traducere de Mircea Florian, În: Aristotel, *Organon*, vol. II, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

părăseşte în faţa lui *de ce,* în timp ce simpla figură, deja cunoscută, pe care o reproducem, ne face să intrăm dintr-o dată, şi mult mai adânc decât demonstraţia, în chiar miezul problemei; ea ne conduce la o mai intimă convingere asupra necesităţii acestei proprietăţi şi a legăturii sale cu esenţa însăşi a triunghiului dreptunghic:

Chiar şi în cazul în care laturile triunghiului nu sunt egale, trebuie să ajungem la o demonstraţie asemănătoare, şi în general în cazul oricărui adevăr geometric posibil. Explicaţia constă în faptul că descoperirea acestor adevăruri porneşte întotdeauna de la o asemenea necesitate intuitivă, iar demonstraţia i se adaugă după aceea. Astfel, nu avem nevoie decât de o analiză a mersului gândirii, sau al primei descoperiri a unui adevăr geometric, pentru a-i cunoaşte în mod intuitiv necesitatea. Eu aş prefera metoda analitică pentru expunerea matematicilor, în locul metodei sintetice, de care s-a folosit Euclid. De aici ar rezulta, pentru adevărurile matematice mai complicate, mari dificultăţi fără îndoială, dar acestea ar putea fi învinse. Deja în Germania începe, ici-colo, să se schimbe modul de expunere a ştiinţelor matematice şi să fie preferată metoda analitică. Cea mai energică tentativă în acest sens este aceea a d-lui Kosack, profesor de matematică şi fizică la colegiul din Nordhausen, care, în programul examenelor din 6 aprilie 1852, a inserat un proiect detaliat pentru predarea geometriei după principiile mele.

Pentru a îmbunătăţi metoda, în matematici, ar trebui să cerem înainte de toate, să fie abandonată acea prejudecată care constă în a crede că adevărul demonstrat este superior cunoaşterii intuitive, sau, cu alte cuvinte, că

adevărul logic, bazat pe principiul contradicţiei, trebuie să aibă prioritate asupra adevărului metafizic, care este imediat evident şi în care este cuprinsă intuiţia pură a spaţiului.

Certitudinea absolută şi nedemonstrabilă rezidă în principiul raţiunii; căci acest principiu, sub aceste diferite forme, constituie tiparul comun al tuturor cunoştinţelor noastre. Orice demonstraţie este o întoarcere la acest principiu; ea constă în indicarea, pentru un caz izolat, a raportului care există între reprezentări şi pe care principiul raţiunii îl exprimă. Astfel, el este principiul oricărei explicaţii şi, prin urmare, nu este susceptibil şi nici nu are nevoie de nicio explicaţie particulară, deoarece orice explicaţie îl presupune şi nu are sens decât prin el. Dar nici una dintre formele sale nu este superioară celorlalte, el este la fel de cert şi ca principiu al raţiunii existenţei, al devenirii, al acţiunii sau al cunoaşterii. Raportul de la cauză la efect este necesar şi sub una şi sub cealaltă dintre formele sale; aceasta este chiar originea, ca şi unica semnificaţie a conceptului de necesitate. Nu există altă necesitate decât aceea a efectului când cauza este dată, şi nu există cauză care să nu producă necesitatea efectului său. Aşa cum este sigură consecinţa exprimată într-o concluzie care a fost dedusă din principiul raţiunii conţinut în premize, în mod la fel de sigur principiul existenţei în spaţiu produce consecinţe în spaţiu. De îndată ce am sesizat bine, într-o intuiţie raportul de la principiu la consecinţă am ajuns la o certitudine la fel de completă ca orice certitudine logică. Or, fiecare teoremă de geometrie exprimă acest raport, la fel ca una dintre cele douăsprezece axiome. Ea este un adevăr metafizic şi, atare, la fel de imediat cert ca principiul contradicţiei însuşi, care este un adevăr metalogic şi baza comună a oricărei demonstraţii logice. Cel care neagă necesitatea intuitivă a raporturilor spaţiului, exprimate printr-o teoremă, poate contesta axiomele, cât şi concluzia unui silogism, mai mult, chiar principiul contradicţiei însuşi; căci toate acestea sunt raporturi în aceeaşi măsură nedemonstrabile, imediat evidente şi perceptibile *a priori*.

Prin urmare a voi să deducem necesitatea raporturilor spaţiului perceptibil in mod intuitiv cu ajutorul unei demonstraţii logice bazate pe principiul contradicţiei ar fi exact cei şi cum am vrea să dăm în stăpânire cuiva o ţară pe care acesta o are ca suzeran. Şi totuşi Euclid aşa a făcut. Numai axiomele sale (şi aceasta în mod necesar) se bazează pe evidenţă imediată; toate adevărurile geometrice care urmează sunt dovedite în mod logic - adică, aceste axiome odată enunţate - prin punerea de acord cu condiţiile stabilite în teorema dată, sau cu o teoremă anterioară, sau prin contradicţia care va apare între opusul teoremei şi datele admise, adică ori axiomele, ori teoremele precedente, sau propoziţia însăşi. Dar axiomele înseşi nu sunt mai imediat evidente decât orice altă teoremă de geometrie; ele sunt mai simple, având în vedere conţinutul lor mărginit.

Când este interogat un criminal, i se notează răspunsurile pentru a descoperi adevărul prin compararea lor. Dar această cale la care se recurge în lipsa alteia mai bune nu ar mai fi folosită în cazul în care ar exista posibilitatea de a ne convinge imediat de adevărul fiecărui răspuns în parte, cu atât mai mult cu cât individul ar fi putut minţi încontinuu de la început. Această primă metodă este totuşi cea pe care a folosit-o Euclid când întreabă spaţuil. El porneşte de la principiul adevărat că natura, sub forma sa esenţială, spaţiul, este continuă şi că, prin urmare - cum părţile spaţiului sunt într-un raport de la cauză la efect - nicio determinare particulară nu poate fi alta decât este, fără a se afla în contradicţie cu toate celelalte. Dar este un ocol obositor şi insuficient. Se ajunge astfel să fie preferată cunoaşterea indirectă cunoaşterii directe, care este la fel de certă, şi să se separe, spre marea pagubă a ştiinţei; faptul de a şti că un anume lucru se datorează cunoaşterii, cauză care îl face pe învăţăcel să se îndepărteze de legile spaţiului; el este dezobişnuit să coboare prin forţele lui proprii până la principii şi să înţeleagă raporturile dintre lucruri, determinându-l să se mulţumească cu cunoaşterea istorică că un anume lucru

există, meritul atât de lăudat al acestei metode care formează, se spune, puterea de pătrundere a spiritului, constă în aceea că învăţăcelul se obişnuieşte să tragă concluzii, adică să aplice principiul contradicţiei, dar mai ales să facă eforturi de memorie pentru a reţine toate datele a căror concordanţă trebuie să o analizeze.

De remarcat, de altfel, că această metodă de demonstraţie nu a fost aplicată decât în geometrie, nu şi în aritmetică. Aici adevărul apare numai din intuiţie, care constă în actul de a socoti. Cum intuiţia numărului nu există decât în timp, şi prin urmare nu are nevoie să fie prezentat prin nicio schemă senzorială, ca figurile geometrice, nu ne mai putem îndoi că în acest caz intuiţia este numai empirică, şi în consecinţă supusă iluziei, şi numai această îndoială a fost aceea care a introdus în geometrie demonstraţia. Având în vedere că timpul nu are decât o singură dimensiune, socotirea este singura operaţie artimetică; la ea se raportează toate celelalte. Or, acest act de a socoti nu este altceva decât o intuiţie a priori, la care nu putem ezita să recurgem; numai ea. în ultima analiză, confirmă tot restul, calcule sau ecuaţii. Nu este dovedit, de exemplu că:

$$\frac{\left[(7+9)\times 8\right]-2}{3}=42$$

dar recurgem la pura intuiţie în timp, astfel încât fiecare propoziţie devine o axiomă. În aritmetică nu există acea masă de dovezi care supraîncarcă geometria; metoda constă, ca şi în algebră, în a scurta operaţia de socotire. Intuiţia noastră a numerelor în spaţiu, aşa cum am arătat, nu depăşeşte deloc zece; pentru a merge mai departe, trebuie să fixăm într-un cuvânt un concept abstract al numărului care reprezintă intuiţia; este clar că atunci aceasta nu mai are loc în mod real, ci este pur şi simplu indicată cu o mare precizie. Totuşi, evidenţa intuitivă a fiecărui calcul este făcută posibilă datorită ordinii numerelor, care permite să fie reprezentate, numere tot

mai mari prin adăugarea aceloraşi mai mici; această evidenţă se regăseşte chiar şi în cazul în care abstractizarea este dusă atât de departe încât nu numai numere, ci şi cantităţi nedeterminate şi operaţii întregi, nu există decât pentru gândirea *in abstracto* şi nu sunt exprimate decât ca urmare a acestui efect; aşa este şi cu expresia: $\surd r-b$; aceste operaţii nu sunt efectuate, ne mulţumim numai să punem semnul.

Am avea tot atâtea temeiuri şi temeiuri tot atât de sigure să procedăm în geometrie la fel ca în aritmetică şi să fundamentăm adevărul, şi în geometrie, pe intuiţia pură a priori. În realitate, necesitatea recunoscută în mod intuitiv, conform principiului raţiunii existenţei, este aceea care dă geometriei marea sa evidenţă; pe aceasta se sprijină certitudinea pe care o au propoziţiile sale în conştiinţa fiecăruia; şi nicidecum pe dovada logică - adevărată cârjă - întotdeauna străină obiectului care este studiat, repede uitată în cele mai multe cazuri, fără să sufere însă convingerea învăţăcelului, şi care ar putea fi complet abandonată, deoarece orice evidenţă este independentă de ea, iar dovada, în definitiv, se mărgineşte să demonstreze un lucru de care deja ne-a convins în întregime un alt mod de cunoaştere. Ea seamănă cu un soldat laş care îi ia viaţa unui duşman rănit şi se lăuda apoi că l-a ucis.[22]

După toate aceste consideraţii, nimeni nu se va îndoi,

[22] Spinoza, care se laudă mereu că procedează în mod geometric (more geometrico), a făcut-o în realitate chiar mai mult decât credea el. Într-adevăr, pentru el nu este îndeajuns ca un lucru să fie cert şi incontestabil în virtutea concepţiei imediate şi intuitive pe care noi o avem despre esenţa lumii; el încerca să o dovedească şi în mod logic, independent de cunoaşterea intuitivă. El nu obţine, la drept vorbind, rezultatele sale preconcepute şi dinainte certe decât luând ca punct de plecare concepte construite în mod arbitrar (substantia causa sui etc.) şi permiţându-şi în cursul demonstraţiei toate libertăţile care apar foarte uşor din cauza înţelesului excesiv de larg al unor asemenea concepte. Ceea ce este adevărat şi foarte bun în doctrina sa se găseşte în ceea ce este în întregime independent de demonstraţie; este exact ca în geometrie. în legătură cu această problemă, vezi capitolul XIII din *Suplimente*. (n.a.)

sper, că evidenţa în matematică - care a devenit modelul şi simbolul oricărei evidenţe - derivă, prin însăşi esenţa sa, nu dintr-o demonstraţie, ci dintr-o intuiţie imediată, care aici, ca şi peste tot, este fundamentul şi sursa oricărui adevăr. Totuşi intuiţia, care este baza matematicilor, este mult superioară celorlalte, şi mai ales intuiţiei empirice. Cum ea este a priori, şi de aceea independentă de experienţă întotdeauna parţială şi succesivă, totul îi este la îndemână, şi se poate porni, după voie, de la principiu sau de la consecinţă. Ceea ce îi dă marea sa siguranţă este faptul că în ea consecinţa este cunoscută în principiu, acest gen de cunoaştere este singurul care are caracterul necesităţii; de exemplu, egalitatea laturilor este recunoscută şi se bazează în acelaşi timp pe egalitatea unghiurilor; dimpotrivă, intuiţia empirică şi cea mai mare parte a experienţei merg de la efect la cauză; pe de altă parte, acest din urmă mod de cunoaştere nu este infailibil, căci efectul nu este recunoscut necesar decât după ce cauza a fost dată, şi nu cauza este recunoscută prin efect, deoarece acelaşi efect poate rezulta din cauze diferite. Acest din urmă mod de cunoaştere nu este niciodată decât *inductiv*. Inducţia constă, când mai multe efecte indică aceeaşi cauză, în a considera această cauză drept certă; dar, având în vedere că nu pot fi adunate toate cazurile la un loc, adevărul nu este niciodată necondiţionat cert. Or, în aceasta constă adevărul inerent oricărei cunoaşteri venite prin intuiţia senzorială şi aproape a oricărei experienţe. Tendinţa unui simţ determină intelectul să urmeze calea de la efect la cauză în stabilirea concluziei; dar această metodă nu este niciodată infailibilă, de aici decurgând faptul că falsa înfăţişare, sub formă de iluzii ale simţurilor, este adesea posibilă, şi chiar se produce, aşa cum deja am arătat. Când mai multe simţuri, sau toate cinci în acelaşi timp, sunt înclinate să indice aceeaşi cauză, atunci posibilitatea de eroare devine minimă, fără totuşi să dispară complet; căci, în unele cazuri, cu bani falşi, de exemplu, pot fi înşelate toate simţurile deodată. Aşa se întâmplă şi cu întreaga noastră cunoaştere empirică, şi ca urmare cu orice ştiinţă a naturii,

în afară de ceea ce are ea pur (ceea ce Kant numeşte latura metafizică).

Şi în ştiinţele naturii cauzele sunt recunoscute prin efecte; de aceea toate se bazează pe ipoteze, care adesea se dovedesc a fi false şi fac loc în mod succesiv unor ipoteze mai corecte. Numai atunci când se instituie în mod intenţionat experienţe se descoperă cunoaşterea efectului prin cauza sa; şi este o adevărată plăcere; dar experienţele înseşi nu sunt decât urmare unor ipoteze. Acest lucru ne explică de ce nicio ramură a ştiinţelor naturii, nici fizica, nici astronomia, nici fiziologia, nu a putut fi descoperită dintr-o dată, ca matematicile sau logica, şi de ce au fost şi sunt încă necesare experienţele adunate şi comparate ale mai multor secole pentru a le asigura progresul. Numai o confirmare experimentală repetată poate da inducţiei pe care se sprijină ipoteza o asemenea perfecţiune încât ea să poată, pentru practică, să ţină loc de certitudine şi să facă să dispară încet-încet posibilităţile sale originare de eroare; este exact ceea ce se întâmplă, în geometrie, pentru incomensurabilitatea între o curbă şi o dreaptă, sau, în aritmetică, pentru logaritm, care nu este niciodată obţinut decât cu o certitudine aproximativă; căci aşa cum cu ajutorul unei fracţii infinite se poate merge foarte departe cu cvadratura cercului şi cu stabilirea logaritmului oricât se doreşte mai aproape de exactitatea absolută, la fel multe experienţe pot apropia inducţia, sau cunoaşterea cauzei prin efect, de evidenţa matematică, sau cunoaşterea efectului prin cauza lui; şi această apropiere poate fi dusă, dacă nu la infinit, cel puţin destul de departe pentru ca posibilitatea de eroare să devină neglijabilă. Dar ea există totuşi, de exemplu când stabilim o concluzie după un număr mare de cazuri pentru totalitatea cazurilor, adică stabilim cauza necunoscută de care depinde această totalitate. Care concluzie de acest fel ne poate părea mai sigură decât aceasta: „toţi oamenii au inima în stânga”? Există totuşi cazuri izolate, extrem de rare fără îndoială, în care se constată că inima se află în dreapta. - Astfel, intuiţia senzorială şi ştiinţele experimentale contribuie la

acelaşi gen de evidenţă. Superioritatea pe care o au matematicile, ştiinţa naturii pură şi logica, în calitate de cunoaştere a priori, constă numai în faptul că partea formală a cunoştinţelor pe care se bazează orice aprioritate este dată toată odată şi că, în consecinţă, numai în aceste ştiinţe se poate merge de la cauză la efect, în timp ce în celelalte în majoritatea cazurilor drumul este de la efect la cauză. De altfel, pricipiul cauzalităţii sau principiul raţiunii devenirii, care reglementează cunoaşterea empirică, este în el însuşi la fel de sigur ca toate celelalte forme ale principiului raţiunii, cărora le sunt supuse ştiinţele a priori, menţionate mai sus. Dovezile logice provenite din concepte, ca şi concluziile lor, contribuie la privilegiul intuiţiei a priori de a merge de la cauză la efect, adică la acela de a fi infailibile din punct de vedere formal. Acest fapt nu a contribuit mai puţin la prestigiul demonstraţiei a priori. Dar această infailibitate este foarte relativă; căci ea face să intre totul, prin subsumare, în principiile primordiale ale ştiinţei; aceste principii conţin întregul fond al adevărului ştiinţific; ele nu au nevoie să fie dovedite, ci trebuie să se bazeze pe intuiţie, care este pură în cele câteva ştiinţe a priori pe care le-am citat, dar totdeauna empirică şi ridicată la general pe calea inducţiei în celelalte ştiinţe. Dacă aşadar. în ştiinţele experimentale, generalul a fost dovedit prin particular, generalul, la rândul său, a luat din particular tot ce conţine el ca adevăr; el nu este decât un depozit de provozii, şi nu un teren care produce din propriile sale resurse.

Iată ce trebuie spus despre bazele adevărului. În ceea ce priveşte originea şi posibilitatea de eroare, s-au încercat multe explicaţii, de la soluţiile foarte metaforice ale lui Platon (cuşca din care se ia alt porumbel decât cel dorit etc; cf. Theetet, pag. 167). în *Critica raţiunii pure* (pag. 294 din prima ediţie şi pag. 350 din cea de-a cincea) vor putea fi găsite explicaţiile vagi şi puţin precise ale lui Kant, cu ajutorul imaginii mişcării diagonale. - Cum adevărul nu este decât raportul judecăţii cu principiul cunoaşterii, ne întrebăm cum poate să creadă cel care judecă că el posedă

realmente acest principiu, fără a-l poseda; cu alte cuvinte, cum eroarea, iluzie a raţiunii, este posibilă. Eu consider această posibilitate ca analogă celei a iluziei, sau eroare a intelectului, pe care am explicat-o mai sus. Părerea mea (şi aici este locul firesc al acestei explicaţii) este că *orice eroare este o concluzie la ce s-a ajuns pe calea de la efect la cauză*; această concluzie este adevărată atunci când se ştie că efectul provine dintr-o anumită cauză, şi nu din alta; altfel, ea nu mai este adevărată. Una din două: ori cel care se înşeală atribuie unui efect o cauză pe care acesta nu o poate avea; în care caz el face dovada slăbiciunii reale a intelectului, adică o incapacitate notorie în a înţelege imediat legătura dintre efect şi cauză, ori - şi aceasta se întâmplă cel mai adesea - efectului i se atribuie o cauză posibilă; dar, înainte de a trage o concluzie urmând calea de la efect la cauză, premizelor concluziei li se adăugă ideea subînţeleasă că efectul în discuţie este întotdeauna produs de cauza care este indicată, lucru care nu este permis decât după o inducţie completă, dar care se face totuşi fără să fi fost îndeplinită această condiţie. Acest *întotdeauna* este un concept mult prea larg; el ar trebui înlocuit *cu până acum* sau *în cea mai mare parte a cazurilor*. Atunci concluzia ar fi posibilă, şi, astfel, nu ar fi falsă. Cauza erorii pe care am enunţat-o este o prea mare grabă sau o cunoaştere îngrădită de posibilităţi, care împiedică să fie văzută necesitatea unei inducţii. Deci eroarea este în întregime analoga iluziei; ambele constau în a trage concluzii urmând calea de la efect la cauză, iluzia fiind întotdeauna produsă de simplul intelect, conform legii cauzalităţii, adică în însăşi intuiţia; iar, pe de altă parte, eroarea fiind produsă de raţiunea pură, conform principiului raţiunii sub toate formele sale, adică în însăşi gândirea, dar cel mai adesea şi conform principiului cauzalităţii, aşa cum o dovedesc cele trei exemple care urmează şi care pot fi considerate drept cele trei tipuri sau simboluri de erori: - 1. iluzia simţurilor (iluzia intelectului) produce eroarea (iluzia raţiunii pure), de exemplu atunci când un tablou este luat drept un altorelief şi este considerat ca atare; pentru

aceasta nu trebuie decât să tragem concluzia din premiză: „când culoarea cenuşiu închis se depune pe o suprafaţă degradându-se până la alb, cauza acestei degradări trebuie căutată *întotdeauna* în lumină, care luminează în mod diferit proeminenţele şi adâncurile; - 2. când constat că mi-au fost luaţi bani din casetă, *întodeauna* mă gândesc că servitorul meu şi-a făcut o cheie falsă - ergo; - 3. când imaginea soarelui refractată de o prismă, adică deviată spre în sus sau în jos, în loc să fie albă şi rotundă ca mai înainte, apare alungită şi colorată, aceasta rezultă o dată pentru totdeauna din faptul că în lumină erau două raze luminoase divers colorate şi divers reflectabile, care, separate ca urmare a diferenţei lor de refractaritate, formează atunci această imagine deformată şi divers colorată: *ergo bibamus*. - Astfel, orice eroare trebuie să se reducă la o falsă concluzie trasă dintr-o premisă, care nu este adesea decât o falsă generalizare sau o ipoteză şi care constă în a presupune o cauză unui efect. Nu la fel stau lucrurile, aşa cum s-ar putea crede, cu greşelile de calcul, care nu sunt la drept vorbind erori, ci simple gafe; operaţia pe care o indicau conceptele numerelor nu a fost înlocuită cu alta.

În ce priveşte conţinutul ştiinţelor, acesta nu este decât raportul fenomenelor între ele, conform principiului raţiunii şi în scopul lămuririi problemelor, raport care nu are valoare şi sens decât prin acest principiu. A arăta acest raport este ceea ce se numeşte a explica. Explicaţia se mărgineşte deci la a arăta două reprezentări aflate în raport una cu cealaltă, sub forma principiului raţiunii care este dominant în categoria căreia ele le aparţin. După aceea, nu mai există niciun *de ce* la care să se răspundă; căci raportul demonstrat este ceea ce nu poate fi reprezentat altfel, adică este forma oricărei cunoaşteri. De aceea nu se întreabă nimeni de ce 2+2=4; sau de ce egalitatea unghiurilor, într-un triunghi, conduce la egalitatea laturilor; sau de ce, fiind dat o cauză, efectul îi urmează întotdeauna. Nimeni nu se întreabă nici de ce adevărul conţinut în premise se regăseşte în concluzie.

Orice explicaţie care nu ne conduce la un raport după care să nu se mai poată pune întrebarea de ce se opreşte la o „calitate ocultă” care este presupusă. Toate forţele naturii sunt calităţi oculte. La una dintre ele, prin urmare la întunericul complet, trebuie să ajungă orice explicaţie dată de ştiinţele naturii; astfel că nu se poate explica nici esenţa pietrei, nici aceea a omului; la fel de imposibil este să se explice greutatea, coeziunea, proprietăţile chimice ale uneia sau facultăţile şi acţiunile celeilalte. Greutatea, de exemplu, este o calitate ocultă, căci poate fi eliminată; ea nu reiese deci în mod necesar din forma cunoaşterii; în cazul opus se află legea inerţiei, care rezultă din legea cauzalităţii; prin urmare, orice explicaţie care raportează la legea inerţiei este perfect suficientă. Două lucruri, în particular, sunt absolut inexplicabile, adică nu se reduc la un raport pe care să-l exprime principiul raţiunii: mai întâi principiul raţiunii însuşi, sub cele patru forme ale sale, pentru că el este izvorul oricărei explicaţii, principiul de la care aceasta îşi dobândeşte întregul său sens; în al doilea rând, un principiu care nu depinde de principiul raţiunii, dar nu se află mai puţin, din aceste motive, la baza oricărei reprezentări; acesta este lucrul în sine, a cărui cunoaştere nu este subordonată principiului raţiunii. Nu vom încerca să-l lămurim aici, propunându-ne să o facem în cartea următoare, unde vom relua consideraţiile pe care le-am făcut asupra rezultatelor accesibile ştiinţelor. Dar cum ştiinţele naturii, şi chiar toate ştiinţele, se opresc în faţa lucrurilor, fără a le putea explica, cum însuşi principiul explicaţiei lor, principiul raţiunii, nu se poate ridica până acolo, atunci filosofia ia lucrurile în mână şi le examinează după metoda sa, care este cu totul diferită de aceea a ştiinţelor.

În consideraţiile pe care le-am făcut asupra principiului raţiunii, §51, am arătat cum o formă sau alta a acestui principiu constituie firul conducător al diferitelor ştiinţe; în realitate, diversitatea formelor sale este aceea pe care s-ar putea baza împărţirea cea mai exactă a ştiinţelor. Am arătat că orice explicaţie dată după această metodă este

întotdeauna relativă; ea explică raportul în care se află lucrurile, dar lasă întotdeauna ceva neexplicat, ceva pe care îl presupune chiar; cum ar fi, de exemplu, spaţiul şi timpul în matematici, materia în mecanică, calităţile, forţele primordiale, legile naturii în fizică şi chimie, diferenţa dintre specii şi viaţa însăşi în botanică şi zoologie, genul uman cu facultăţile sale proprii, gândirea şi voinţa, în istorie - pe scurt, principiul raţiunii, în aplicarea tuturor formelor sale. Caracteristic filosofiei este faptul că ea nu presupune nimic cunoscut, ci dimpotrivă totul îi este la fel de straniu nesigur, nu numai raporturile dintre fenomene, ci chiar fenomenele înseşi. Ea nu se foloseşte nici chiar de principiul raţiunii, la care celelalte ştiinţe se mărginesc să raporteze totul; ea nu ar avea nimic de câştigat din aceasta, din moment ce o verigă a lanţului îi este la fel de străină ca oricare alta, din moment ce raportul însuşi dintre fenomene, în calitate de legătură, îi este la fel de străin ca ceea ce este legat şi din moment ce faptul însuşi, şi înainte şi după legătură, nu îi este prea clar. Căci, aşa cum am spus, ceea ce presupun ştiinţele, şi care este în acelaşi timp baza şi limita explicaţiilor lor, este problema proprie filosofiei, care începe, prin urmare, acolo unde se opresc celelalte ştiinţe. Ele nu se pot sprijini pe dovezi; căci acestea deduc necunoscutul din principii cunoscute şi, pentru filosofie, totul este în aceeaşi măsură străin şi necunoscut. Nu poate exista niciun principiu pentru care lumea întreagă şi toate fenomenele ei să fie consecinţa lui. De aceea o filozofie nu se lasă dedusă, aşa cum pretindea Spinoza, printr-o demonstraţie *ex firmis principiis*. Filosofia este ştiinţa lucrurilor cele mai generale; principiile sale nu pot fi deci consecinţa altora mai generale. Principiul contradicţiei se mărgineşte la a menţine acordul conceptelor; nu le dă el însuşi; principiul raţiunii explică raportul dintre fenomene, dar nu fenomenele înseşi. Prin urmare, scopul filosofiei nu poate fi căutarea unei cauze eficiente sau a unei cauze finale. Astăzi ea trebuie să se întrebe mai puţin ca niciodată de unde vine lumea şi de ce există ea. Singura întrebare pe care ea trebuie să şi-o pună este: ce este lumea? *De ce*

este aici subordonat lui *ce este*; el este implicit în esenţa lumii, deoarece rezultă numai din forma fenomenelor sale, principiul raţiunii, şi nu are valoare şi sens decât prin el. Fără îndoială, s-ar putea pretexta că oricine ştie ce este lumea, fără a căuta prea departe, deoarece fiecare este subiectul cunoaşterii, iar lumea este reprezentarea sa; astfel pusă problema, ar fi adevărat.

Dar aceasta este o cunoaştere intuitivă *in concreto*; reproducerea acestei cunoaşteri *in abstracto*, dobândirea intuiţiei succesive şi schimbătoare şi mai ales conţinutul acestui întins concept al sentimentului, concept cu totul negativ, care delimitează cunoştinţa non-abstractă, non-inteligibilă, pentru a face din ea, dimpotrivă, o cunoştinţă abstractă, inteligibilă, durabilă - aceasta este datoria filosofiei. Ea trebuie, prin urmare, să fie expresia *in abstracto* a esenţei lumii în ansamblul său, a întregului, ca şi a părţilor. Totuşi, pentru a nu se pierde într-un labirint de judecăţi, ea trebuie să se servească de abstractizare, să gândească întregul particular sub forma generalului şi să cuprindă toate deosebirile particularului într-un concept general. Astfel, ea va trebui, pe de o parte, să separe, iar pe altă parte să unească şi să ofere astfel cunoaşterii întreaga multiplicitate a lumii redusă la un mic număr de concepte esenţiale. Prin aceste concepte, în care este fixată esenţa lumii, particularul trebuie să fie la fel de bine cunoscut ca şi generalul, iar cunoaşterea şi a unuia şi a celuilalt trebuie să fie strâns unită. De aceea, facultatea filosofică prin excelenţă constă, după spusele lui Platon, în a cunoaşte unitatea în pluralitate şi pluralitatea în unitate. Aşa stând lucrurile, filosofia va fi o sumă de judecăţi foarte generale, a căror raţiune de cunoaştere imediată este lumea în ansmablul său, fără a exclude nimic din ea; este vorba despre tot ce se află în conştiinţa umană; ea nu va face decât să repete exact, să reflecte lumea în concepte abstracte, iar acest lucru nu este posibil decât adunând într-un concept tot ceea ce este în mod esenţial identic şi separând, pentru a-l uni în altul, tot ce este diferit. Bako von Verulam înţelesese deja acest rol al filosofiei; el o

spune clar în rândurile următoare: *Ea demum vera est philosophis, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat* [„Adevărata filozofie este abia aceea care redă în modul cel mai fidel mesajele lumii, fiind consemnată parcă din dictarea acestuia, astfel încât nu e altceva decât copie şi o reflectare a universului şi nu adaugă nimic de la sine, ci doar repetă şi redă“ - *De augmentis scientiarium,* Cartea II, cap. XIII, p. 125]. Este ceea ce gândim şi noi, dar într-un sens mult mai larg decât Bako.

Armonia care domneşte în lume, sub toate înfăţişările sale şi în fiecare dintre părţile sale prin faptul că ea aparţine unui întreg, trebuie să se regăsească şi în imaginea abstractă a lumii. Prin urmare, în acest ansamblu de judecăţi, va trebui ca una să se deducă din cealaltă, şi reciproc. Dar, pentru aceasta, ele trebuie mai întâi să existe, şi înainte de toate să fie formulate ca imediat fondate pe cunoaşterea *in concreto* a lumii, cu atât mai mult cu cât orice fondare imediată este mai sigură decât o fondare meditată; armonia lor, care produce unitatea gândirii şi care rezultă din armonia şi unitatea lumii intuitive, baza lor comună de cunoaştere, nu va fi necesară de la început pentru a le confirma; ea nu va veni decât mai târziu şi în plus le va susţine adevărul. - Dar acest rol al filosofiei nu va fi cunoscut în mod clar decât după ce ea va fi văzută la lucru.[23]

[23] Conform cap. XVII din *Suplimente*.(n.a.)

§16

După toate aceste consideraţii asupra raţiunii, ca facultate de cunoaştere particulară, proprie exclusiv omului, şi asupra rezultatelor şi fenomenelor pe care ea le produce, şi care sunt proprii naturii umane, mi-ar mai rămâne să vorbesc despre raţiune ca element care conduce acţiunile oamenilor, iar din acest punct de vedere ea merita denumirea de „practică”. Am spus altundeva, în mare măsură, ce aş avea de spus aici, mai ales în apendicele cărţii în care am combătut existenţa acestei *raţiuni practice*, după expresia lui Kant, pe care el ne-o dă, cu o seninătate perfectă, drept sursa tuturor virtuţilor şi drept principiul unei datorii absolute (adică picate din cer). Am prezentat o respingere detaliată şi radicală a acestui principiu kantian al moralei în lucrarea mea *Probleme fundamentale ale eticii*. Deci am puţine lucruri de spus aici în legătură cu influenţa raţiunii (în adevăratul sens al cuvântului) asupra acţiunilor umane. Deja, la începutul consideraţiilor mele asupra raţiunii, am remarcat în general cât de diferite sunt acţiunile şi comportamentul omului faţă de cele ale animalelor, şi că aceasta provine numai din prezenţa conceptelor abstracte în conştiinţa lui. Această influenţă este atât de frapantă şi semnificativă, încât ea ne pune, cu animalele, în acelaşi raport ca acela dintre animalele care văd şi cele care nu văd (unele larve, viermii, zoofitele). Acestea din urmă recunosc numai prin simţul tactil obiectele care le barează trecerea sau le ating; cele care văd, dimpotrivă, le recunosc într-o măsură mai mare sau mai mică. Absenţa raţiunii limitează în mod similar animalele la reprezentări intuitive imediat prezente în timp, adică la obiectele reale. Noi oamenii, dimpotrivă, cu ajutorul cunoaşterii *in abstracto*, cuprindem nu numai prezentul, care este întotdeauna mărginit, ci şi trecutul şi viitorul, fără a mai socoti imperiul nelimitat al posibilului.

Noi dominăm în mod liber viaţa, sub toate aspectele sale, mult dincolo de prezent şi de realitate. Ceea ce este ochiul, în spaţiu, pentru cunoaşterea senzorială, raţiunea este, în timp, pentru cunoaşterea interioară. Noi considerăm că vederea obiectelor nu are sens şi valoare decât prin faptul că ea ni le anunţă ca fiind tangibile; la fel, întreaga valoare a cunoaşterii abstracte se află în raportul său cu intuiţia. De aceea omul care trăieşte în natură pune cunoaşterea imediată şi intuitivă mult mai presus decât cunoaşterea abstractă, decât conceptul; el pune cunoaşterea empirică mai presus decât cunoaşterea logică. Nu de aceeaşi părere sunt însă cei care trăiesc mai mult din vorbe decât din acţiuni şi cei care au stat mai mult cu ochii în cărţi şi în hârtii decât la viaţa reală până la a deveni pedanţi şi ridicoli. Numai aşa putem înţelege cum Leibniz şi Wolf, împreună cu toţi urmaşii lor, s-au pierdut într-atât încât să afirme după Duns Scot cum cunoaşterea intuitivă nu este altceva decât cunoaşterea abstractă confuză. Trebuie să mărturisesc, spre onoarea lui Spinoza, că spre deosebire de aceşti filosofi, şi într-un sens mai adevărat, el declara că toate noţiunile generale iau naştere din confuzia inerentă cunoaşterilor intuitive (*Ethica*, II, prop. 40). Este aceeaşi absurdă părere care a făcut ca matematicilor să le fie negată evidenţa, care le este proprie, pentru a o înlocui cu evidenţa logică; tot această părere a făcut ca sub larga denumire de sentiment să fie cuprins tot ceea ce nu este cunoaştere abstractă şi l-a făcut să-şi piardă din valoare; pe scurt, ea l-a determinat pe Kant să afirme, în morală, ca bunăvoinţă spontană, cea care îşi ridică vocea imediat ce a luat cunoştinţă de fapte, nu este decât un sentiment inutil şi o atitudine de moment, fără valoare şi fără merit, şi să nu recunoască valoare morală decât comportamentul condus după maxime abstracte.

Această facultate pe care raţiunea a dat-o omului, spre deosebire de animale, de a cuprinde ansamblul vieţii sale sub toate aspectele, poate fi comparată cu un plan geometric al parcursului terestru, un plan la scară redusă, incolor şi abstract. Între el şi animal este acelaşi raport ca

acela între navigatorul care se conduce după o hartă, o busolă şi un sextant, şi care ştie în fiecare moment unde se află, şi echipajul ignorant, care nu vede decât cerul şi valurile. Nu este oare surprinzător, minunat chiar, să vezi că omul trăieşte o a doua viaţă *in abstracto* alături de viaţa sa *in concreto*? În prima, el este expus la toate necazurile realităţii, este supus circumstanţelor prezente, trebuie să muncească, să sufere, să moară, la fel ca animalele. Viaţa abstractă, aşa cum apare ea în faţa analizei raţiunii, este reflectarea liniştită a primeia şi a lumii în care el trăieşte; ea este acel plan redus, despre care vorbeam mai sus. Aici, de pe aceste înălţimi senine ale meditaţiei, tot ce îl posedase, tot ce îl lovise puternic acolo jos i se părea rece, decolorat, străin lui, cel puţin pentru moment; el este simplu spectator, el contemplă. Când se retrage astfel pe culmile reflecţiei, el seamănă cu actorul care tocmai a jucat o scenă şi care. aşteptând-o pe următoarea, ia loc printre spectatori, priveşte cu sânge rece desfăşurarea acţiunii care continuă fără el, chiar dacă este vorba despre pregătirea morţii sale, apoi revine pe scenă pentru a acţiona sau a suferi, după cum îi cere rolul. Din această viaţă dublă rezultă pentru om acest sânge rece, atât de deosebit de stupiditatea animalului lipsit de raţiune. Tocmai datorită lui, după ce a reflectat, a luat o hotărâre sau s-a resemnat necesităţii, omul suportă sau îndeplineşte acte pe care le consideră necesare sau, uneori, îngrozitoare: sinuciderea, pedeapsa cu moartea, duelul, aceste temerităţi de tot felul care sunt plătite cu viaţa, şi în general toate necesităţile împotriva cărora se revoltă natura animală. Vedem atunci în ce măsură raţiunea comandă acestei naturi şi strigă celui curajos: σιδήρειό νύ τοι ήτορ(*ferreum certe tibi cor*!) [„de fier este inima-n pieptu-ţi - *Iliada*, XXIV, 521]. În acest caz - o putem spune acum - raţiunea este cu adevărat practică; peste tot unde acţiunea este condusă de raţiune, unde motivele sunt concepte abstracte, unde nu suntem dominaţi de o reprezentare intuitivă izolată şi nici de impresia de moment, care conduce animalul, în toate aceste cazuri

raţiunea se arată a fi practică. Dar faptul că toate acestea diferă în mod absolut şi sunt independente de valoarea morală a acţiunii, ca o acţiune raţională şi o acţiune plină de virtute sunt două lucruri diferite, că raţiunea se împacă atât cu cea mai întunecată răutate, cât şi cu cea mai mare bunătate şi conferă uneia sau alteia dintre acestea o forţă considerabilă prin contribuţia sa, că ea este la fel de pregătită şi poate servi la executarea metodică, şi continuă, a unor intenţii bune sau intenţii rele, a unor maxime prudente sau a unor maxime necugetate, şi că toate acestea rezultă din natura sa ca să spunem aşa feminină, care poate primi şi păstra, dar nu poate crea prin ea însăşi - toate acestea le-am prezentat în *Supliment* şi le-am lămurit prin exemple. Ceea ce am spus despre aceste lucruri şi-ar găsi foarte bine locul aici, dar a trebuit să le cuprind în *Supliment*, din cauza polemicii contra pretinsei raţiuni practice a lui Kant; nu pot decât să fac trimitere din nou la *Supliment*.

Dezvoltarea cea mai perfecţionată a raţiunii practice, în adevăratul sens al cuvântului, punctul cel mai înalt în care omul poate ajunge prin simpla folosire a raţiunii sale - prin care se arată cel mai clar diferenţa care îl separă de animale - este idealul reprezentat de înţelepciunea stoică. Căci etica stoică, la origine şi în esenţa sa, nu este o ştiinţă a virtuţii, ci un ansamblu de precepte pentru a trăi după raţiune; la ea, scopul vieţii este fericirea obţinută prin liniştea spiritului. Virtutea nu se întâlneşte la stoici decât accidental; ea este un mijloc, şi nu un scop. De aceea etica stoică, prin esenţa şi punctul său de vedere, diferă în mod absolut de sistemele de morală care nu au în vedere decât virtutea, ca, de exemplu, preceptele *Vedelor*, cele ale lui Platon, ale creştinismului, ale lui Kant. Scopul eticii stoice este fericirea: τέλος τό εύδαιμονεϊν (virtutes onmes finem hubere beatitudinem) [ţelul ar fi fericirea]; astfel se exprimă Stobaios în *Expunerea Porticului* (*Eclogae physicae et ethicae*, Cartea II, cap. 7, pag. 114 şi pag. 138). Totuşi, etica stoică demonstrează că adevărata fericire nu se dobândeşte decât prin pacea şi liniştea profundă a spiritului

άταραξία, şi că această pace, la rândul ei, nu se obţine decât prin virtute, aceasta este ceea ce vrea să spună expresia: „Virtutea este binele suveran“.

Neglijarea încet-încet a scopului lui în favoarea mijlocului, recomandarea virtuţii într-un mod care trădează o cu totul altă preocupare decât aceea a fericirii personale, şi care chiar este în contradicţie cu ea, constituie una dintre acele inconsecvenţe prin care, în orice sistem, adevărul cunoscut direct, sau, cum se spune în mod mai puţin elegant, adevărul simţit, ne readuce pe drumul cel bun, chiar şi dacă forţează logica concluziilor; este ceea ce putem vedea în etica lui Spinoza care, din principiul său egoist *suum utile quarere*, deduce, prin sofisme palpabile, o pură doctrină a virtuţii. Originea moralei stoice, aşa cum am înţeles-o eu, constă deci în faptul de a şti dacă raţiunea, acest privilegiu al omului, care în mod indirect îi face viaţa şi greutăţile ei mai uşoare, reglându-i comportamentul şi prin bunele rezultate pe care ea le produce, nu ar putea să-l facă să scape în mod, tot atât de direct, adică prin simpla cunoaştere şi dintr-o dată, - dacă nu în întregime, cel puţin în parte - de suferinţele şi grijile de tot felul care se află din abundenţă în existenţa sa. Era socotit incompatibil cu raţiunea faptul că animalul de care ea este legată şi care, datorită ei, cuprinde şi domină o infinitate de lucruri şi obiecte, să fie totuşi expus în prezent, în cadrul circumstanţelor care pot conţine cei câţiva ani ai unei vieţi atât de scurte, atât de trecătoare, atât de nesigure, la dureri atât de violente, la o angoasă atât de mare rezultând din impetuozitatea dorinţelor sau aversiunilor sale. S-a crezut că raţiunea nu putea avea o mai bună întrebuinţare decât aceea pentru a-l ridica pe om deasupra acestor nenorociri şi a-l face invulnerabil. De aici şi preceptul lui Antistene: δεϊ κτάσθαι νοϋν ήβρόχον (aut mentem parandam, aut laqueum) [trebuie să facem rost ori de minte, ori de o funie (pentru a ne spânzura)] (Plutarh, *De stoicum, repugnatiis*, cap. 14). Ceea ce vrea să spună că viaţa este atât de plină de necazuri şi de chinuri, încât omul trebuie sau să o supună prin raţiune, sau să o părăsească.

S-a văzut că lipsurile nu dau naştere în mod direct şi necesar privaţiunii şi suferinţei, care rezultă mai degrabă din concupiscenţa nesatisfăcută, şi că această concupiscenţă este condiţia însăşi fără de care cea dintâi nu ar deveni privaţiune şi nu ar da. naştere suferinţei. Oú πενία λύπην έργαζεται άλλά έπιθνμία (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas) [nu sărăcia produce suferinţă, ci pofta] (Epictet, fragm. 25). - S-a văzut în acelaşi timp, prin practică, că speranţele şi nu pretenţiile noastre sunt cele care fac să apară şi alimentează dorinţa; - prin urmare, nu relele fără număr la care suntem expuşi toţi, şi pe care nu le putem evita, şi nici bunurile pe care nu le putem avea sunt cele care ne tulbură şi ne chinuiesc, ci numai cantitatea mai mult sau mai puţin neînsemnată de bunuri sau de rele pe care o poate omul dobândi sau evita. Numai că nu numai bunurile sau relele pe care le putem dobândi sau evita în mod absolut, ci şi acelea pe care în mod relativ nu le putem dobândi sau evita ne lasă în întregime liniştiţi. De aceea relele, care fac parte cumva din noi, sau bunurile, care trebuie să ne fie refuzate în mod necesar, sunt privite de noi cu indiferenţă; şi curând, graţie acestei particularităţi a naturii umane, dorinţa se stinge şi devine incapabilă de a produce durerea, dacă nu există nicio speranţă de a o alimenta. Se vede limpede din aceasta că fericirea se sprijină în întregime pe raportul dintre dorinţele şi plăcerile noastre împlinite. Nu are importanţă dacă cei doi membri ai acestui raport sunt mari sau sunt mici; raportul poate fi modificat atât prin creşterea unuia, cât şi prin micşorarea celuilalt. La fel, orice suferinţă rezultă dintr-o disproporţie între ceea ce dorim sau aşteptăm şi ceea ce putem obţine, disproporţie care nu există decât pentru cunoaştere şi pe care o examinare mai atentă ar suprima-o.[24] De aceea Chrysippos ne spune: δεϊ

[24] Omnes perturbationes indicio censent fieri et opinione.[Ei ne învaţă că toate tulburările se bazează pe judecată şi părere](Cicero, *Tusculanarum disputationum*, lib. IV. 6) Ταράσσει τούς άνθρώπους ού τά πράγματα, άλλά τά περί τών πραγμάτων δόγματα. - (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones) .[Nu lucrurile îi

ζήν κατ’ έμπειρίαν τών φύσει συμβαινόντων(Stobaios, Eclogae, lib. II, cap. 7, pag. 134), adică: „trebuie să trăim cu o cunoaştere potrivită mersului lucrurilor şi al lumii”. Întotdeauna, într-adevăr, când omul îşi părăseşte sângele rece, întotdeauna când el cade sub loviturile nenorocirii, fie că este cuprins de mânie, fie că se lăsa pradă descurajării, el arată prin aceasta că el a găsit lucrurile altfel decât se aştepta, prin urmare arată că s-a înşelat, că nu cunoştea nici lumea, nici viaţa, că nu ştia că natura neînsufleţită, din întâmplare, sau natura însufleţită, urmărind un scop opus sau chiar din răutate, contrazice la fiecare pas voinţele particulare; el nu s-a folosit de raţiune pentru a ajunge la o cunoaştere generală a vieţii; sau judecata este prea slabă în el pentru a recunoaşte în domeniul particularului ceea ce el admite în domeniul generalului; de aceea el este cuprins de mânie şi îşi pierde sângele rece[25]. De aceea, orice bucurie puternică este o eroare, o iluzie, pentru că bucuria dorinţei satisfăcute nu este de lungă durată şi de asemenea pentru că întregul nostru bine sau întreaga noastră fericire nu ne sunt deja date decât pentru o vreme şi ca din întâmplare şi ne pot fi, prin urmare, smulse foarte repede. Toate durerile noastre provin din pierderea unei asemnea iluzii; iată de ce durerea şi gemetele sunt străine înţeleptului şi de ce nimic nu i-ar putea zdruncina ataraxia.

Credincios acestui spirit şi tendinţelor *Porticului*, Epictet începe de aici şi ajunge şi el la această idee - care este un fel de centru al filosofiei sale - că trebuie să se facă o distincţie clară între ceea ce depinde de noi şi ceea ce nu depinde de noi şi să nu folosim niciodată drept bază ceea ce depinde de noi, căci astfel nu vom cunoaşte niciodată

---

frământă pe oameni, ci opiniile desre lucruri] (Epictet, *Enchiridion*, cap. 5)

[25]Τοϋτο γάρ έττι τό αϊτιον τοϊς άνθρώποις πάντων τών κακών τό τάς προλήψεις τάς κοινάς μή δύνασθαι έφαρμόζειν ταϊς έπί μέρυς. (Haec est causa mortalibus omnium malorum non posse communes notiones aptare singularibus). [Căci pentru oameni cauza tuturor relelor este că ei nu sunt în stare să aplice noţiunile generale la cazurile particulare] (Epictet, *Dissertationes*[*Enchiridion*], III, 26 [respectiv IV, 1,42]

nici durerea, nici suferinţa, nici angoasa. Dar singurul lucru care depinde de noi este voinţa; şi astfel ne apropiem încet-încet de morala propriu-zisă, după ce am remarcat că - dacă relele şi bunurile noastre ne vin din lumea exterioară, care nu depinde de noi - multiplicarea sau nemulţumirea interioară provin din voinţă. După aceea, s-a pus întrebarea care dintre cele două categorii, de mai sus trebuie să fie numită bonum şi care malum. La drept vorbind, totul era arbitrar, şi denumirea nu schimbă cu nimic lucrurile. Totuşi. stoicii au început o discuţie interminabilă asupra acestei probleme cu peripateticienii şi cu epicureii; şi şi-au pierdut timpul încercând să stabilească o comparaţie imposibilă între două cantităţi ireductibile una cu cealaltă, aruncându-şi unii altora perceptele contrare şi paradoxale pe care le deduceau. Cicero ne-a lăsat, în ale sale *Paradoxa,* o culegere interesantă din aceste doctrine stoice.

Zenon, fondatorul *Porticului*, pare să fi apucat la început pe alt drum. Punctul său de plecare era următorul: pentru a ajunge la binele suveran, adică la fericire, la liniştea spiritului, omul trebuie să trăiască în acord cu sine însuşi: όμολογουμένως ζήν’ τοϋτο δ’ έστι καθ’ ένα λόγον καί σύφωνον ζήν. (Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere).[A trăi în concordanţă, adică a trăi după unul şi acelaşi principiu şi în armonie cu sine].(Stobaios, *Eclogae phzsicae et ethicae*, lib. 1 II. cap. 7, pag. 132.)

Şi în altă parte: αρετήν διάθεσιν εϊναι ψυχής ύμφωνον έαυτή περί όλον τόν βίον.(Virtutem esse animi affectionem secum totam vitam consentientem) [Virtutea constă în concordanţasufletului cu sine însuşi pe tot parcursul vieţii. (*ibidem,* pag. 104). Dar acest lucru nu era posibil decât cu condiţia ca omul să se conducă în mod raţional, după principii, şi nu după impresii schimbătoare şi capricii, mai ales dacă se are în vedere că numai maximele conduitei noastre, şi nu succesul sau împrejurările exterioare, sunt în puterea noastră. Pentru a fi întotdeauna consecvent cu sine, trebuiau deci alese maximele şi nu celelalte, şi astfel morala este repusă în drepturi.

Deja urmaşii imediaţi ai lui Zenon au considerat principiul moralei sale (a trăi în acord cu sine însuşi) prea formal şi prea gol. Ei i-au dat atunci un conţinut, adăugând „în conformitate cu natura” (όμολογουένως τή φύσει ζήν); această nouă precizare, după mărturia lui Stobaios, i se datorează lui Cleante; ea trebuia să-l ducă foarte departe, având în vedere marea întindere a conceptului şi imprecizia formulării. Într-adevăr, Cleante desemna prin aceasta întreaga natură în general; iar Chrysippos - natura umană în particular. Numai ceea ce se potrivea cu acesta trebuia considerat moral, aşa cum tot ce este pe potriva naturii animale poate fi considerat drept satisfacerea instinctelor sale; era o întoarcere energică la doctrina virtuţii, şi, cu orice preţ, critica a fost fondată pe fizică. Stoicii căutau înainte de toate unitatea de principiu; în sistemul lor Dumnezeu nu putea fi separat de lume şi nici invers.

Etica stoică, privită în ansamblul său, este în realitate o încercare preţioasă şi meritorie de a folosi raţiunea la o operă importantă şi salutară, şi anume stăpânirea durerii şi a suferinţei, pe scurt, a tuturor relelor care năpădesc viaţa.

Qua ratione queas traducere leniter aevum,
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

[„Ca să afli cum poţi să-ţi duci viaţa liniştit,
Oare de dorinţe vane să fii chinuit
Sau de temeri şi speranţe fără noimă şi măsură?“]
(Horaţiu*, Epistulae,* I, 18, 97)

În acest fel, omul ar avea parte în cel mai înalt grad de această demnitate, care îi aparţine în calitate de fiinţă raţională, şi care nu ar putea fi întâlnită la animale; numai cu această condiţie cuvântul demnitate are un sens pentru el. - Astfel prezentată, etica stoică ar putea deci figura aici ca un exemplu a ceea ce este raţiunea şi serviciile pe care le poate face ea. Scopul urmărit de doctrinele stoice prin mijlocirea raţiunii şi a unei morale bazate numai pe ea poate fi atins într-o anume măsură, căci practica ne arată

că aceste caractere raţionale numite în mod obişnuit filosofii practice sunt cele mai fericite; trebuie să adaug că sunt numiţi pe bună dreptate practici, deoarece, spre deosebire de filosoful propriu-zis, care transpune viaţa în concept, ei transpun conceptul în viaţă; - dar mai trebuie mult pentru această metodă să se poată ajunge la un rezultat perfect şi ca aplicarea dreptei raţiuni să ne ia de pe umeri toate greutăţile şi toate suferinţele vieţii şi să ne conducă la fericire. Este o contradicţie frapantă în a vrea să trăieşti fără să suferi, contradicţie care este cuprinsă în întregime în expresia „viaţă fericită”. Veţi înţelege ce vreau să spun, dacă mă veţi urma până la capătul expunerii. Această contradicţie se trădează deja în acea morală a raţiunii pure ca atare; stoicul nu este obligat să introducă în preceptele sale pentru viaţa fericită (căci etica sa în aceasta constă) îndemnul la sinucidere (aşa cum despoţii orientali au, printre bijuteriile lor, un flacon scump plin cu otravă) în cazul în care suferinţele corpului, pe care nici cele mai frumoase raţionamente din lume nu le-ar putea calma, ar ieşi învingătoare, fără a exista vreo speranţă de însănătoşire; atunci scopul unic al filosofului, fericirea, ar dispare şi el nu ar mai avea altă soluţie pentru suferinţă decât moartea, pe care trebuie să şi-o dea singur, ca şi cum ar lua oricare alt medicament. Se vede aici întreaga deosebire care există între etica stoică şi toate doctrinele pe care le-am menţionat mai sus; ele iau drept scop imediat virtutea, cumpărată chiar şi cu preţul celor mai mari suferinţe şi resping sinuciderea ca mijloc de a scăpa de durere; dar nici una dintre ele nu a putut să prezinte un argument decisiv împotriva sinuciderii şi s-au depus eforturi enorme care nu s-au soldat decât cu găsirea unor cuvinte specioase; în a patra noastră carte vom avea fireşte ocazia să formulăm adevăratul motiv. Această opoziţie face şi mai evidentă diferenţa care există între principiul fundamental al *Porticului*, care nu este decât un caz particular de *eudemonism*, şi cel al celorlalte doctrine în discuţie, deşi toate au puncte comune în concluzii şi se înrudesc în mod vizibil. Contradicţia intimă pe care etica stoică o conţine în

principiul său, apare şi mai bine în faptul că în idealul său, înţeleptul stoic, nu este niciodată o fiinţă vie şi este lipsit de orice adevăr poetic; el nu este decât un manechin inert, rigid, inaccesibil, care nu ştie ce să facă cu înţelepciunea sa şi ale cărui linişte, mulţumire şi fericire sunt în opoziţie directă cu natura umană, în aşa măsură că aceasta nici măcar nu poate fi imaginată. Cât de diferiţi de stoici sunt acei învingători ai lumii, acei oameni care se supun de bună voie ispăşirii, pe care ni-i prezintă înţelepciunea hindusă, pe care i-a produs ea însăşi, sau acel Hristos salvator, figură ideală plină de viaţă, de un atât de mare adevăr poetic şi de o atât de înaltă semnificaţie şi pe care îl vedem totuşi, în pofida virtuţii sale perfecte, a sfinţeniei sale, a purităţii sale morale, expus celor mai crunte suferinţe![26]

[26] Conform Cap. XVI, *Suplimente* (n.a.)

CARTEA A DOUA

LUMEA (CONSIDERATĂ) CA VOINŢĂ

PRIMUL PUNCT DE VEDERE

Obiectivarea voinţei

Nos habitat, nou tartara, sed nec sidera coeli
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

[„El sălăşluieşte în noi, nu în infern şi nici în stelele de pe cer;
Toate acestea le face spiritul care trăieşte în noi.“]
(Agrippa von Nettesheim, *Epistulae*, V, 14)

§17

În prima carte am privit reprezentarea ca atare, adică numai sub forma sa generală. Totuşi, în ce priveşte reprezentarea abstractă, conceptul, am studiat-o şi în conţinut şi am văzut că ea nu are conţinut şi semnificaţie decât prin raportul său cu reprezentarea intuitivă, fără de care ea ar fi goală şi insignifiantă. Ajunşi astfel la reprezentarea intuitivă, ne vom preocupa să-i cunoaştem conţinutul, determinările sale precise şi formele pe care ni le prezintă. Vom fi bucuroşi, mai ales, dacă ne vom putea pronunţa asupra semnificaţiei proprii, asupra acestei semnificaţii pe care numai o simţim şi datorită căreia aceste forme, care altfel ar fi străine şi insignifiante pentru noi, ne vorbesc direct, devin de înţeles şi câştigă în ochii noştrii un interes care cuprinde întreaga noastră fiinţă.

Să ne aruncăm ochii asupra matematicilor, ştiinţelor naturii, filosofiei, toate acestea fiind ştiinţe în care sperăm să găsim o parte a soluţiei pe care o căutăm. - Mai întâi, filosofia ne pare a fi un monstru cu mai multe capete, fiecare dintre acestea vorbind o limbă diferită. Totuşi, în ce priveşte aspectul particular care ne preocupă - semnificaţia reprezentării intuitive - nu toate sunt în dezacord; căci, cu excepţia scepticilor şi a idealiştilor, toţi filosofii sunt de acord cel puţin în aspectul esenţial - în ce priveşte un anumit obiect, fundamentul oricărei reprezentări, deosebit de ea în existenţa şi esenţa lui, şi totuşi la fel de asemănător ei, în toate părţile sale, cum poate fi un ou faţă de alt ou. Dar nu putem spera nimic de aici; căci ştim că un asemenea obiect nu se poate distinge de reprezentare; considerăm, dimpotrivă, că aici nu este decât un singur şi acelaşi lucru, având în vedere că un obiect presupune întotdeauna un subiect, şi prin urmare nu este decât o reprezentare; să adăugăm că am recunoscut existenţa obiectului ca depinzând de forma cea mai generală a

reprezentării, distincţia între „eu” şi „non-eu”. În plus, principiul raţiunii, la care ne referim aici, nu este decât o formă a reprezentării, adică legătura constantă a reprezentărilor noastre, şi nu legătura întregului şir, finit sau infinit, al reprezentărilor noastre cu ceva ce nu ar fi reprezentarea şi care în consecinţă nu ar fi susceptibil să fie reprezentat. - Am vorbit mai sus despre sceptici şi despre idealişti în cadrul discuţiei despre realitatea lumii exterioare.

Să căutăm acum, în matematici, imaginea precisă pe care dorim să o avem despre această reprezentare, care nu ne este cunoscută până acum decât din punctul de vedere foarte general al formei. Dar matematicile nu ne vorbesc despre reprezentări decât în măsura în care acestea umplu spaţiul şi timpul, adică în măsura în care sunt mărimi. Ele ne indică foarte exact cantitatea şi mărimea; dar cum nici una, nici cealaltă nu sunt niciodată decât relative, adică rezultă din compararea unei reprezentări cu alta, şi aceasta numai din punctul de[1] vedere al cantităţii, nu aici vom putea găsi explicaţia pe care o căutăm.

Să ne întoarcem acum privirea spre largul domeniu al ştiinţelor naturii şi numeroasele sale ramuri. Ele ori descriu formele, şi atunci este vorba despre *morfologie*, ori explică schimbările, şi atunci este vorba despre *etiologic*. Una studiază formele fixe, cealaltă materia în mişcare, după legile trecerii sale dintr-o formă în alta. Prima este ceea ce se numeşte, deşi impropriu, istoria naturală, în sensul larg al cuvântului; sub numele particular de botanică şi de zoologie, ea ne învaţă să cunoaştem diferitele forme - imuabile în cadrul curgerii necontenite a indivizilor, organici şi prin chiar aceasta determinaţi în mod stabil - care constituie, în mare parte, conţinutul reprezentării intuitive; toate acestea sunt clasate, analizate, sintetizate, apoi coordonate în sisteme naturale sau artificiale şi puse sub forma de concepte, care permit să fie cuprins şi cunoscut întregul; putem chiar găsi, în toate acestea, un principiu de analogie, infinit nuanţat, care traversează întregul şi părţile (unitate de plan), şi graţie căruia toate fenomenele studiate

par tot atâtea variaţii pe o temă unică. Mişcarea materiei prin aceste forme, sau crearea indivizilor, nu interesează această ştiinţă, deoarece fiecare individ provine din semenul lui prin procreaţie, iar această procreaţie, peste tot misterioasă, s-a sustras până acum cunoaşterii. Puţinul care se ştie despre ea aparţine fiziologiei, care este deja o ştiinţă naturală etiologică. De această ştiinţă se leagă mineralogia care, prin principiul său, aparţine morfologiei, mai ales atunci când devine geologie. Etiologia propriu-zisă este constituită din toate ştiinţele naturii care au drept scop esenţial studierea cauzelor şi a efectelor; ele ne arată cum o stare a materiei este în mod necesar determinată de o alta, după reguli infailibile; cum o schimbare determinată condiţionează şi produce o altă schimbare necesară şi determinată; este ceea ce ele numesc o explicaţie. În această categorie de ştiinţe, găsim în principal mecanica, fizica, chimia, fiziologia.

Dacă studiem aceste ştiinţe, ne vom convinge curând că soluţia pe care o căutăm nu ne va fi dată nici de etiologie, nici de morfologie.

Aceasta ne prezintă un număr infinit de forme, infinit de variate, dar toate caracterizate printr-un aer de familie incontestabil - adică reprezentări, care, în acest sens, ne rămân mereu străine şi răsar în faţa noastră ca nişte hieroglife de neînţeles. Etiologia, pe de altă parte, ne spune că, potrivit legii de la cauză la efect, o anumită stare a materiei produce o anumită alta şi, după această explicaţie, misiunea ei este încheiată. Astfel, ea se mărgineşte să ne demonstreze ordinea regulată după care fenomenele se produc în timp şi în spaţiu şi să demonstreze acest lucru pentru toate cazurile posibile; ea le atribuie un loc conform unei legi, a cărei experienţă i-a dat conţinutul; dar a cărei formă generală necesitatea - o ştim - sunt independente de experienţă. Dar despre esenţa intimă a oricăruia dintre aceste fenomene ne este imposibil să formulăm chiar şi cea mai mică concluzie: este numita *forţă naturală* şi este scoasă în afara domeniului explicaţiilor etiologice. Constanţa imuabilă cu care se produce manifestarea

acestei forme, ori de câte ori se prezintă condiţiile la care ea se supune, se numeşte *lege a naturii*. Dar această lege a naturii, aceste condiţii şi această producere a unui fenomen într-un anume loc şi într-un anume timp determinate sunt singurele lucruri pe care ştiinţa le cunoaşte şi poate să le cunoască vreodată. Forţa însăşi care se manifestă, natura intimă a acestor fenomene constante şi regulate, este pentru ea un secret care nu-i aparţine, nici în cazul cel mai simplu, nici în cazul cel mai complicat; căci, deşi etiologia a ajuns la cele mai perfecte rezultate în mecanică şi la cele mai imperfecte în fiziologie, totuşi forţa care face să cadă o piatră sau care face un corp să acţioneze asupra altui corp nu este mai puţin necunoscută şi misterioasă pentru noi, în esenţa sa, decât aceea care produce mişcările şi creşterea animalului. Mecanica admite ca inexplicabile materia, greutatea, impenetrabilitatea, transmiterea mişcării prin ciocnire, rigiditatea etc., ea le numeşte forţe fizice, iar apariţia lor regulată şi necesară, în anumite condiţii, o lege fizică; numai după aceea ea începe să explice; această explicare constă în a demonstra, cu o rigoare matematică, cum, unde şi când se manifestă fiecare forţă şi în a stabili o legătură între fiecare fenomen pe care ea îl întâlneşte la una dintre aceste forţe. Astfel procedează fizica, chimia, fiziologia, cu singura deosebire că ipotezele lor sunt mai numeroase, iar rezultatele lor mai slabe. Prin urmare, explicaţia etiologică a naturii întregi nu ar fi niciodată decât un inventar de forţe misterioase, o demonstraţie exactă a legilor care guvernează fenomenele în timp şi în spaţiu, de-a lungul evoluţiilor lor. Dar esenţa intimă a forţelor astfel demonstrate ar rămâne tot necunoscută.-pentru că legea căreia i se supune ştiinţa nu face lumină asupra acesteia şi astfel ar trebui să ne mulţumim cu fenomenele şi cu succesiunea lor. Am putea aşadar să comparăm ştiinţa cu un bloc de marmură, în care numeroase vinişoare merg unele lângă altele, dar în care nu se vede drumul lor interior până la cealaltă faţă. Sau mai degrabă - dacă aveţi amabilitatea să-mi permiteţi o comparaţie amuzantă - filosoful, aflat în faţa ştiinţei etiologice complete a naturii,

ar trebui să resimtă aceeaşi impresie ca un om care ar fi picat, fără să ştie cum, într-un grup complet necunoscut şi ai cărui membri, unul după altul, iar prezenta fără încetare pe unul dintre ei ca prieten sau rudă a lor şi i-ar face cunoştinţă cu el; în timp ce i-ar asigura că este încântat, filosoful nostru ar avea totuşi neîncetat pe buze întrebarea: Ce naiba am eu comun cu toţi oamenii aceştia?

Astfel, etiologia poate mai puţin ca niciodată să ne dea informaţiile dorite, informaţii cu adevărat fertile despre aceste fenomene, care ne apar ca reprezentări ale noastre; căci, în pofida tuturor acestor explicaţii, aceste fenomene nu sunt decât reprezentări, al căror sens ne scapă şi care ne sunt complet străine. înlănţuirea lor primordială nu ne dă decât legi şi ordinea realtivă a producerii lor în spaţiu şi în timp, dar nu ne spune nimic despre fenomenele înseşi. în. plus, legea cauzalităţii nu are valoare decât pentru reprezentările, pentru obiectele unei clase determinate şi nu are sens decât în măsura în care ea este presupusă de ele, ea nu există deci, precum aceste obiecte, decât în raport cu subiectul, adică în mod condiţionat; de aceea ea poate fi recunoscută pornind atât de la subiect, adică a priori, cât şi de la obiect, adică a posteriori, aşa cum ne-a demonstrat Kant.

Ceea ce cunoaştem de acum, după toate aceste cercetări, este faptul că nu este suficient să ştim că avem reprezentări, că aceste reprezentări sunt unele sau altele şi depind de o lege sau alta, a căror expresie generală este întotdeauna principiul raţiunii. Noi vrem să ştim semnificaţia acestor reprezentări; noi punem întrebarea dacă nu cumva le depăşeşte, caz în care lumea ar trebui să ni se prezinte ca un vis van sau ca o formă vaporoasă asemănătoare cu aceea a fantomelor; ea nu ar fi demnă să ne atragă atenţia. Sau, dimpotrivă, lumea nu este altceva decât reprezentate; nimic mai mult; şi atunci, ce este lumea? Este evident că acest ceva trebuie să fie total diferit de reprezentare, prin esenţa sa, şi ca formele şi legile reprezentării trebuie să-i fie cu totul străine. Prin urmare, nu putem porni de la reprezentare, pentru a ajunge la

lume, urmând firul conducător al acestor legi, care nu sunt decât legătura obiectului, a reprezentării. adică a manifestărilor principiului raţiunii.

Vedem deja din cele de mai sus că nu din afară trebuie să pornim pentru a ajunge la esenţa lucrurilor; am căuta în zadar, nu am ajunge decât la fantome şi la formulări; am semăna cu cineva care ar face turul unui castel pentru a găsi intrarea şi care, negăsind-o, ar desena faţada. Şi totuşi acesta este drumul pe care au mers toţi filosofii dinaintea mea.

§18

În realitate, ar fi imposibil să găsim semnificaţia pe care o căutăm a acestei lumi, care îmi apare în mod absolut ca reprezentrea mea, sau mersul acestei lumi, ca simpla reprezentare a subiectului care cunoaşte, în ceea ce poate fi în afara reprezentării, dacă filozoful însuşi nu ar fi mai mult decât subiectul cunoscător pur (un cap înaripat de înger, fără corp). Dar, de fapt, el îşi are rădăcinile în lume; în calitate de *individ,* el, face parte din aceasta; numai cunoaşterea sa face posibilă reprezentarea lumii întregi; dar această cunoaştere însăşi are drept condiţie necesară existenţa unui corp, ale cărui modificări sunt, am văzut, punctul de plecare al intelectului pentru intuiţia acestei lumi. Pentru subiectul cunoscător pur, acest corp este o reprezentare ca oricare alta, un obiect ca toate celelalte obiecte. Mişcările sale, acţiunile sale nu sunt pentru el nimic mai mult decât modificările celorlalte obiecte senzoriale; ele i-ar fi la fel de stranii şi de neînţeles, dacă uneori semnificaţia lor nu i-ar fi revelată într-un mod cu totul special. El ar considera că acţiunile sale urmează motivelor care apar cu regularitate legilor fizice la fel cum modificările celorlalte obiecte urmează cauzelor, excitaţiilor, motivelor. În ceea ce priveşte influenţa acestor motive, el nu ar considera-o decât legătura care există între fenomenele exterioare şi cauza lor. Esenţa intimă a acestor manifestări şi acţiuni ale corpului său i-ar fi de neînţeles; el ar numi-o cum ar vrea, forţa, calitate sau caracter, dar tot nu ar şti nimic despre ea. Dar lucrurile nu stau astfel; nici pe departe, căci individul este în acelaşi timp subiectul cunoaşterii şi în aceasta găseşte el cheia enigmei; această cheie este *Voinţa.* Aceasta, numai aceasta îi dă cheia propriei sale existenţe fenomenale, îi arăta semnificaţia ei, îi arăta forţa interioară care îi constituie fiinţa, acţiunile, mişcarea. Subiectul cunoaşterii, prin identitatea sa cu

corpul, devine un individ; din acest moment, acest corp îi este dat în două moduri diferite; pe de o parte ca reprezentare în cunoaşterea fenomenală, ca obiect printre alte obiecte şi ca supus legilor lor; şi pe de altă parte, în acelaşi timp, ca acel principiu cunoscut în mod imediat de fiecare, pe care îl desemnează cuvântul *Voinţa.* Orice act real al voinţei noastre este în acelaşi timp şi cu siguranţă o mişcare a corpului nostru; nu putem voi în mod real un act fără a constata imediat că el apare ca o mişcare corporală. Actul voluntar şi acţiunea corpului nu sunt două fenomene obiective diferite, legate prin cauzalitate; acestea nu se află între ele în raportul de la cauză la efect. Ele nu sunt decât un singur şi acelaşi fapt; numai că acest fapt ne este dat în două moduri diferite: pe de o parte în mod imediat, pe de alta ca reprezentare senzorială. Acţiunea corpului nu este decât actul voinţei obiectivate, adică privit în reprezentare. Vom vedea mai jos că aceasta este adevărată nu numai pentru acţiunile provocate de motive, ci chiar şi pentru acelea care urmează în mod involuntar unei excitaţii. Da, corpul întreg nu este decât voinţa obiectivată, adică devenită perceptibilă; este tocmai ceea ce această lucrare va demonstra şi va lămuri în continuare. În cartea precedentă, şi în discuţia asupra principiului raţiunii, am numit corpul *obiectul imediat* privindu-l în mod voit numai din punctul de vedere al reprezentării. Aici, dintr-un punct de vedere opus, îl voi numi obiectivare a voinţei. Într-un anume sens mai putem spune şi: voinţa este cunoaşterea a priori a corpului; corpul este cunoaşterea a posteriori a voinţei.

Hotărârile pe care le ia voinţa în ce priveşte viitorul nu sunt decât previziuni ale voinţei asupra a ceea ce se va voi la un moment dat, nefiind realmente acte de voinţei. Numai execuţia face dovada hotărârii; până la acest moment ea nu este decât un proiect care se poate schimba; căci ea nu există decât în intelect, *in abstracto.* Numai reflectarea face distincţie între a vrea şi a face; în realitate, este acelaşi lucru. Orice act real, efectiv al voinţei este fără întârziere şi în mod imediat act fenomenal al corpului; şi dimpotrivă,

orice acţiune exercitată asupra corpului este efectivă şi în mod imediat o acţiune exercitată asupra voinţei; sub această formă, ea se numeşte durere atunci când se împotriveşte voinţei; când este în acord cu aceasta, dimpotrivă, se numeşte satisfacţie sau plăcere. Gradaţiile lor sunt diferite. Este cu totul greşit să dăm plăcerii şi durerii numele de *reprezentare;* acestea nu sunt decât dispoziţii imediate ale actului de a vorbi sub forma sa fenomenală - corpul; ele sunt faptul necesar şi momentan al actului de a voi sau a nu voi impresia pe care o suferea corpul. Nu există decât un mic număr de impresii exercitate asupra corpului care pot fi considerate imediat ca simple reprezentări; ele nu afectează voinţa şi, graţie lor, corpul apare ca obiect imediat al cunoaşterii, obiect pe care noi îl cunoaştem deja în mod mediat, la fel ca pe toate celelalte, ca intuiţie în intelect. Prin aceasta, vrem să desemnăm disponibilităţile simţurilor pur obiective, acelea ale vederii, ale auzului, ale tactului; dar voinţa nu este zdruncinată decât în măsura în care aceste organe afectate într-un mod specific, caracteristic lor, conform cu natura lor, şi care produc o foarte slabă excitaţie asupra senzitivităţii mai puternice şi specific modificate a acestor părţi; voinţa nu inflenţează atunci cu nimic asupra acestei excitaţii, care se mărgineşte să dea intelectului datele din care va lua naştere intuiţia. Orice acţiune mai violentă sau necorespunzătoare asupra acestor organe este dureroasă, adică nu este pe placul voinţei, al obiectivităţii de care aparţin, de asemenea, aceste organe. - Slăbiciunea nervilor devine vizibilă atunci când impresiile care trebuiau să aibă numai gradul de forţă suficient pentru a deveni date ale intelectului ating un grad superior, în care caz ele excită voinţa, adică produc plăcere sau durere; dar cel mai adesea este o durere obscură şi vagă; unele sunete şi o lumină puternică nu numai că sunt percepute în mod dureros, ci provoacă şi o dispoziţie ipohondrică maladivă care este greu de definit. - Şi în alte cazuri identitatea dintre corp şi voinţă se manifestă în aceea că orice mişcare violentă şi exagerată a voinţei, adică orice acţiune în forţă, zdruncină

imediat corpul şi întregul organism, tulburând funcţiile sale vitale. Acest aspect va fi găsit dezvoltat în mod special în *Despre voinţa în natură,* pag. 27 din ediţia a doua, pag. 28 din ediţia a treia.

În sfârşit, cunoaşterea pe care eu o am despre voinţa mea, deşi imediată, este inseparabilă de cunoaşterea pe care o am despre corpul meu. Eu nu-mi cunosc voinţa în totalitatea sa; nu o cunosc în unitatea sa şi nici nu o cunosc perfect în esenţa sa; ea nu-mi apare decât în actele sale izolate, prin urmare în timp, care este forma fenomenală a corpului meu, ca a oricărui alt obiect; de aceea corpul meu este condiţia cunoaşterii voinţei mele. Nu pot, la drept vorbind, să-mi reprezint această voinţă fără corpul meu. În expunerea despre principiul raţiunii, am considerat voinţa, sau mai degrabă subiectul actului de a voi, drept o categorie particulară de reprezentări sau obiecte; dar atunci considerăm că acest obiect se confundă cu subiectul, adică încetând să mai fie obiect; pentru mine, în această identificare era un fel de miracol, este chiar miracolul prin excelenţă (χατ’ έζοχήν) - pasajul în discuţie este, într-o anumită măsură, explicaţia acestui lucru. În măsura în care îmi cunosc voinţa ca obiect, o cunosc ca şi corp; dar atunci înseamnă că pătrund în prima clasă de reprezentări pe care am menţionat-o în acest capitol, aceea a obiectelor reale. Pe măsură ce vom înainta, vom vedea că această primă categorie de reprezentări îşi află explicaţia în cea de-a patra categorie pe care am stabilit-o şi care i se arată mai mult subiectului, în calitate de obiect; şi reciproc, prin legea motivaţiei, care domină această a patra categorie, reuşim să înţelegem esenţa însăşi a principiului regulator al primeia, legea cauzalităţii, şi tuturor fenomenelor pe care acest principiu le guvernează.

Această identitate dintre corp şi voinţă, pe care tocmai am expus-o în grabă, trebuie scoasă în relief, aşa cum am făcut-o noi aici pentru prima dată, şi cum o vom face şi mai mult, pe măsură ce vom înainta, adică am ridicat-o de la cunoştinţa imediată a cunoaşterii *in concreto* la cunoştinţa raţională sau, cu alte cuvinte, am transpus-o în cunoaştere

in abstracto; dar natura sa se opune ca ea să fie demonstrată, adică să se arate că ea decurge ca o cunoaştere mediată dintr-o altă cunoaştere imediată, pentru că ea este cea mai imediată dintre cunoaşterile noastre şi dacă noi nu o înţelegem şi nu o fixăm ca atare, vom încerca în zadar să o deducem, printr-un mijloc oarecare, dintr-o cunoaştere anterioară. Este o cunoaştere de un gen special, al cărei adevăr, din acest motiv, nu se poate încadra în niciuna dintre rubricile în care eu am împărţit adevărurile, în expunerea mea despre principiul raţiunii, şi anume: adevăr logic, empiric, metafizic şi metalogic; căci el nu este, ca toate aceste adevăruri, raportul dintre o reprezentare abstractă şi o altă reprezentare sau forma necesară unei reprezentări intuitive ori abstracte; el este relaţia unei judecăţi cu raportul care există între o reprezentare intuitivă şi ceea ce departe de a fi o reprezentare, este complet diferit: voinţa. Din acest motiv, aş putea distinge acest adevăr de toate celelalte şi să-l numesc adevărul filosofic prin excelenţă (χατ’ έζχήν). I se pot da diverse expresii şi să spunem: corpul meu şi voinţa mea sunt unul şi acelaşi lucru; - sau: ceea ce eu numesc corpul meu în calitate de reprezentare intuitivă, o numesc voinţa mea, în măsura în care am conştiinţa ei într-un mod cu totul diferit şi care nu suportă comparaţie cu nicio alta; - sau: corpul meu, în afară de faptul că este reprezentarea mea, nu este decât voinţa mea.[27]

[27] Conform Cap. XVIII, *Suplimente* (n.a.)

§19

Dacă, în *Cartea întâi*, am declarat, nu fără o strângere de inimă, că trupul nostru, ca toate celelalte obiecte din lumea intuiţiei, nu este pentru noi decât o pură reprezentare a subiectului care cunoaşte, de acum vedem limpede ceea ce, în conştiinţa fiecăruia, distinge reprezentarea corpului său de aceea - complet asemănător în rest - a celorlalte obiecte; această deosebire constă în faptul că trupul mai poate fi cunoscut şi într-un alt mod absolut diferit şi care este desemnat prin cuvântul *voinţă*; această dublă cunoaştere a corpului nostru ne dă lămuriri despre acesta, despre actele şi mişcările sale, ca şi despre reacţiile sale la influenţele exterioare, pe scurt, despre ce este în afara reprezentării, despre ce este în sine, lămuriri pe care nu le putem obţine în mod direct despre esenţă, despre acţiunile, despre pasivitatea celorlalte obiecte reale.

Prin raportul său particular cu un singur corp care, privit în afara acestui raport, nu este pentru el decât o reprezentare ca toate celelalte, subiectul care cunoaşte este un individ. Dar acest raport, în virtutea căruia el a devenit individ, nu există decât între el şi una singură dintre reprezentările sale; de aceea şi ea este singura pe care el o percepe în, acelaşi timp şi ca o reprezentare, şi ca act de voinţă. Apoi, când se face abstracţie de acest raport special, de această cunoaştere dublă şi eterogenă a unui singur şi acelaşi lucru, corpul, acesta nu mai este decât o reprezentare ca toate celelalte; atunci individul care cunoaşte, pentru a se orienta, trebuie să admită una dintre următoarele două ipoteze: sau ceea ce distinge această unică reprezentare constă numai în faptul că ea este singura care îi este astfel cunoscută sub un dublu raport, în faptul că acest obiect al intuiţiei este sigurul pe care el îl înţelege sub acest dublu aspect, în sfârşit în faptul că această distincţie se explică nu printr-o diferenţă între

acest obiect şi toate celelalte, ci prin aceea care există între raportul cunoaşterii sale cu acest unic obiect şi raportul cunoaşterii sale cu toate celelalte obiecte; - sau trebuie să admită că acest obiect este absolut diferit de celelalte; că numai el dintre toate este în acelaşi timp şi voinţă, şi reprezentare, că toate celelalte nu sunt decât reprezentări, adică doar fantome, şi că prin urmare corpul său este singurul individ real din lume, adică singurul fenomen de voinţă, singurul obiect imediat al subiectului. Putem, este adevărat, să dovedim, într-un mod sigur, că celelalte obiecte, privite ca simple reprezentări, sunt asemănătoare corpului nostru, adică, la fel ca şi acesta, ocupă un loc în spaţiu (acest spaţiu care el însuşi nu poate exista decât ca reprezentare) şi la fel ca şi el, acţionează în spaţiu; acest lucru poate fi dovedit, spun eu, prin legea cauzalităţii, aplicabilă fără putinţă de tăgadă reprezentărilor a priori şi care nu admite niciun efect fără cauză; dar, fără a mai vorbi de faptul că dintr-un efect nu este permis să se deducă decât o cauză în general, şi nu o cauză identică, este evident că aici ne aflăm pe terenul reprezentării pure, pentru care este valabilă numai legea cauzalităţii şi dincolo de care ea nu ne poate conduce niciodată. Or, aşa după cum am arătat în *Cartea întâi*, toată problema realităţii lumii exterioare se reduce la următorul lucru: obiectele cunoscute numai ca reprezentare, de către individ, sunt oare, ca şi propriul său corp, fenomene de voinţă? Să negăm lumea exterioară, acesta este răspunsul *egoismului teoretic*, care consideră toate fenomenele, cu excepţia propriului său individ, drept nişte fantome, la fel ca şi *egoismul practic,* care. în, practică, nu vede şi nu tratează ca realitate, decât persoana proprie, iar toate celelalte sunt socotite ireale. Niciodată egoismul teoretic nu va putea fi contrazis prin dovezi; totuşi, el nu a fost niciodată folosit în filosofie decât ca sofism, şi nu expus drept convingere. În această din urmă calitate el nu ar putea fi întâlnit decât într-o casă de alienaţi mintal; iar atunci el trebuie contrazis printr-un duş rece, şi nu printr-un raţionament; de aceea nu vom ţine deloc seama de el şi îl vom considera drept

ultimul bastion al scepticismului, care, prin natura lui, este artificios. Totuşi, cunoaşterea noastră, întotdeauna legată de individ, şi tocmai prin aceasta limitată, cere ca individul, deşi este doar *unul*, să poată cunoaşte totuşi totul şi chiar această limitare este aceea care face să apară nevoia unei ştiinţe filosofice; de asemenea, noi, care căutăm în filosofie în mod special un mijloc pentru a împinge cât mai departe graniţele cunoaşterii noastre, nu vom privi acest argument al egoismului teoretic, pe care scepticismul ni-l opune aici, decât ca un mic fort de frontieră, care fără îndoială este întotdeauna de necucerit, dar din care, în acelaşi timp, soldaţii nu pot ieşi niciodată; de aceea trecem pe lângă el fără să-l atacăm; nu este niciun pericol dacă îl avem în spatele nostru.

Avem deci acum despre esenţa şi despre activitatea propriului nostru corp o dublă cunoaştere foarte semnificativă şi care ne este dată în două moduri foarte diferite; ne vom servi de aceasta ca de o cheie pentru a pătrunde până la esenţa tuturor fenomenelor şi a tuturor obiectelor din natură care nu ne sunt date, în conştiinţă, ca fiind propriul nostru corp, şi pe care în consecinţă nu le cunoaştem în două moduri, ci nu sunt decât reprezentările noastre; noi le vom judeca prin analogie cu corpul nostru şi vom presupune că dacă, pe de o parte, ele sunt asemănătoare lui ca reprezentări, şi, pe de altă parte, dacă le adăugăm existenţa în calitate de reprezentare a subiectului, restul, prin esenţa lui, trebuie să fie acelaşi lucru ca acela pe care îl numim în noi *voinţă*. Ce alt fel de existenţă sau de realitate am putea atribui, într-adevăr, lumii corpurilor? De unde să luăm elementele din care să o compunem? Din afară? Dar în afara voinţei şi a reprezentării noi nu putem gândi nimic. Dacă vrem să atribuim cea mai mare realitate lumii corpurilor, pe care le percepem în mod imediat, în reprezentarea noastră, ar însemna să i-o dăm pe aceea pe care o are, în ochii fiecăruia, propriul nostru corp; căci acesta este pentru toată lumea lucrul cel mai real. Dar dacă analizăm realitatea acestui corp şi a acestor acţiuni, nu găsim în el - în afara

faptului că el este reprezentarea noastră - decât un singur lucru, acela că el este *voinţa* noastră; de aici provine întreaga sa realitate. Nu putem, prin urmare, să găsim altă realitate pe care să o aşezăm în lumea corpurilor. Dacă există ceva mai mult decât reprezentarea noastră, trebuie să spunem că în afara reprezentării, adică în el însuşi şi prin esenţa lui, acest lucru trebuie să fie ceea ce găsim în mod imediat în noi sub numele de voinţă. Spun: prin esenţa sa. Trebuie mai întâi să învăţăm să cunoaştem mai bine această esenţă, pentru a o putea distinge de tot ceea ce nu este ea, de tot ceea ce deja aparţine fenomenul său, sub numeroasele sale forme; de exemplu, trebuie să ştim când ea este însoţită de cunoaştere şi prin urmare când este în mod necesar determinată de motive; această determinare, după cum vom vedea mai departe, deja nu mai aparţine esenţei voinţei, ci fenomenului ei, omul său animalul. De asemenea, când voi spune: forţa care face să cadă piatra este. în esenţa sa, în sine şi în afara oricărei reprezentări, voinţa, nu va trebui să pun în propoziţia mea ideea ridicolă că piatra, prin căderea ei, se supune unui motiv conştient pentru că aşa ni se prezintă şi nouă voinţa.[28] - Acum vom explica pe larg şi vom demonstra şi dezvolta mai clar în ansamblul său ceea ce am spus până acum în grabă şi dintr-un punct de vedere foarte general.[29]

[28] Astfel, nu suntem de acord cu Bako von Verulam care crede (*De augument, scient.*, cartea IV *in fine*) că toate mişcările mecanice şi fizice ale corpurilor nu au loc decât după o percepţie prealabilă. Este totuşi oarecare adevăr în această propoziţie eronată. La fel stau lucrurile şi în cazul lui Kepler, când, în dizertaţia sa despre planeta Marte, el presupune că planetele trebuie să fie înzestrate cu cunoaştere din moment ce îşi găsesc atât de corect drumul lor eliptic şi îşi reglează atât de bine viteza încât ariile suprafeţei lor de revoluţie sunt întotdeauna proporţionale cu timpul în care le parcurg.

[29] Conform cap. XIX din *Suplimente*. (n.a)

§20

Ca esenţă în sine a propriului corp, cu alte cuvinte ca fiind lucrul însuşi care este corpul nostru, când el nu este obiect al intuiţiei, şi prin urmare reprezentare, voinţa, aşa cum am arătat, se manifestă în mişcările voite ale corpului, în măsura în care acestea nu sunt altceva decât actele vizibile ale voinţei, coincid în mod imediat şi absolut, sunt una şi aceeaşi cu ea şi nu diferă de ea decât prin forma de cunoaştere, sub care s-au manifestat ca reprezentare.

Aceste acte de voinţă au întotdeauna o bază, aflată în afara lor, în motivele lor. Totuşi, ele nu determină niciodată decât ceea ce eu vreau la un *anumit moment*, într-un *anumit loc*, într-o *anumită împrejurare*, şi nu actul meu de voinţă în general, adică principiul care caracterizează întregul meu act de voinţă. Prin urmare este imposibil să deducem din motive explicaţia actului meu de voinţă, în esenţa lui; ele nu fac decât să determine manifestările sale la un moment dat; ele nu sunt decât ocazia în care voinţa mea se arată. Voinţa, dimpotrivă, se află în afara domeniului legii motivaţiei; numai fenomenele sale, în anumite puncte ale duratei, sunt în mod necesar determinate de ea. Din punct de vedere al caracterului meu empiric, motivul este o explicaţie suficientă a acţiunilor mele; dar dacă mă sustrag acestui punct de vedere şi mă întreb de ce, în general, vreau mai degrabă lucrul acesta decât celălalt, niciun răspuns nu este posibil, pentru că numai fenomenul voinţei este supus principiului raţiunii; ea însăşi nu i se supune, şi din acest motiv o putem considera ca fiind fără raţiune (*grundlos*). Consider că se cunoaşte doctrina lui Kant despre caracterul empiric şi caracterul raţional, ca şi ceea ce am spus eu însumi în *Probleme fundamentale ale eticii* (pag. 48 - 58 şi pag. 178 şi urm. din ediţia I, pag. 174 şi urm. din ediţia a II-a) şi tot ce este în legătură cu acestea; de altfel, vom vorbi mai larg despre

aceste lucruri în *Cartea a patra*. Aici vreau numai să remarc că raţiunea existenţei unui fenomen prin altul, adică în cazul nostru raţiunea existenţei actului prin motiv, nu se opune nicidecum ca esenţa să fie voinţa şi că ea însăşi nu are nicio bază, deoarece principiul raţiunii, în toate manifestările sale, nu este decât forma cunoaşterii, iar acţiunea sa nu priveşte decât reprezentarea, fenomenul, vizibilitatea voinţei, şi nu voinţa însăşi care devine vizibilă.

Prin urmare, orice act al corpului meu este fenomenul unui act al voinţei mele, în care se exprimă, în virtutea motivelor date, voinţa mea însăşi, în general şi în ansamblul său, cu alte cuvinte caracterul meu; dar condiţia necesară şi prealabilă a oricărei acţiuni a corpului meu trebuie să fie de asemenea un fenomen al voinţei mele, căci manifestarea sa nu ar putea depinde de ceva care nu ar exista în mod imediat şi numai prin ea, care nu i-ar aparţine decât din întâmplare (în care caz însăşi manifestarea ei ar fi un efect al întâmplării); acea condiţie este corpul în ansamblul său. El trebuie deci să fie deja un fenomen al voinţei şi să se afle cu voinţa mea în ansamblul ei, cu alte cuvinte caracterul meu raţional, al cărui fenomen, în timp, este caracterul meu empiric, în acelaşi raport în care se află un act izolat al corpului cu un act izolat al voinţei. Astfel, corpul meu nu este altceva decât voinţa mea devenită vizibilă; el este voinţa mea însăşi, după cum ea este obiect al intuiţiei, reprezentare din prima categorie. - În sprijinul acestei propoziţii, am arătat deja că orice impresie exercitată asupra corpului afectează imediat voinţa şi că din acest punct de vedere ea se numeşte plăcere sau durere şi, când este într-un grad mai scăzut, senzaţiile plăcută sau neplăcută; invers, am arătat că orice acţiune a voinţei, afectare sau pasiune, descumpăneşte corpul şi suspendă cursul funcţiilor sale. - Totuşi există o explicaţie etiologică, deşi foarte imperfectă, a naşterii corpului meu, a dezvoltării sale, a păstrării sale: explicaţia fiziologică. Dar ea explică corpul aşa cum motivele explică actul. Dacă, prin urmare, determinarea unui act izolat de către un motiv şi urmările sale necesare nu împiedică ca

acest act, în general şi în esenţa sa, să nu fie fenomenul unei voinţe, care ea însăşi nu se explică, la fel nici explicaţia fiziologică a funcţiilor corpului nu supără cu nimic explicaţia filosofică, adică aceea ca realitatea corpului şi ansamblul funcţiilor sale nu este decât obictivarea acestei voinţe care apare în actele acestui aceluiaşi corp, sub influenţa unor motive. Totuşi fiziologia încercă să explice aceste manifestări, aceste mişcări supuse în mod imediat voinţei, printr-o cauză inerentă organismului, ca, de exemplu, atunci când ea explică mişcarea muşchilor printr-un aflux de lucruri, „în acelaşi fel cum o frânghie udă se întinde“, spune Reil în ale sale *Arhive fiziologice* (VI, pag. 153); dar admiţând că ajungem, pe acesta cale, la o explicaţie completă, aceasta nu ar altera cu nimic adevărul, imediat cert, ca orice mişcare voită (funcţii animale) este fenomenul unui act al voinţei. Explicaţia fiziologică a vieţii vegetative este de asemenea insuficientă şi ar reuşi tot atât de puţin să altereze acest adevăr: că viaţa animală, în ansamblul ei şi în dezvoltarea ei, nu este decât un fenomen al voinţei. În general, aşa cum am arătat mai sus, orice explicaţie etiologică trebuie să se mărginească la a determina, în spaţiu şi în timp, locul necesar al unui fenomen şi necesitatea producerii lui în chiar acest loc, în virtutea unor legi precise. În acest fel, esenţa certă a oricărui fenomen este necunoscută; ea este presupusă de orice explicaţie etiologică şi desemnată sub numele de forţă, de lege a naturii sau - când este vorba despre acţiunile noastre - sub acela de caracter sau de voinţă.

Astfel, deşi orice act izolat presupune un caracter determinat şi este consecinţa necesară a unor motive date, deşi creşterea, nutriţia şi toate modificările operate în corp rezultă în mod necesar din acţiunea unei cauze, totuşi ansamblul actelor şi prin urmare orice act izolat şi condiţiile sale, corpul însuşi care le conţine, şi prin urmare şi procesul al cărui element este şi care îl constituie, toate acestea nu sunt altceva decât fenomenul voinţei, manifestarea vizibilă, obiectivitatea voinţei. De aici provine acesta înţelegere perfectă care există între corpul omului sau al animalului -

înţelegere asemănătoare, deşi într-un grad superior, cu aceea care există între unealtă şi voinţa muncitorului, şi manifestându-se ca finalitate, altfel spus ca posibilitate a unei explicaţii teologice a corpului. Părţile corpului trebuie să corespundă perfect principalelor dorinţe prin care se manifestă voinţa; ele trebuie să fie expresia ei vizibilă; dinţii, esofagul şi traiectul intestinal sunt foamea obiectivată; la fel, părţile genitale sunt instinctul sexual obiectivat, mâinile care apucă, picioarele care merg repede corespund acţiunii deja mai puţin imediate a voinţei pe care ele o reprezintă. Aşa cum forma umană în general corespunde voinţei umane în general, la fel forma individuală a corpului, foarte caracteristică şi foarte expresivă în consecinţă, în ansamblul său şi în toate părţile sale, corespunde unei modificări individuale a voinţei, unui caracter particular. Un fapt foarte remarcabil este acela că Parmenide a exprimat deja acest adevăr în versurile care urmează, pe care le citează Aristotel (*Metaphysica,* III. 5, pag. 1009 b 22):

Ὡς γάρ ἑκάστος ἔχει κράσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τώς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν τό γάρ αύτό
Ἐστιν όπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποσι
Καί πάσιν καί παντί τό γάρ πλέον ἐστί νόημα.

(*Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est*.).

[„Cum al mădularelor amestec e în fiecare
Om, tot aşa e şi-al omului gând...
Ceea ce cugetă-n toţi, precum şi în fiecare,
Este a membrelor fire. În ce predomină în corp stă doar gândirea!“][30]

[30] Conform capitolului XX din *Suplimente*, precum şi tratatul meu despre *Voinţa în natură*, capitolele „Fiziologie“ şi „Anatomie comparată“ unde am dezvoltat ceea ce aici menţionez numai. (n.a.) (traducere Ştefan Bezdechi, Ed. IRI, Bucureşti, 1999)

§21

După aceste consideraţii, dacă cititorul şi-a făcut o cunoaştere *in abstracto*, adică precisă şi certă a ceea ce fiecare ştie în mod direct *in concreto*, în calitate de sentiment, adică faptul că este voinţa sa, obiectul cel mai imediat al conştiinţei sale, care constituie esenţa intimă a propriului său fenomen, manifestându-se ca reprezentare atât prin acţiunile sale, cât şi prin substratul lor permanent, corpul; dacă aţi înţeles că această voinţă nu se încadrează totuşi complet în acest mod de cunoaştere în care obiect şi subiect se află împreună, dar că ea ni se prezintă în aşa fel încât subiectul se distinge cu greutate de obiect, fără a fi totuşi cunoscut în ansamblul său, ci numai în actele sale izolate, dacă, spuneam, împărtăşiţi convingerea mea în această privinţă, veţi putea, graţie ei, să pătrundeţi esenţa intimă a naturii întregi, cuprinzând toate fenomenele pe care omul le recunoaşte, nu în mod imediat şi mediat în acelaşi timp, cum procedează în cazul propriului sau fenomen, ci numai în mod indirect, printr-o singură modalitate, aceea a reprezentării. El va descoperi, că esenţa intimă, această voinţă nu numai în fenomenele întru totul asemănătoare cu al său propriu, la oameni şi la animale; dar dacă va reflecta puţin mai mult, va ajunge să recunoască ca universalitatea fenomenelor, atât de diverse pentru reprezentare, au o singură şi aceeaşi esenţă, aceeaşi care îi este în mod intim, imediat şi cel mai bine cunoscută decât oricare alta, în sfârşit aceea care, în manifestarea ei cea mai vizibilă, poartă numele de voinţă. El o va vedea în forţa care face să crească şi să rodească planta şi să se cristalizeze mineralul, care îndreaptă acul magnetic spre nord, în şocul pe care îl resimte la atingerea a două metale eterogene; el o va găsi în afinităţile elective ale corpurilor, arătându-se sub forma de atracţie sau de respingere, de combinare sau de descompunere; o va găsi

până şi în gravitaţia care acţionează atât de puternic în orice materie şi atrage piatra spre pământ, ca Pământul spre Soare. Numai reflectând la toate aceste lucruri ajungem, deplasând fenomenul, la lucrul în sine. „Fenomen” înseamnă reprezentare şi nimic mai mult; şi orice reprezentare, orice obiect este fenomen. Lucrul în sine este numai voinţa; în această calitate, ea nu este nicidecum reprezentare, ci se deosebeşte de această *toto genere*; reprezentarea, obiectul, este fenomenul, manifestarea vizibilă este obiectivizarea voinţei. Voinţa este substanţa intimă, nucleul oricărui lucru, ca şi al ansamblului; ea este aceea care se manifestă în forţa oarbă a naturii; ea se regăseşte în comportarea raţională a omului; dacă cele două diferă atât de profund, această diferenţă constă în intensitate şi nu în esenţă.

§22

Lucrul în sine (vom păstra expresia kantiană, ca o formulare consacrată), care, ca şi ea, nu este niciodată un obiect - pentru care orice obiect nu mai este deja decât fenomenul său, şi nu el însuşi - are nevoie, pentru a fi gândit în mod obiectiv, să împrumute un nume şi o noţiune de la ceva dat în mod obiectiv, prin urmare de la unul dintre fenomenele sale; dar, acesta, pentru a satisface inteligenţa, trebuie să fie cel mai perfecţionat dintre toate, adică cel mai vizibil, cel mai dezvoltat şi în plus luminat direct de cunoaştere; or, tocmai în aceste condiţii se află voinţa umană. Trebuie să remarc faptul că nu mă servesc aici decât de o *denominatio a potiori* [denumire în funcţie de ceea ce e preferabil], prin care dau conceptului de voinţă o extindere mai mare decât aceea pe care o avea până acum. Să distingi ceea ce este identic în fenomene diferite şi ceea ce este diferit în fenomene asemănătoare este, şi Platon a repetat-o adesea, o condiţie pentru a face filosofie. Or, nu s-a recunoscut până acum că esenţa oricărei energii, latente sau activă, în natură, este identică cu voinţa şi erau considerate ca eterogene diferitele fenomene care nu sunt decât specii diverse ale unui gen unic; de aici rezultă şi faptul că nu putea exista un cuvânt pentru a exprima conceptul acestui gen. Am denumit deci genul după specia cea mai perfecţionată, a cărei cunoaştere uşoară şi imediată ne conduce la cunoaşterea mediată a tuturor celorlalte. Dar, pentru a nu ne pomeni opriţi de o perpetuă neînţelegere, trebuie să-i putem da acestuia extinderea pe care eu o cer pentru el şi să nu ne încăpăţânăm să înţelegem prin acest cuvânt numai una dintre speciile de voinţă pe care el a desemnat-o până acum, aceea care este însoţită de cunoaştere şi care se determină prin motive, şi numai prin motive abstracte, adică voinţa raţională care, aşa cum am spus, este

fenomenul cel mai vizibil al actului de voinţă. Trebuie să despărţim, în gândire, esenţa intimă a acestui fenomen, care ne este cel mai imediat cunoscut, să o transpunem în celelalte fenomene mai mici şi mai obscure ale voinţei, reuşind astfel să lărgim conceptul acesteia. - Cititorul s-ar înşela, dar atunci în sens opus, asupra a ceea ce eu vreau să spun, dacă ar crede că poate desemna indiferent cum, fie prin cuvântul voinţă, fie prin oricare alt cuvânt, această esenţă în sine a oricărui fenomen. Aşa ar sta lucrurile, dacă ne-am mulţumi să deducem existenţa acestui lucru în sine şi dacă nu l-am cunoaşte decât în mod mediat şi *in abstracto*; atunci l-am putea numi oricum am vrea. Denumirea nu ar fi atunci decât semnul unei necunoscute. Or, cuvântul voinţă desemnează ceea ce trebuie să ne dezvolte, ca un cuvânt magic, esenţa fiecărui lucru din natură, şi nu o necunoscută sau concluzia nedeterminată a unui silogism. Este ceva cunoscut în mod imediat, şi cunoscut astfel încât ştim şi înţelegem ce este voinţa mai bine decât orice altceva, - Până acum conceptul de voinţă a fost integrat în conceptul de forţă; eu voi proceda tocmai invers, considerând orice forţă a naturii drept voinţă. Să nu se creadă că este vorba doar de o joacă de-a cuvintele, de o discuţie inutilă, ea este, dimpotrivă, de cea mai mare însemnătate şi de cea mai mare importanţă. Căci, în ultimă analiză, cunoaşterea intuitivă a lumii obiective, adică fenomenul, reprezentarea, este aceea care stă la baza conceptul de forţă; din aceasta derivă el. El provine din acel domeniu unde domnesc cauza şi efectul, adică din reprezenatrea intuitivă, şi înseamnă esenţa motivului, unde explicaţia etiologică nu mai este posibilă, dar unde se află datul prealabil oricărei explicaţii etiologice. Dimpotrivă, conceptul de voinţă este singurul, dintre toate conceptele posibile, care nu îşi are originea în fenomen, într-o simplă reprezentare intuitivă, ci provine din fondul însuşi, din conştiinţa imediată a individului, în care el se recunoaşte el însuşi, în esenţa sa, în mod imediat, fără nicio formă, nici chiar aceea.a subiectului şi a obiectului, având în vedere că în cazul de faţă cel care cunoaşte şi cunoscutul coincid. Să

raportăm acum conceptul de forţă la conceptul de voinţă; aceasta ar însemna, în realitate, să raportăm un necunoscut la ceva infinit mai cunoscut, dar ce spun eu?, chiar la singurul lucru pe care îl cunoaştem în mod imediat şi absolut; ar însemna să ne lărgim considerabil cunoaşterea. Dacă, dimpotrivă, integrăm - cum s-a procedat până acum - conceptul de voinţă în conceptul de forţă, ne privăm de singura cunoaştere imediată pe care o avem despre esenţa însăşi a lumii, înecând-o într-un concept abstract luat din practică şi care, prin urmare, nu ne va permite niciodată să o depăşim.

§23

Voinţa, ca lucru în sine, este absolut diferită de fenomenul său şi indiferentă de toate formele fenomenale în care ea pătrunde pentru a se manifesta şi care, în consecinţă, nu privesc decât obiectivitatea sa şi îi sunt străine ei însăşi. Chiar şi forma cea mai generală a reprezentării, aceea a obiectului, în opoziţie cu subiectul, nu o atinge; şi mai puţin formele supuse acesteia, şi a căror expresie generală este principiul raţiunii, căruia îi aparţin spaţiul şi timpul, şi prin urmare pluralitatea care rezultă din aceste două forme şi care nu este posibilă decât prin ele. Din acesta din urmă punct de vedere, voi numi spaţiul şi timpul - după o veche expresie a scolasticii, asupra căreia atrag atenţia o dată pentru totdeauna - *principium individuationis*; căci numai prin intermediul spaţiului şi timpului ceea ce este *unul* şi *asemănător* în esenţă sa şi în conceptul său ne apare ca diferit, ca pluralitate, fie în domeniul coexistenţei, fie în cel al succesiunii. Spaţiul şi timpul sunt prin urmare *principium individuationis*, obiectul tuturor disputelor şi uturor contestaţiilor scolasticii - care se găsesc adunate la Suárez (*Disputatione metaphysicae*, 5, sect. 3). Voinţa, ca lucru în sine, aşa cum am spus, se află în afara domeniului principiului raţiunii, sub toate formele sale; ea este, prin urmare, fără raţiune (*grundlos*), deşi fiecare dintre fenomenele sale se supun complet principiului raţiunii; ea este complet independentă de *pluralitate*, deşi manifestările sale în timp şi în spaţiu sunt infinite, ea este una, dar nu în modul care este un obiect, a cărui unitate nu este recunoscută decât prin opoziţie cu pluralitatea posibilă, şi nici în modul în care este un concept de unitate, care nu există decât prin abstractizarea pluralităţii. Ea este una ca ceva ce este în afara spaţiului şi a timpului, în afara principiului individuaţiei, adică a oricărei posibilităţi de pluralitate. Numai după studierea

fenomenelor şi a manifestărilor voinţei - şi o vom face - vom înţelege clar sensul acestei propoziţii kantiene, şi anume că spaţiul, timpul şi cauzalitatea nu sunt potrivite pentru lucrul în sine, ci nu sunt decât forme ale cunoaşterii.

Am văzut caracterul necondiţionat al voinţei (*Grundlosigkeit*) - acolo unde se manifestă cel mai clar - în actul de voinţă al omului, atunci am declarat-o liberă, independentă. Dar în acealaşi timp, - pentru că este necondiţionată - am pierdut din vedere necesitatea căreia îi este supus fiecare dintre manifestările sale şi am declarat libere toate actele sale, ceea ce nu este aşa, având în vedere că fiecare act izolat provine, cu o riguroasă necesitate, dintr-un motiv care acţionează asupra caracterului. Orice necesitate este, aşa după cum am spus, raportul unui efect cu o cauză şi nimic mai mult. Principiul raţiunii este forma generală a oricărui fenomen, iar omul, în ansamblul acţiunilor sale, trebuie, la fel ca toate celelalte fenomene. să i se supună. Dar cum voinţa este cunoscută în mod direct şi în sine, în conştiinţă, rezultă că această cunoaştere cuprinde şi noţiunea de libertate. Numai că se uită că atunci individul, persoana, nu este voinţa, ca lucrul în sine, ci este fenomenul voinţei şi, în această postură, deja determinată şi angajată în forma reprezentării, principiul raţiunii. De aici apare şi acest fapt ciudat că fiecare se crede a priori absolut liber, şi aceasta în toate actele sale, cu alte cuvinte crede că el poate în orice moment să schimbe cursul vieţii sale, altfel spus, să devină altul. Abia a posteriori, după ce cunoaşte practica, el constată, spre marea sa surprindere, că nu este liber, ci supus necesităţii; că în pofida planurilor sale şi că, de la un capăt la altul al vieţii, el trebuie să dezvolte un caracter la care nu a consimţit şi să continue un rol început. Nu pot dezvolta mai mult această consideraţie deoarece am dezvoltat-o, din punct de vedere moral, într-o altă parte a acestei cărţi. Vreau numai să arăt aici că fenomenul voinţei necondiţionate în sine este totuşi supus legii necesităţii, adică principiului raţiunii. Necesitatea cu care se dezvoltă fenomenele naturii nu ne împiedică să recunoaştem în ele

manifestări ale voinţei.

Până acum, nu au fost considerate ca manifestare a voinţei decât modificările care au drept cauză un motiv, adică o reprezentare; de aceea voinţa nu era atribuită decât omului şi, la rigoare, animalelor, deoarece cunoaşterea şi reprezentarea, aşa cum am spus-o altundeva, sunt caracteristicile înseşi ale animalităţii. Dar vedem foarte bine, prin instinctul şi priceperea unor animale, că voinţa acţionează chiar şi acolo unde nu este condusă de cunoaştere; faptul că ele au reprezentări şi cunoaştere nu constituie o piedică în calea convingerii noastre, căci ele nu cunosc deloc scopul pentru care muncesc de parcă ar fi un motiv cunoscut.[31] Acţiunea lor nu este determinată de un mobil, ea nu este însoţită de reprezentare, şi ne dovedeşte în mod clar că voinţa poate acţiona fără niciun fel de cunoaştere. Pasărea tânără nu are nicio reprezentare a ouălor pentru care construieşte un cuib, nici tânărul păianjen nu are vreo reprezentare a prăzii pentru care ţese o pânză, nici furnica înaripată pe aceea a furnicii pentru care pregăteşte o capcană sub formă de groapă. Larva rădaştei face o gaură în lemn unde trebuie să aibă loc metamorfoza sa, de două ori mai mare dacă în urma acesteia trebuie să rezulte un mascul decât dacă este femelă, pentru a asigura loc pentru cleşti, despre care larva nu are evident nicio reprezentare. În acest act particular al acestor animale, acţiunea se manifestă la fel de clar ca în toate celelalte; numai că este o acţiune oarbă, care este însoţită de cunoaştere, dar nu condusă de ea. Odată ce am înţeles bine că reprezentarea, în calitate de motiv, nu este în mod esenţial o condiţie necesară a acţiunii voinţei, ne va fi mai uşor să recunoaştem această acţiune acolo unde ea este mai puţin evidentă şi nu vom mai susţine că melcul îşi construieşte casa printr-o voinţă care nu este a lui şi care este condusă de cunoaştere şi cu atât mai puţin că locuinţa pe care o construim noi înşine se înalţă printr-o voinţă alta

[31] Capitolul XXVII din *Suplimente* tratează în mod special despre această chestiune, (n.a.)

decât a noastră; vom spune că cele două case sunt opera unei voinţe care se obiectivează în două fenomene, care acţionează în noi sub influenţa unor motive şi care, încă oarbă la melc, pare să cedeze unui impuls venit din afară. Şi la noi, voinţa este oarbă în toate funcţiile corpului nostru, pe care nu-l conduce nicio cunoaştere, în toate procesele sale vitale sau vegetative, în digestie, secreţie, creştere, reproducere. Nu numai acţiunile corpului, ci corpul întreg însuşi este, am văzut, expresia fenomenală a voinţei, voinţa obiectivată, voinţa devenită concretă; tot ceea ce se petrece în el trebuie deci să provină din voinţă; aici, totuşi, această voinţă nu mai este condusă de conştiinţă, ea nu mai este reglată de motive; ea acţionează orbeşte şi după cauze pe care din acest punct de vedere le numin *excitaţii*.

Într-adevăr, eu numesc *cauza*, în sensul cel mai îngust al cuvântului, orice stare a materiei care produce în mod necesar o alta şi care suferă în acelaşi timp o modificare egală cu aceea pe care o provoacă (legea egalităţii între acţiune şi reacţiune). Mai mult: în cauza propriu-zisă, acţiunea creşte proporţional cu intensitatea cauzei, şi prin urmare la fel se întâmplă şi în cazul reacţiunii; astfel, modul de acţiune odată cunoscut, intensitatea cauzei ne permite să măsurăm şi să calculăm pe aceea a efectului ei, reciproca este de asemnea adevărată. Aceste *cauze* propriu-zise sunt cele care acţionează în toate fenomenele mecanicii, ale chimiei, pe scurt în toate modificările corpurilor anorganice. Dimpotrivă, numesc *excitaţie* o cauză care nu suferă o reacţiune proporţională cu acţiunea ei, a cărei intensitate nu variază deloc paralel cu intensitatea acesteia şi care nu poate, prin urmare, să servească la măsurarea ei, se întâmplă ca o slabă creştere a excitaţiei să producă o creştere considerabilă a efectului său, dimpotrivă, să distrugă complet efectul deja produs etc. Orice cauză care acţionează asupra unui corp organizat este de acest fel, excitaţiile, şi nu simplele cauze, sunt cele care produc toate modificările exclusiv organice şi vegetative ale corpurilor însufleţite. Dar să remarcăm că excitaţia, la fel ca toate cauzele, inclusiv chiar şi motivele,

nu determină decât un lucru: locul din spaţiu şi din timp unde o cauză intră în joc; esenţa acestei forţe este independentă de acest fapt. Precedentele noastre raţionamente ne-au arătat că această esenţă este voinţa, şi noi raportăm la ea modificările corpului, atât inconştiente, cât şi conştiente. Excitaţia este la mijloc, serveşte de trecere între motiv, care este cauzalitatea devenită conştientă, şi cauza propriu-zisă. După caz, ea se apropie de una sau de alta; ea se distinge totuşi întotdeauna de ele. Astfel, urcarea sevei în plantă provine dintr-o excitaţie; ea nu se poate explica prin legile hidraulicii sau ale capilarităţii, ea este totuşi favorizată de aceste legi şi ramure foarte apropiate de fenomenele simplelor cauze. Dimpotrivă, fiind datorate unor pure excitaţii, mişcările lui *hedysarum girans* şi ale lui *mimosa pudica* seamănă deja foarte mult cu actele produse de motive şi par a forma aproape o tranziţie. Micşorarea pupilei la lumina puternică provine dintr-o excitaţie şi se încadrează totuşi deja în categoria mişcărilor motivate; aceasta se produce datorită faptului că o lumină prea puternică ar răni retina şi pentru a evita acest lucru contractăm pupila. - Erecţia este provocată de un motiv, care este o reprezentare, dar acest motiv acţionează cu necesitatea unei excitaţii, adică nu i se poate rezista şi pentru a-i distruge efectul trebuie să-l îndepărtăm. Aceeaşi este situaţia şi în cazul greţei pe care o provoacă anumite obiecte dezgustătoare. Ca intermediar de un cu totul alt fel între mişcarea care urmează excitaţiei şi acţiunea care urmează motivului conştient am indicat deja instinctul animalelor. Am putea căuta încă un intermediar asemănător în acţiunea respiraţiei, s-a pus întrebarea dacă ar putea fi încadrată în actele voite sau în actele involuntare, adică. Dacă se supune unui motiv sau unei excitaţii, şi în sfârşit dacă nu ar fi posibil să fie explicată printr-o cauză care ţine şi de una şi de alta. Marchall Hall (*On the deseases of the nervous system*, pag. 293 şi urm.) vede aici o funcţie mixtă, având în vedere că ea este supusă în parte influenţei creierului (voită) şi în parte influenţei sistemului nervos (involuntară). Totuşi

trebuie să o facem să se încadreze în categoria actelor voluntare care se supun unui motiv; căci alte motive, adică simple reprezentări, pot să determine voinţa să încetinească sau să suprime respiraţia şi pare posibil, atât în cazul ei, cât şi al tuturor celorlalte acte voite, că ar putea fi suprimată cu uşurinţă şi te poţi asfixia când vrei. Aşa stau lucrurile, într-adevăr, de îndată ce apare un motiv destul de puternic pentru a determina voinţa să domine presanta nevoie de aer pe care o au plămânii noştri. După unii, în acest mod s-ar fi sinucis Diogene (Diogene Laertiu, VI, 76). Şi unii negri s-ar fi asfixiat singuri (F.B.Osiander, *Despre sinucidere*, 1813, pag. 170-180).

Avem aici un exemplu frapant al influenţei motivelor abstracte, adică al supremaţiei voinţei raţionale asupra voinţei pur animalice. Un fapt demonstrează limpede că respiraţia este determinată, în parte cel puţin, de activitatea cerebrală: modul în care acidul cianhidric produce moartea; moartea se produce imediat ce creierul este paralizat de acid, pentru că atunci respiraţia încetează; dar dacă este întreţinută în mod artificial, până când paralizia creierului dispare, moartea nu se produce. Respiraţia dă în acelaşi timp un exemplu frapant al faptului că motivele acţionează cu tot atâta necesitate ca şi excitaţiile sau simplele cauze (în sensul restrâns al cuvântului) şi nu pot fi anulate decât în cazurile în care două motive acţionează în sens invers (presiune şi contrapresiune); căci, în cazul respiraţiei, posibilitatea suprimării este mult mai puţin evidentă decât într-o mulţime de alte mişcări care sunt supuse motivelor, deoarece aici motivul este presant, foarte apropiat, satisfacerea lui este dintre cele mai uşoare din cauza zelului muşchilor care asigură această funcţie, în mod normal nimic nu i se opune şi, în sfârşit, este favorizat de obişnuinţa cea mai puternică. Şi totuşi şi celelalte motive acţionează cu aceeaşi neclaritate. Noţiunea de necesitate, inerentă în acelaşi timp şi mişcărilor care rezultă în urma unei excitaţii şi celor care se supun motivelor, ne va face şi mai clar adevărul că toate fenomenele care rezultă în urma

unei excitaţii într-un corp organizat, şi de altfel în întregime normale, sunt voinţă în esenţa lor însăşi, care nu este niciodată în ea însăşi, ci numai în manifestările sale, supusă principiului raţiunii, adică necesităţii.[32] Nu vom zăbovi deci să studiem animalele în actele lor, nici în existenţă, configuraţia şi organizaţia lor pentru a arăta că ele sunt fenomene ale voinţei; dar această cunoaştere a esenţei lucrurilor, singura care ne este dată în mod direct, o vom aplica şi plantelor, la care toate mişcările iau naştere în urma unor excitaţii, deoarece absenţa cunoaşterii, şi ca urmare absenţa mişcărilor provocate de motive, este aceea care determină o atât de mare deosebire între animal şi plantă. Noi vom susţine că ceea ce, în ce priveşte reprezentarea, ne apare ca plantă, ca simplă vegetaţie, sub aspectul unei forţe care acţionează orbeşte este, în esenţa sa, voinţa, aceeaşi voinţă care este baza propriului nostru fenomen, aşa cum se manifestă el în întreaga noastră activitate, precum şi în existenţa corpului nostru.

Ne rămâne să facem un ultim pas, să extindem cercul observaţiei noastre până la acele forme care acţionează, în natură, după legile generale, şi imuabile şi care fac să se mişte toate corpurile anorganice, incapabile să răspundă la o excitaţie sau să cedeze în faţa unui motiv. Vom folosi noţiunea de esenţă intimă a lucrurilor, pe care numai cunoaşterea imediată a propriei noastre esenţe ne-o poate da, pentru a pătrunde aceste fenomene ale lumii anorganice, atât de îndepărtate de noi. - Dacă privim cu atenţie, dacă vedem mişcarea puternică, irezistibilă cu care apele se prăvălesc spre adâncuri, tenacitatea cu care magnetul se îndreaptă mereu spre polul nord, atracţia pe care el o exercită asupra fierului, violenţa cu care doi poli electrici tind unul spre celălalt, violenţa care creşte odată cu apariţia obstacolelor, la fel ca şi dorinţele umane; dacă privim rapiditatea cu care se produce cristalizarea,

[32] Acest aspect este complet demonstrat în memoriul meu de concurs despre libertatea voinţei (*Probleme fundamentale ale eticii*, pag. 29-44). Tot aici se ailă un studiu detaliat despre raporturile *cauzei, excitaţiei şi motivului*. (n.a.)

regularitatea cristalelor, care rezultă numai dintr-o mişcare în diferite direcţii oprită brusc, mişcare supusă, în cursul solidificaţii, unor legi riguroase: dacă observăm modul în care corpurile scoase din starea solidă şi lăsate libere în stare fluidă se caută sau se îndepărtează unele de altele, se unesc sau se separă, dacă, în sfârşit, vedem cum o greutate care este oprită de corpul nostru să fie atrasă spre centrul Pământului împinge şi apasă continuu asupra acestui corp, nu va trebui să facem mari eforturi de imaginaţie pentru a recunoaşte şi în toate acestea - deşi la o mare distanţă - esenţa noastră proprie, esenţa acestei existenţe care, la noi, îşi atinge scopul, luminat de cunoaştere, dar care aici, în cele mai slabe dintre manifestările sale. depune eforturi orbeşti, tot în acelaşi sens şi care totuşi, pentru că este peste tot şi întotdeauna identică cu ea însăşi - aşa cum zorii şi amiaza sunt lumina aceluiaşi soare, - merită şi în acest caz şi în celălalt numele de voinţă, prin care eu desemnez esenţa tuturor lucrurilor, fondul tuturor fenomenelor.

Diferenţa, şi chiar opoziţia aparentă care există între fenomenele lumii anorganice şi voinţa pe care o considerăm ca fiind ceea ce este cel mai intim în esenţa noastră, vine în principal din contrastul care se remarcă între caracterul de determinare al unora şi aparenţa de liber arbitru care se găseşte în cealaltă, căci, la om, individualitatea iese puternic în evidenţă; fiecare are propriul său caracter; de aceea, acelaşi motiv nu are aceeaşi putere asupra tuturor, iar mulţimea de elemente care se află în vasta sferă de cunoaştere a individului şi rămân necunoscute celorlalţi îi modifică acţiunea. Şi tot de aceea actul care are la bază motive nu poate fi determinat dinainte, pentru că celălalt factor lipseşte, adică noţiunea exact a caracterului individual şi a cunoştinţelor care îl însoţesc. Manifestarea forţelor naturii ne prezintă extrema contrară; ele acţionează după legi generale, fără excepţii şi fără individualitate, în condiţii date, supuse cele mai exacte dintre predeterminări, iar aceeaşi forţă a naturii se manifestă întotdeauna în acelaşi mod în milioane de cazuri.

În vederea lămuririi acestui aspect, pentru a demonstra identitatea voinţei una şi indivizibilă sub toate formele sale, cele mai mici, cât şi cele mai înalte, vom analiza raportul care există între voinţa, ca lucru în sine, şi fenomenul ei, adică între lumea ca voinţă şi lumea ca reprezentare; aceasta va fi modalitatea cea mai bună de a ajunge la o noţiune cu adevărat aprofundată a întregii materii tratate în această a doua carte.[33]

[33]A se vedea capitolul XIII din *Suplimente*; de asemenea, în cartea mea *Voinţa în natură*, capitolul intitulat „Fiziologia plantelor”, precum şi cel intitulat „Astronomic fizică“, foarte important din punct de vedere al principiului metafizicii mele (n. a.)

§24

Ilustrul Kant ne-a spus că timpul, spaţiul şi cauzalitatea, cu toate legile lor şi cu toate formele lor posibile, există în conştiinţă, independent de obiectele care apar în aceste forme şi care constituie întregul lor conţinut. Altfel spus, le putem găsi pornind atât de la subiect, cât şi de la obiect, de aceea le putem numi la fel de bine moduri de intuiţie ale subiectului sau proprietăţi ale obiectului, în calitatea lui de obiect (la Kant, fenomen), adică reprezentare. Dar mai putem considera forme ca fiind limitele ireductibile dintre subiect şi obiect; de aceea orice obiect trebuie să apară în ele, iar subiectul, în schimb, independent de obiectul care apare, trebuie să-l cuprindă în întregime şi să-l domine. - Acum, obiectele apărând sub aceste forme nu ar trebui să mai fie nişte plăsmuiri fără consistenţă, ci ar trebui să aibă o semnificaţie, să exprime ceva ce nu este încă un obiect precum ele, o reprezentare, ceva pur relativ şi condiţionat de subiect, ceva care există independent de orice condiţie esenţială şi de orice formă, adică o reprezentare; obiectul, pentru a avea un sens, trebuie să exprime lucrul în sine. Este ceea ce ar explica această întrebare foarte firească: Aceste obiecte, aceste reprezentări sunt deci ceva, în afară de faptul că sunt reprezentări? Şi atunci, ce sunt ele în acest caz? Prin ce altă latură diferă ele atât de profund de reprezentare? Ce este în sfârşit, lucrul în sine? - Este voinţa, aceasta a fost răspunsul nostru, dar pentru moment vom face abstracţie de el.

Orice ar putea fi lucrul în sine, Kant a avut foarte mare dreptate să conchidă că timpul, spaţiul şi cauzalitatea (pe care le-am recunoscut mai sus ca fiind formele principiului raţiunii, după cum urmează am recunoscut că acesta din urmă este expresia generală a formelor fenomenale), Kant a avut dreptate, spuneam, să conchidă că aceste trei forme

nu sunt determinări ale lucrului în sine şi că ele nu îi sunt utile decât în măsura în care este el însuşi o reprezentare, adică ele aparţin fenomenului, şi nu lucrului în sine, dacă, într-adevăr, subiectul le ia din el însuşi şi are o cunoaştere perfectă a lor independent de orice obiect, ele constituie întreaga existenţă a reprezentării ca atare, şi nu a ceea ce *devine reprezentare*. Ele trebuie să fie forma reprezentării ca atare, şi nu o proprietate a ceea ce a luat această formă. Ele trebuie să fie deja date în simpla opoziţie dintre subiect şi obiect (nu în concept, ci în realitate), prin urmare să nu fie decât determinarea cea mai precisă a formei cunoaşterii, în timp ce această opoziţie însăşi este cea mai generală. Tot ceea ce este condiţionat în fenomen, în obiect, de timp, de spaţiu, de cauză, în măsura în care nu poate fi reprezentat decât prin intermediar - adică, pluralitatea prin coexistenţă şi succesiune; schimbarea şi inerţia prin legea cauzei; materia care nu este susceptibilă de reprezentare decât dacă presupune cauzalitatea, în sfârşit, tot ce nu este reprezentabil decât prin aceste trei legi - totul, în bloc, nu îi este în mod esenţial propriu lucrului care apare aici, lucrului, care a intrat în forma reprezentării, dar depinde numai de această formă. Invers, ceea ce, în fenomen, nu este condiţionat nici de timp, nici de spaţiu, nici de cauză ceea ce le este ireductibil şi nu poate fi explicat prin aceste trei legi, va fi tocmai lucrul prin care *vizibilul*, lucrul în sine, se face cunoscut în mod imediat. În consecinţă, posibilitatea de cunoaştere cea mai perfectă, limpezimea cea mai mare, aparţine în mod necesar de ceea ce este propriu cunoaşterii ca atare, adică formei de cunoaştere, şi nu de ceea ce nu este în sine nici reprezentare, nici obiect şi care nu a devenit cognoscibil decât intrând în aceste forme a priori, decât devenind reprezentare şi obiect.

Astfel deci, singurul lucru care ne poate face să dobândim o cunoaştere, fără rezerve, de o limpezime perfectă, nelăsând nimic neexplicat, va fi numai ceea ce nu depinde decât de facultatea intuiţiei, de percepţie în general, ca facultate de percepţie (şi nu ceea ce constituie

obiectul cunoaşterii pentru a deveni apoi reprezentare); prin urmare va fi ceea ce este atribuit oricărei cunoaşteri şi care poate fi astfel obţinut pornind atât de la subiect, cât şi de la obiect. Or, totul nu se compune decât din forme, pe care noi le cunoaştem a priori, ale oricărui fenomen, forme enunţate în generalitatea lor prin principiul raţiunii şi ale cărui modalităţi privind cunoaşterea intuitivă (singura de care ne ocupăm aici) sunt timpul, spaţiul şi cauzalitatea. Matematicile în întregime se sprijină pe ele, la fel ca şi toate ştiinţele naturii pure şi a priori. Numai în aceste ştiinţe cunoaşterea nu se loveşte de nimic obscur, de nimic inexplicabil (inexplicabil este voinţa), de nimic, într-un cuvânt, care să nu poată fi dedus din altceva, în această privinţă, acestea sunt în principal şi chiar în mod exclusiv singurele cunoaşteri, alături de logică, cărora Kant le-a acordat numele de ştiinţe. Dar, pe de altă parte, chiar şi aceste ştiinţe nu ne învaţă să cunoaştem decât raporturi, relaţii între o reprezentare şi o alta, forme fără nicio substanţă. Orice conţinut le-am da, orice fenomen care ar fi în aceste forme conţine ceva, care nu mai este perfect cognoscibil în esenţa sa, care nu mai este în întregime explicabil prin altceva, care este deci fără cauză *(grundlos)*; şi astfel ştiinţa îşi pierde imediat din evidenţă şi din perfecta sa limpezime. Dar ceea ce scapă investigaţiei este lucrul în sine, este ceea ce în mod esenţial nu este reprezentare sau obiect al cunoaşterii, este ceea ce nu poate fi cunoscut decât după ce a luat una dintre formele principiului raţiunii. Încă de la origine forma îi este străină, iar lucrul în sine nu se poate identifica niciodată complet cu aceasta; el nu poate fi niciodată raportat la forma pură şi, cum această formă este principiul raţiunii, lucrul în sine nu va putea fi explicat prin acest principiu, în ştiinţa pură. Dacă, aşadar, matematicile dau o cunoaştere completă a tot ce, în fenomene, este cantitate, poziţie, număr, pe scurt a tot ce este raport de spaţiu şi de timp; dacă etiologia ne învaţă să cunoaştem perfect condiţiile regulate în care se produc fenomenele cu toate determinările lor în timp şi în spaţiu, fără totuşi să ne spună şi altceva, decât doar de ce

orice fenomen trebuie să se producă într-un loc determinat într-un anumit moment şi într-un moment determinat într-un anumit loc, - nu putem totuşi, cu tot ajutorul lor, să pătrundem în esenţa intimă a lucrurilor. Întotdeauna rămâne un rest căruia nu-i poate fi dată nicio explicaţie, dar pe care, dimpotrivă, orice explicaţie îl presupune, adică forţe ale naturii, un mod determinat de acţiune în interiorul lucrurilor, o calitate, o caracteristică a fenomenului, ceva care este fără cauză, care nu depinde de forma fenomenului, de principiul raţiunii, căruia această formă îi este străină în sine, dar care a intrat în ea, care nu se produce decât conform legilor reprezentării - legi care totuşi nu condiţionează decât reprezentatul şi nu reprezentantul, acel cum şi nu acel de ce al fenomenului, forma şi nu conţinutul. - Mecanica, fizica, chimia ne învaţă regulile şi legile după care operează forţele impenetrabilităţii, ale gravitaţiei, ale solidităţii, ale fluidităţii, ale coeziunii, ale elasticităţii, ale căldurii, ale luminii, ale magnetismului, ale afinităţii, ale electricităţii etc., adică legile care se referă la aceste forţe din punctul de vedere al producerii lor în timp şi în spaţiu; dar aceste forţe, orice s-ar spune, rămân „calităţi oculte”. Căci lucrul în sine, în măsura în care apare, este acela care reprezintă aceste fenomene, şi diferă de ele în mod absolut, el este în întregime supus, în fenomenul său, principiului raţiunii, ca şi formei reprezentării; dar el însuşi este ireductibil la această formă, prin urmare nu se poate explica în mod etiologic până la capăt, totuşi el este complet perceptibil, în măsura în care a luat această formă adică este un fenomen, şi totuşi această percebilitate nu-i lămureşte deloc esenţa. De aceea, cu cât o cunoaştere conţine mai multă necesitate, cu atât există în ea mai multe lucruri care nu pot fi nici gândite nici reprezentate altfel - ca, de exemplu, raporturile de spaţiu - cu atât ea este mai limpede şi mai satisfăcătoare, dar cu atât mai puţin ea are conţinut pur obiectiv, cu atât mai puţin ea conţine realitatea propriu-zisă; şi invers, cu cât o cunoaştere cuprinde mai mult contingent, cu atât mai mult ne apare ca

pur dat empiric, cu atât mai multă obiectivitate şi realitate adevărată există în ea, dar tot cu atât este mai obscură, mai ireductibilă.

Totuşi, în toate timpurile, o etiologie care a uitat care îi este adevăratul scop a încercat să reducă întreaga viaţă organică la chimie sau la electricitate; chimia la rândul său, altfel spus calitatea, a încercat să o reducă la mecanică (acţiune atomistică); mecanica, parte a obiectului foronomiei, adică a timpului şi spaţiului unite, a încercat să o reducă la posibilitatea mişcării, parte a geometriei pure, adică la poziţia în spaţiu (aproape la fel cum se construieşte - şi pe bună dreptate - scăderea unei forţe în funcţie de pătratul distanţei, sau teoria pârghiei); geometria, în sfârşit, se poate rezolva în aritmetică, care, prin unitatea de dimensiune, este forma cea mai uşor de înţeles, de cuprins în asamblul său şi de explicat în întregime a principiului raţiunii. Doriţi exemple ale metodei pe care am schiţat-o în linii mari? - Atomul lui Democrit, turbionul lui Cartesius, fizica mecanică a lui Lesage, care, la sfârşitul veacului trecut, încerca să explice prin mecanică, prin ciocnire şi presiune, afinităţile chimice, ca şi gravitaţia, aşa cum se poate vedea în lucrarea sa *Lucreţiu newtonian*; forma şi amestecul lui Reil, ca principiu al vieţii animale, denotă aceleaşi tendinţe. Această metodă, în sfârşit, se regăseşte mai târziu, în plin secol al XIX-lea, într-un materialism grosolan, care se crede cu atât mai original cu cât este mai ignorant, cu ajutorul denumirii de *forţă vitală*, care nu este decât o înşelătorie ridicolă, el ar vrea să explice manifestările vieţii prin forţele fizice şi chimice, să le considere ca apărând din activitatea mecanică a materiei, din poziţia, din forma şi din mişcarea atomilor în spaţiu, şi astfel să reducă toate forţele naturii la acţiune şi la reacţiune, care sunt „lucrurile în sine”, în consecinţă, lumina trebuie să fie, într-adevăr, vibraţia mecanică sau ondulaţia unui eter imaginat şi presupune pentru nevoile cauzei, care, ipotetic, ar începe să acţioneze asupra retinei şi ar produce roşul, violetul etc., după cum ar da 483 bilioane de vibraţii pe secundă sau 727 bilioane, în acest

caz, daltonismul ar rezulta, fără îndoială, din neputinţa de a număra vibraţiile. Aceste teorii ridicole, aceste teorii à la Democrit, într-adevăr stângace şi greoaie, sunt demne de oameni care, după cincizeci de ani de la publicarea teoriei culorilor a lui Goethe, cred încă din teoria luminilor omogene a lui Newton şi nu le este ruşine să o spună. Le vom spune că ceea ce i se tolerează unui copil (Democrit) nu i se iartă unui om mare. Ei vor sfârşi prin a ne ruşina, dar fiecare dintre ei va şti să se eschiveze şi să facă pe neştiutorul. Vom mai vorbi despre această reducere greşită a forţelor naturii una la cealaltă; dar pentru moment, ne oprim aici. Dacă legea materialismului ar fi adevărată lege, totul ar fi lămurit, totul ar fi explicat; totul s-ar reduce la calcul, care ar fi zeul suprem, în templul Adevărului, la care ne-ar conduce din fericire principiul raţiunii. Dar întregul conţinut al reprezentării ar fi dispărut şi nu ar mai rămâne din ea decât forma. *De ce-ul* fenomenului ar fi redus la *cum*; şi dat fiind faptul că acest lucru ar fi în acelaşi timp cognoscibilul a priori, ar fi prin urmare ceva cu totul dependent de subiect, care nu ar exista decât pentru el, o pură plăsmuire, o reprezentare şi o formă a reprezentării. - În ce priveşte lucrul în sine, nici nu ar putea fi vorba de aşa ceva. - Dacă ar fi aşa, lumea s-ar deduce în întregime din subiect şi ceea ce Fichte se lăuda că ar fi realizat cu vorbărie multă ar fi un fapt împlinit. - Dar nu este aşa; ce s-a construit cu această metodă nu sunt decât pure fantezii, sofisme, sisteme fără nicio bază, şi nu o ştiinţă. Totuşi a fost realizat un progres real de fiecare dată când s-a încercat raportarea fenomenelor multiple ale lumii la o cauză unică, s-au dedus una din alta forţe sau calităţi care mai înainte erau considerate absolut deosebite (de exemplu magnetismul şi electricitatea) şi astfel li s-a redus numărul.

Etiologia îşi va atinge scopul când va fi recunoscut ca atare şi va fi determinat toate forţele primordiale ale naturii şi când - bazându-se pe principiul cauzalităţii - va fi instituit pe baze solide legile care reglementează producerea fenomenelor în timp şi în spaţiu şi care le determină

categoria de dependenţă. Dar tot mai rămân forţe primordiale, tot mai rămâne un rest ireductibil, un conţinut al reprezentării, care nu va putea fi raportat la forma sa şi care nu va putea fi explicat potrivit principiului raţiunii, deducându-l din altceva. - Căci în toate obiectele din natură există un element inexplicabil, a cărui cauză este inutil să o căutăm; este vorba despre modul specific al acţiunii lor, adică modul existenţei lor, esenţa însăşi a lor. Fără îndoială, orice acţiune particulară a obiectului presupune un principiu din care rezultă că ea trebuie să se producă într-un anumit punct al spaţiului şi al timpului; dar niciodată nu va fi găsit un principiu pentru a explica această acţiune însăşi, în general sau în particular. Chiar dacă obiectul ar fi lipsit de orice altă proprietate, chiar dacă nu ar fi decât un fir de păr, el tot ar manifesta, prin gravitaţie şi impenetrabilitate, acel ceva inexplicabil, iar acel ceva este pentru obiect ceea ce este voinţa pentru om; ca şi aceasta, el nu este supus nici unei explicaţii, şi aceasta prin esenţa sa însăşi; pe scurt, este identic cu voinţa. Fără îndoială că există un motiv al fiecăreia dintre manifestările voinţei, al fiecăruia dintre actele sale particulare, într-un anume punct al timpului sau al spaţiului, dat fiind caracterul individului, manifestarea voliţională ar trebui să urmeze în mod necesar motivului. Dar de ce acest individ are un’anume caracter, de ce vrea un anume lucru în general, de ce, dintre atâtea motive, este unul şi nu altul - despre toate acestea nu există explicaţii. Caracterul dat al individului, care rămâne inexplicabil, deşi este condiţia care explică toate actele individuale rezultând din motive, este pentru om ceea ce pentru un corp anorganic este calitatea sa esenţială, modul său de acţiune, ale cărei manifestări sunt provocate din afară, dar care ea însăşi nu este determinată de nimic exterior şi rămâne inexplicabilă; fenomenele sale izolate, singurele prin care ea devine perceptibilă, sunt supuse principiului raţiunii, dar ea însăşi nu i se supune. Scolasticii deja întrevăzuseră acest adevăr în general, ceea ce ei numeau *forma substanţialis* (cf. Suárez, *Disputationes metaphysicaes*, disp. XV, sect. 1). Este o mare greşeală, dar

o greşeală foarte răspândită, când se spune că fenomenele cele mai frecvente, cele mai generale şi cele mai simple pot fi cunoscute cel mai bine; în realitate, acestea sunt fenomenele pe care ne-am obişnuit cel mai mult să le vedem şi să le ignorăm. O piatră care cade pe pământ este un fapt la fel de inexplicabil pentru noi ca şi un animal care se mişcă. După cum am spus, s-a crezut - pornind de la forţele naturii cele mai generale (de exemplu, gravitaţia, coeziunea, impenetrabilitatea) – că se pot explica prin ele acelea care acţionează mai rar şi în circumstanţe determinate (de exemplu, afinitatea chimică, electricitatea, magnetismul), şi în sfârşit se pot înţelege, cu ajutorul acestor din urmă forţe, organismul şi viaţa animalelor, ba chiar şi cunoaşterea şi voinţa la om. Cei care credeau acest lucru au acceptat în mod tacit să pornească de la calităţi oculte, pe care renunţau să le clarifice, având în vedere că nu aveau nevoie de ele decât pentru a construi pe baza lor, şi nu pentru a le analiza. Dar la ce duc toate acestea, o repetăm, şi în toate cazurile, nu înseamnă aceasta a construi neavând nicio bază? La ce servesc explicaţiile care conduc la ceva tot atât de neclar ca şi problema pusă dintru început? În definitiv, se ştie mai mult despre esenţa intimă a acestor forţe generale decât despre esenţa unui animal oarecare? Nu este vorba de necunoaştere şi într-un caz şi în altul? Nu suntem oare lăsaţi pradă inexplicabilului, pentru că într-adevăr, nu mai există o explicaţie care să fie dată, dat fiind că este vorba despre conţinut, *de* ce-ului fenomenului, care este ireductibil la forma sa, *cum*-ului, principiului raţiunii? Dimpotrivă, noi, care ne ocupăm nu de etiologie, ci de filosofie, adică de o cunoaştere non-relativă, dar necondiţionată a esenţei lumii, noi o luăm pe drumul opus, pornim de la ceea ce ne este în modul cel mai imediat şi cel mai complet cunoscut, de la lucrul despre care avem cea mai intimă convingere şi, prin fenomenul cel mai frapant, cel mai semnificativ, cel mai clar, vrem să ajungem să-l cunoaştem pe cel mai imperfect, pe cel mai mic. Cu excepţia corpului meu, eu nu cunosc decât una dintre feţele obiectelor, reprezentarea; esenţa lor intimă

rămâne pentru mine un secret adânc, chiar şi atunci când cunosc toate cauzele care determină modificările lor. Numai prin comparaţie între ceea ce se petrece în mine când corpul meu acţionează sub influenţa unui motiv şi ceea ce este esenţa intimă a modificărilor produse în mine sub influenţa cauzelor exterioare, pot să ştiu cum se modifică corpurile neînsufleţite prin efectul cauzelor şi să le sesizez esenţa intimă; cunoaşterea cauzei fenomenului nu-mi spune nimic altceva decât care este cauza manifestării sale, în timp şi în spaţiu. Eu pot acest lucru deoarece corpul meu este unicul obiect din care eu nu cunosc numai o latură, aceea a reprezentării; cunosc de asemenea şi pe a doua, cea a voinţei. În loc să cred că mi-aş înţelege mai bine propria mea organizare, cu alte cuvinte, cunoaşterea, voinţa, mişcările voluntare, dacă aş putea să le raportez la mişcarea determinantă de cauze, prin intermediul electricităţii, chimiei, mecanicii, eu trebuie - din moment ce fac filosofie, şi nu etiologie - să învăţ să cunosc în esenţa lor intimă mişcările cele mai simple şi cele mai generale ale corpului anorganic, pe care le văd legate de o cauză, şi pentru aceasta să mă raportez la propriile mele mişcări voluntare; la fel, trebuie să învăţ să văd, în forţele inexplicabile pe care le manifestă toate obiectele din natură, ceva care este identic ca natură cu voinţa mea şi care nu diferă de ea decât în intensitate. Aceasta înseamnă că cea de-a patra clasă de reprezentări, definită în expunerea mea despre principiul raţiunii, trebuie să ne servească drept cheie pentru a ajunge să cunoaştem esenţa intimă a primei clase şi, graţie principiului motivaţiei, să înţelegem principiul cauzalităţii, în sensul său cel mai profund.

Spinoza spune (Epistola 62) că o piatră aruncată de cineva în spaţiu, dacă ar fi înzestrată cu conştiinţă, şi-ar putea imagina că nu face decât să asculte de voinţa ei. Iar eu adaug că piatra ar avea dreptate. Impulsul este pentru ea ceea ce este pentru mine motivul, şi ceea ce apare în ea drept coeziune, gravitaţie, peristenţă în starea dată, este ceva identic cu ceea ce eu recunosc în mine drept voinţă, şi

ceea ce piatra ar recunoaşte drept voinţă dacă ar fi înzestrată cu conştiinţă. Aici, Spinoza se mărgineşte să remarce necesitatea cu care piatra cade şi vrea să treacă această necesitate pe seama actelor voluntare ale individului. În ce mă priveşete, eu analizez esenţa intimă care dă sens şi valoare oricărei necesităţi reale şi care este presupusă de ea, care se numeşte caracter la om şi proprietate la piatră, care este identică şi într-un caz şi în celălalt, pe care conştiinţa imediată o numeşte voinţă şi care are, în piatră cel mai slab, iar în om cel mai înalt grad de evidenţă, de obiectivitate. Sfântul Augustin a sesizat bine identitatea care există între forţa interioară a lucrurilor şi voinţa noastră şi nu mă pot abţine să nu citez aprecierea lui, sub forma sa naivă: *Si pecora essemus, carnalem vilam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nil aliud quoereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentienles motu amare possemus; verumtamen, id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluclus, aut ventus, aut flama, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non lemen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum, momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur; ita enim corpus pondere, sicuit animus amore fertur, quocunque fertur* [„Dacă am fi într-adevăr animale, am iubi viaţa carnală, precum şi ceea ce corespunde simţurilor acesteia şi ne-am mulţumi cu acest bun, fără a mai cere altceva în cazul în care ne-am simţi bine în această privinţă. Tot astfel, dacă am fi copaci, n-am mai simţi, ce-i drept, nimic şi nici n-am reuşi să ne mişcăm, însă am dovedi un fel de *năzuinţă* spre ceea ce ne-ar face mai roditori şi ne-ar aduce o recoltă mai bogată. Dacă am fi pietre sau valuri sau vânt sau o flacără, ori ceva de acest fel, fără a avea o conştiinţă şi o viaţă oarecare, nu ne-ar lipsi totuşi o anumită *năzuinţă* spre locul şi rânduiala noastră. Căci în mişcările forţei de gravitaţie se exprimă întru câtva *iubirea* corpurilor

neînsufleţite, indiferent dacă ele tind în jos sau în sus, în virtutea faptului că sunt grele sau uşoare, deoarece astfel corpul este dus unde-i dus tocmai datorită greutăţii lui, precum sufletul graţie iubirii“ - *De civitate Dei*, XI, 28].

Este, de asemenea, interesant să observăm că Euler voia şi el să raporteze cauza intimă a gravitaţiei la o „înclinaţie, la o dorinţă particulară a corpurilor“. (68, *Scrisori către o prinţesă*). Şi tocmai aceasta este ceea ce îl face să acorde puţin credit teoriei gravitaţiei aşa cum a dat-o Newton şi să încerce să găsească o modificare conform cu vechea teorie carteziană, adică să deducă gravitaţia din ciocnirea unui oarecare eter cu corpurile, ceea ce ar fi mai potrivit „raţiunii şi ar plăcea mai mult persoanelor care iubesc principiile clare şi uşor de înţeles”. El vrea să îndepărteze din chimie atracţia, ca fiind o calitate ocultă. Toate acestea corespund foarte bine acelei concepţii reci despre natura care domina în vremea lui Euler şi care nu era decât corolarul sufletului imaterial; dar nu este mai puţin remarcabil, în ce priveşte adevărul fundamental pentru care pledez eu şi pe care Euler îl întrezărea ca o lumină îndepărtată, să vedem acest spirit delicat şi subtil schimbând la timp tactica şi, din teama de a nu compromite toate principiile admise de epoca sa, căutând să se refugieze într-o teorie absurdă, dispărută demult.

§25

Ştim că pluralitatea, în general, este condiţionată în mod necesar de spaţiu şi de timp şi nu poate fi gândită decât în cadrul acestor concepte pe care noi le numim, din acest punct de vedere, „principii de individuaţie“. Dar am recunoscut spaţiul şi timpul ca forme ale principiului raţiunii, în care se exprimă întreaga noastră cunoaştere a priori. Or, am arătat-o, ea nu este potrivită, ca atare, decât cunoaşterii lucrurilor şi nu lucrurilor în ele însele, adică ea nu este decât forma cunoaşterii noastre, nu proprietatea lucrului în sine, care, ca atare, este independentă de orice formă a cunoaşterii, chiar şi de cea mai generală, aceea care constă în a fi subiect pentru obiect, şi ea este din toate punctele de vedere diferită de reprezentare. Dacă aşadar acest lucru în sine, şi cred că am demonstrat-o suficient şi am arătat-o limpede, este voinţa, el este în afara timpului şi a spaţiului, ca atare şi desprins de fenomenul său; el nu cunoaşte pluralitatea, el este unu prin urmare; totuşi el nu este ca un individ sau ca un concept, ci ca un lucru căruia principiul de individuaţie, cu alte cuvinte condiţia însăşi a oricărei pluralităţi posibile, îi este străină. Pluralitatea lucrurilor, în timp şi în spaţiu, acestea două făcându-l să fie obiectiv, nu are nicio legătură cu el şi, în pofida lor, el rămâne indivizibil. Nu există o parte mică din lucrul în sine în piatră şi una mare în individ. La fel cum raportul dintre parte şi întreg aparţine exclusiv de spaţiu şi nu mai are niciun sens de îndată ce am părăsit această formă de intuiţie; la fel cum plusul şi minusul nu privesc decât fenomenul, adică evidenţa, obiectivarea; aceasta există într-un grad mai înalt în regnul vegetal decât în piatră, în animal decât în plantă; mai mult, manifestarea sa vizibilă, obiectivarea sa ară tot atâtea nuanţe deosebite câte există între cel mai slab licăr crepuscular şi lumina cea mai strălucitoare, între sunetul cel mai intens şi cel mai slab

murmur. Vom reveni mai târziu la studiul acestor grade de vizibilitate care aparţin obiectivării sale, imaginii esenţei sale. Cu cât aceste diverse grade de obiectivare ating mai puţin direct voinţa, cu atât şi încă mai puţin aceasta este atinsă de pluralitatea manifestărilor sale la aceste diferite grade, adică de numărul de indivizi ai fiecărei forme sau ai manifestărilor izolate ale fiecărei forţe, având în vedere că această pluralitate are drept condiţie imediată timpul şi spaţiul, forme pe care ea însăşi nu le poate îmbrăca niciodată. Ea se manifestă la fel de bine şi în aceeaşi măsură într-un stejar sau într-un milion de stejari; multiplicitatea ei în timp şi în spaţiu nu are niciun sens în raport cu ea, ci numai în raport cu pluralitatea indivizilor care cunosc în timp şi în spaţiu, şi care sunt multipli şi diverşi, dar a căror pluralitate nu atinge decât fenomenul său, şi nu pe ea; de aceea se poate presupune că dacă, prin absurd, o singură fiinţă, fie ea şi cea mai neînsemnată, s-ar distruge în întregime, lumea întreagă ar trebui să dispară. Este tocmai ceea ce a sesizat bine marele mistic Angelus Silesius:

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.

[„Ştiu că fără mine Dumnezeu nu ar putea trăi nici măcar o clipă. Dacă eu mor, şi el trebuie să-şi dea sufletul.“]

S-a încercat prin diverse moduri să se facă înţeleasă inteligenţei fiecăruia imensitatea lumii şi s-a văzut în aceasta un pretext pentru consideraţii edificatoare, ca, de exemplu, asupra micimii relative a Pământului şi a omului, şi, pe de altă parte, asupra puterii inteligenţei aceluiaşi om atât de slab şi de sărman care poate cunoaşte, înţelege şi măsura chiar şi această imensitate a lumii; şi alte reflecţii de acest gen. Toate acestea sunt foarte bune; dar pentru mine, care analizez mărimea lumii, important din toate acestea este ca *Existenţa* în sine a cărei lume este fenomenul - oricare ar fi el - nu poate să se fi divizat, să se

fi fărâmiţat astfel în spaţiul nelimitat şi că toată această întindere infinită nu aparţine decât fenomenului său şi că este ea însăşi prezentă în întregime în fiecare obiect al naturii, în fiecare fiinţă vie. De aceea nu pierdem nimic dacă ne limităm la un singur obiect, căci pentru a dobândi adevărata înţelepciune nu este nevoie să măsurăm întregul univers sau, ceea ce ar fi mai rezonabil, să-l străbatem noi înşine; este mult mai bine să studiem un singur obiect, în intenţia de a învăţa să-i cunoaştem şi să-i sesizăm perfect adevărata esenţă.

În consecinţă, ceea ce va urma, şi ceea ce s-a impus deja de la sine în spiritul oricărui discipol al lui Platon, va fi obiectul, în cartea următoare, al unor lungi consideraţii; aceste grade diferite de obiectivare a voinţei care sunt exprimate în multiplicitatea indivizilor, prototipurile lor sau că formele eterne ale lucrurilor, aceste forme nu intră în spaţiu şi în timp, mediul propriu al individului; ele sunt fixe, şi nu supuse schimbării, existenţa lor este întotdeauna în fapt, ele nu devin, în timp ce indivizii se nasc şi mor, devin mereu şi nu sunt niciodată. Or, aceste grade ale obiectivării voinţei nu sunt altceva decât *Ideile* lui Platon. Notez acest lucru în trecere, pentru a putea folosi cuvântul „Idee” în acest sens; la mine va trebui întotdeauna înţeles în accepţiunea sa proprie, în accepţiunea primordială, pe care Platon i-a dat-o, şi să nu se amestece acele produse abstracte ale raţionamentului dogmatic al scolasticii, pe care Kant le-a desemnat prin cuvântul lui Platon, atât de admirabil de potrivit, şi al cărui sens el l-a torturat. Eu înţeleg aşadar, prin conceptul de *idee,* acele grade determinate şi fixe ale obiectivării voinţei, întrucât ea este lucrul în sine şi, ca atare, străină pluralităţii; aceste grade apar, în obiectele particulare, ca formele lor eterne, ca prototipuri ale lor. Diogene Laertius ne-a dat expresia cea mai scurtă şi cea mai cuprinzătoare a acestei celebre dogme platoniciene (III, 12):

Ὁ Πλάτων φησί ἐν τή φύσει τάς ίδέας έστάναι καθάπερ παραδείγματα΄ τά δ΄ άλλα τάύταις έοικέναι

όμοιώματα καθεστώτα.

(Platon ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem co κκnsistentia.).

[„Platon spune că ideile în natură stau ca modele şi că toate celelalte lucruri se aseamănă cu aceste idei, din cauză că sunt copiile acestor modele.“]

Nu voi spune mai mult despre folosirea abuzivă de către Kant a cuvântului „idee“; veţi găsi cele necesare în legătură cu aceasta în *Suplimente*.

§26

Forţele generale ale naturii ne apar ca fiind gradul cel mai scăzut al obiectivării voinţei; ele se manifestă în orice materie, fără excepţie, ca gravitaţia, impenetrabilitatea, şi pe de altă parte, ele îşi împart materia, astfel încât unele sunt dominante aici, altele dincolo, într-o materie în mod specific diferită, ca soliditatea, fuliditatea, elasticitatea, electricitatea, magnetismul, proprietăţile chimice, şi calităţile de tot felul. Ele sunt în sine manifestările imediate ale voinţei, ca şi ale acţiunii umane; ca atare, ele nu au raţiune (*grandlos*), la fel ca şi caracterul omului; numai fenomenele lor sunt supuse principiului raţiunii ca şi actele omului; dar ele însele nu pot niciodată să fie o acţiune sau o cauză, ele sunt condiţiile prealabile ale oricărei cauze şi ale oricărei acţiuni prin care se manifestă esenţa lor particulară. De aceea, este ridicol să întrebăm care este cauza gravitaţiei sau a electricităţii; acestea sunt forţe primordiale, ale căror manifestări se produc în virtutea anumitor cauze, astfel încât fiecare dintre aceste manifestări are o cauză care, dealtfel, este ea însăşi un fenomen şi care determină apariţia unei anumite forţe într-un anumit punct al spaţiului şi al timpului; dar forţa însăşi nu este efectul unei cauze sau cauza unui efect. De aceea este greşit să spunem: „gravitaţia este cauza căderii pietrei”. Mai degrabă vecinătatea pământului este aceea care atrage corpurile. Înlăturaţi Pământul şi atunci piatra nu va mai cădea, deşi ea are încă greutate. Forţa este în afara lanţului cauzelor şi efectelor, care presupune timpul şi care nu are semnificaţie decât în raport cu el, dar ea însăşi este în afara timpului.

O anume schimbare particulară are drept cauză o altă schimbare particulară; nu la fel stau lucrurile cu forţa a cărei manifestare este ea; căci acţiunea unei cauze, ori de câte ori se produce, provine dintr-o forţă a naturii; ca atare,

ea este fără raţiune şi se află în afara lanţului cauzelor, şi în general în afara domeniului principiului raţiunii; ea este cunoscută din punct de vedere filosofic ca obiectivitate imediată a voinţei, care este lucrul în sine al întregii naturi. În etiologie, şi în cazul particular al fizicii, ea apare ca forţă primordială, adică *qualitas occulta*.

În gradele extreme ale obiectivităţii voinţei vedem individualitatea producându-se într-un mod semnificativ, mai ales la om, ca marea diferenţă dintre caracterele individuale, altfel spus ca personalitate completă. Ea se exprimă deja în exterior printr-o fizionomie foarte accentuată, care afectează întreaga formă a corpului. Individualitatea este departe de a atinge un grad atât de înalt la animale; ele nu au decât o uşoară tentă de individualitate, iar ceea ce domină la ele este caracterul rasei; de aceea aproape că nu au fizionomie individuală. Cu cât coborâm pe scara animală cu atât vedem dispărând orice urmă de caracter individual în caracterul general al rasei, a cărei fizionomie rămâne astfel una singură. De îndată ce cunoaştem caracterul psihologic al familiei, ştim exact la ce să ne aşteptăm din partea individului. În cazul speciei umane, dimpotrivă, fiecare individ trebuie să fie studiat şi analizat pentru el însuşi, lucru care constituie cea mai mare dificultate când vrem să determinăm dinainte comportamentul acestui individ, deoarece, cu ajutorul raţiunii, el poate mima un caracter pe care nu-l are. După cât se pare. trebuie să punem diferenţa dintre specia umană şi celelalte pe seama faptului că circumvoluţiunile creierului, care lipsesc la păsări şi sunt foarte slabe la rozătoare, sunt la animalele superioare mult mai simetrice de ambele părţi şi mult mai constante la fiecare individ decât la om.[34] Există însă un alt fenomen care arată mai bine această individualitate de caracter, care revelează o deosebire atât de profundă între om şi animale; anume că la acestea instinctul sexual se satisface fără nicio alegere

[34] Wenzel, *De structura cerebri hominis ei brutorum*, 1812. cap. III. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, lecon 9. art. 4-5. Vicq d'Azir, *Histoire de l'Académie des Sciences de Paris*, 1783, pag. 470-483.

prealabilă, în timp ce această alegere, la om. - deşi independentă de orice reflecţie şi cu totul instinctivă - este împinsă atât de departe încât degenerează într-o pasiune violentă.

Astfel, omul ne apare ca o manifestare particulară şi caracteristică a voinţei, într-o anumită măsură, ca o idee particulară, animalele, dimpotrivă, sunt lipsite de acest caracter individual, dat fiind faptul că numai specia singură are o semnificaţie particulară şi că urmele de caracter dispar pe măsură ce ne îndepărtăm de om, plantele nu au alte particularităţi individuale decât acelea care rezultă din influenţa favorabilă sau nefavorabilă a climei sau a oricărei alte circumstanţe.

Orice individualitate dispare, în sfârşit, în regnul anorganic al naturii. Numai cristalul, într-o oarecare măsură, mai poate fi considerat un individ; ceea ce menţine o urmă a acestei trăsături este o unitate de acţiune în direcţii determinate, acţiune oprită brusc de către solidificare. Este vorba despre un agregat format în jurul unui nucleu elementar, şi menţinut printr-o idee de unitate, absolut la fel cum arborele este un agregat format, de o fibră unică, care apare şi se repetă în fiecare nervură a frunzei, în fiecare ramură, ceea ce ne face să putem considera fiecare dintre aceste părţi ca o plantă separată care trăieşte parazitar pe cea mare; astfel, arborele, asemănător prin aceasta cristalului, este un agregat sistematic de plante mici, dar numai ansamblul este reprezentarea perfectă a unei idei indivizibile, adică a gradului determinat de obiectivare a voinţei. Indivizii din aceeaşi familie de cristale nu pot să aibă alte deosebiri decât acelea produse de circumstanţele exterioare; putem chiar, dacă voim, să cristalizăm fiecare specie în cristale mici sau mari. Individul ca atare, adică având o oarecare urmă de caracter individual, nu se mai întâlneşte în natura anorganică. Toate fenomenele nu sunt decât manifestări de forţe naturale generale, adică de grade ale obiectivării voinţei, care nu se manifestă (ca în natura organică) prin deosebirea dintre individualităţi, care exprimă parţial

conţinutul total al ideii, ci care se manifestă numai în specie, pe care o reprezintă în întregime şi fără abatere, în fiecare fenomen izolat. Dat fiind că timpul, spaţiul, pluralitatea, necesitatea cauzei nu aparţin nici voinţei, nici ideii (care este un grad al obiectivării voinţei), ci numai fenomenelor izolate, trebuie ca, în nenumăratele fenomene ale unei forţe a naturii, de exemplu cel al gravitaţiei sau al electricităţii, ele să se manifeste în acelaşi mod; numai circumstanţele exterioare pot modifica fenomenul. Această unitate în esenţa sa, în manifestările sale, în invariabilă constanţă a producerii sale, de îndată ce îi sunt date condiţiile, adică firul conducător al cauzalităţii, este o lege a naturii. Din momentul în care o asemenea lege este cunoscută prin practică, se poate determina şi calcula exact dinainte manifestarea forţei naturii, al cărei caracter este exprimat şi oarecum inclus în legea despre care este vorba. Tocmai acest fapt că fenomenele din gradele inferioare ale obiectivării voinţei sunt supuse unor legi, instituie o atât de mare deosebire între ele şi fenomenele voinţei, chiar şi în gradul cel mai înalt şi cel mai semnificativ al obiectivării sale, la animale, la om şi în comportamentul său. Aici, caracterul individul, mai mult sau mai puţin puternic marcat, determinarea comportamentului de către motive (comportament ce rămâne adesea ascuns privitorului, pentru că el sălăşluieşte în conştiinţă), toate acestea au împiedicat să se vadă clar până acum identitatea celor două specii de fenomene în esenţa lor intimă.

Infailibilitatea legilor naturii oferă - când pornim de la cunoaşterea particularului, şi nu de la cunoaşterea ideii - ceva care ne depăşeşte, şi chiar uneori ni se pare teribil. Putem fi surprinşi că natura nu-şi uită niciodată legile, astfel, de exemplu, două corpuri se întâlnesc şi, conform unei legi, în anumite condiţii, are loc o combinaţie chimică, o degajare de gaz sau o ardere, ei bine, dacă aceste condiţii sunt asigurate din nou, fie prin intervenţia noastră, fie din întâmplare (în care caz surprinderea noastră este cu atât mai mare cu cât faptul este mai neaşteptat), imediat,

la moment, astăzi ca şi acum o mie de ani, fenomenul se produce. Acest miracol ne frapează mai ales când este vorba despre fenomene rare, deşi anunţate dinainte, şi care nu se produc decât cu ajutorul unor combinaţii foarte subtile, ca de exemplu atunci când, plăci ale unor metale fiind puse în aşa fel încât să se atingă în mod alternativ şi atingând în acelaşi timp un lichid acid, punem la extremităţile acestui lanţ două foiţe subţiri de argint care se aprind imediat, arzând cu o flacără verde; sau atunci când, în anumite condiţii, diamantul, acest corp dur, se transformă în acid carbonic. Ceea ce uimeşte atunci este această ubicuitate a forţelor naturii, asemănătoare cu aceea a spiritelor, fenomenele obişnuite care trec neobservate pe sub ochii noştri ne surprind acum; sesizăm întregul mister ce există în dependenţa dintre efect şi cauză, dependenţă care ni se pare a fi aceeaşi ca aceea dintre formula magică şi spiritul pe care ea îl cheamă. Noi, dimpotrivă, am pătruns în această noţiune filosofică că o forţă a naturii este un grad al obiectivării voinţei, adică a ceea ce recunoaştem a fi esenţa noastră proprie; că această voinţă în ea însăşi, şi independent de fenomenul său şi de formele sale, se află în afara timpului şi a spaţiului; - că pluralitatea a cărei condiţie sunt aceste forme nu este legată nici de voinţa, nici direct de gradul său de obiectivitate, adică de idee, ci mai întâi de fenomenul acestei idei, şi că legea cauzalităţii nu are semnificaţie decât în funcţie de timp şi de spaţiu, în sensul că, în timp şi în spaţiu, reglând ordinea în care ele trebuie să apară, ea stabileşte locul multiplelor fenomene ale diferitelor idei prin care se manifestă voinţa, - am văzut, spuneam, pătrunzând până la sensul cel mai adânc al învăţăturii lui Kant, că timpul, spaţiul şi cauzalitatea nu aparţin lucrului în sine, ci numai fenomenului său, că ele nu sunt decât forme ale cunoaşterii noastre, şi nu atribute esenţiale ale lucrului în sine, atunci această surprindere în faţa punctualei regularităţi a acţiunii unei forţe a naturii şi a perfectei uniformităţi a milioanelor sale de manifestări care se produc cu o exactitate infailibilă, va fi pentru noi ceva

asemănător cu surprinderea unui copil sau a unui sălbatic care, privind prima dată o floare printr-un cristal cu multe faţete, vede o mulţime de flori identice şi se minunează, şi începe să numere una câte una petalele fiecăreia dintre aceste flori.

La originea şi în universalitatea sa, o forţă a naturii nu este în esenţa sa nimic altceva decât obiectivarea, la un grad inferior, a voinţei. Noi numim un asemenea grad o idee eternă, în sensul lui Platon. O lege a naturii este raportul de la idee la forma fenomenelor sale. Această formă este timpul, spaţiul şi cauzalitatea legate între ele prin raporturi şi o înlănţuire necesare, indisolubile. Prin timp şi prin spaţiu ideea se multiplică prin nenumărate manifestări, în ce priveşte ordinea după care se produc aceste manifestări în aceste forme ale multiplicităţii, ea este determinată de legea cauzalităţii; această lege este în acelaşi timp norma care marchează limita manifestărilor diferitelor idei, conform ei spaţiul, timpul şi materia sunt repartizate în fenomene, de unde rezultă că această normă are un raport necesar cu identitatea întregii materii date, care este substratul comun al tuturor fenomenelor. Dacă ele nu ar aparţine acestei materii comune pe care şi-o împart, atunci nu ar mai fi nevoie de o asemenea lege pentru a le determina pretenţiile şi toate ar putea în acelaşi timp, unele lângă altele, să ocupe spaţiul nelimitat în decursul unui timp limitat. Numai pentru faptul că toate manifestările ideilor eterne sunt legate de o singură şi aceeaşi materie, ar trebui să existe o regulă a începutului şi a sfârşitului lor, căci altfel, fără această lege de cauzalitate, nici una dintre aceste manifestări nu i-ar face loc alteia. De aceea legea cauzalităţii este legată în mod esenţial de permanenţa substanţei, ambele nu au semnificaţie decât una prin cealaltă. Pe de altă parte, legea cauzalităţii se află în acelaşi raport cu spaţiul şi cu timpul, căci timpul este pur şi simplu posibilitatea determinărilor opuse în cuprinsul aceleaşi materii. Posibilitatea pur şi simplu a permanenţei unei materii identice, sub infinitatea de determinări opuse, este spaţiul. De aceea, în cartea precedentă, explicam

materia prin unirea spaţiului cu timpul, această unire se manifestă ca evoluţie a accidentelor în interiorul substanţei, ceea ce nu este posibil decât prin cauzalitate sau devenire. De aceea spuneam, de asemenea, că materia este în mod absolut cauzalitate, noi vedem în intelect corelativul subiectiv al cauzalităţii şi spuneam că materia (adică lumea întreagă ca reprezentare) nu exista decât pentru intelect, că el este condiţia sa, suportul său, corelativul său necesar. Am spus toate acestea doar pentru a reaminti succint ceea ce a fost expus în *Cartea întâi*. Se va vedea limpede concordanţa perfectă dintre cele două cărţi atunci când se va înţelege că voinţa şi reprezentarea, care sunt strâns legate în lumea reală, care constituie cele două feţe ale ei, au fost separate cu bună ştiinţă în aceste două cărţi pentru a fi mai bine studiate izolat.

Nu ar fi poate de prisos să arătăm printr-un exemplu cum legea cauzalităţii nu are sens decât prin raportul său cu timpul şi spaţiul şi cu materia care rezultă din unirea acestor două forme, ea trasează limitele conform cărora manifestările forţelor naturii îşi împart posesiunea materiei, în timp ce forţele primordiale ale naturii, ca obiectivări imediate ale voinţei (care nu este supusă, ca în sine, principiului raţiunii), se află în afara acestor forme, în sânul cărora numai explicaţia etiologică are un sens şi o valoare, acesta este motivul pentru care ea nu ne poate niciodată conduce până la esenţa inimă a lucrurilor. Să ne imaginăm pentru aceasta o maşină oarecare, constituită după legile mecanicii. Nişte greutăţi de fier o pun în mişcare prin greutatea lor, nişte roţi de aramă rezistă în virtutea rigidităţii lor, se împing şi se ridică reciproc şi fac să acţioneze nişte pârghii în virtutea impenetrabilităţii lor etc. În acest caz, gravitaţia, rigiditatea, impenetrabilitatea sunt forţe naturale primordiale şi neexplicate, mecanica nu ne dă informaţii decât despre condiţiile în care ele se produc, precum şi despre modul în care ele acţionează şi în care domină o anume materie determinată, într-un anumit moment, într-un anumit loc. Un magnet puternic poate acum să acţioneze asupra fierului din care sunt făcute

greutăţile şi să învingă gravitaţia, imediat mişcarea maşinii se opreşte, iar materia devine într-o clipă teatrul unei alte forţe naturale, magnetismul; explicaţia etiologică nu ne spune nimic despre acest lucru, decât doar despre condiţiile în care această forţa se manifestă. De asemenea, putem pune discurile de aramă ale acestei maşini pe nişte plăci de zinc, separându-le printr-un lichid acid, imediat această aceeaşi materie a maşinii va fi supusă acţiunii unei alte forţe primordiale, galvanismul, care o va lua în stăpânire după legile sale şi se va manifesta în ea prin fenomene particulare. Nici în acest caz, etiologia nu ne va putea arăta decât circumstanţele în cadrul cărora această forţă apare şi legile care o reglementează. Dacă ridicăm apoi temperatura şi dacă folosim oxigen pur, întreaga maşină va arde, adică se iveşte încă o forţă cu totul diferită, afinitatea chimică, care, în acest moment şi în acest loc, îşi manifestă pretenţiile sale incontestabile asupra aceleiaşi materii şi care se manifestă în ea ca idee, ca grad determinat al obiectivării voinţei. Dacă oxidul metalic care provine din această ardere întâlneşte un acid, apare o sare care se formează şi se cristalizează; toate acestea sunt fenomenul unei noi idei, şi ea la fel de complet inexplicabilă, deşi apariţia ei este supusă unor condiţii pe care etiologia le determină cu exactitate. Cristalele de dezagregă, se amestecă cu alte ingrediente, de aici apare o vegetaţie, şi iată un nou fenomen al voinţei!

Am putea continua la infinit aceste experienţe asupra aceleiaşi materii, şi am vedea forţele naturii, când una, când alta, acaparând-o şi punând stăpânire pe ea pentru a-şi manifesta esenţa. Determinarea acestui drept pe care îl are forţa ocultă asupra materiei, punctul din timp şi din spaţiu în care ea face uz de el este ceea ce ne dă legea cauzalităţii, dar explicaţia bazată pe ea nu poate ajunge decât până aici. Forţa ea însăşi este o manifestare a voinţei şi, ca atare, ea nu este supusă formelor principiului raţiunii, este „fără raţiune” *(grundlos).* Ea este în afara timpului, ea este prezentă peste tot, şi parcă ar pândi în mod constant apariţia unor circumstanţe graţie cărora să se poată

manifesta şi să acapareze o materie determinată, alungând celelalte forţe care dominau în aceasta mai înainte. Timpul nu există decât pentru ea; prin el însuşi, el nu are niciun sens. Timp de mii de ani forţele chimice dormitează într-o materie până ce şocul unui reactiv le pune în libertate; numai atunci ele îşi fac apariţia, dar timpul nu există decât pentru această apariţie, şi nu pentru forţa însăşi. Timp de mii de de ani, galvanismul dormitează în aramă şi în zinc, şi ambele stau lângă argint, care, de îndată ce se întâlneşte cu ele în anumite condiţii, trebuie să ia foc. În regnul organic însuşi, vedem cum o sămânţă uscată păstrează timp de trei mii de ani forţa care se află în ea şi, graţie anumitor circumstanţe favorabile, germinează în cele din urmă şi devine plantă.[35]

Aceste consideraţii ne-au arătat clar diferenţa care există între o forţă naturală şi manifestările sale; ne-am convins că această forţă este voinţa însăşi la un anumit grad al obiectivării sale. Multiplicitatea nu se referă decât la fenomene, din cauza spaţiului şi a timpului, iar legea cauzalităţii nu este altceva decât determinarea punctului în

[35] La 16 septembrie 1840, la Institutul Literar şi Ştiinţific din Londra, într-o conferinţă asupra antichităţii egiptene, M.Pettigrew a arătat nişte boabe de grâu găsite de sir G.Wilkinson într-un mormânt din Teba, unde acestea au rămas treizeci de secole. Erau plasate într-un vas ermetic închis. M.Pettigrew, semănând douăsprezece, a obţinut o plantă care atingea cinci picioare şi ale cărei seminţe erau perfect coapte. (*Times*, 21 septembrie 1840). - La aceeaşi societate de medicină şi biologic din Londra, în 1830, M.Haulton a pus la vedere un tubercul găsit în mâna unei mumii din Egipt, care fusese plasată aici, fără îndoială, din raţiuni religioase, şi avea cel puţin 2.000 ani. El l-a plantat într-o oală de fiori unde a crescut şi s-a înverzit imediat. (*Jurnal medical* din 1830, citat din *Journal of the Royal Institution of Great Britain*, octombrie 1830, pagina 196) - „În grădina domnului Grimstone, a grădinii Plantelor din Londra, se află acum o tulpină de mazăre în plină florescenţă, provenind dintr-o mazăre pe care M.Pettigrew şi trimişii lui British Museum au găsit-o într-un vas plasat într-un sarcofag egiptean unde trebuie să fi stat 2844 de ani” (*Times*, 16 august 1X44) - Mai mult, s-au găsit broaşte râioasc trăind pe pietre calcaroase; s-ar spune că însăşi viata animală poate de asemenea suporta o suspensie de mai multe secole, când ea este pregătită de somnul hibernal şi întreţinută de circumstanţe speciale. (n.a.)

timp şi în spaţiu în care se produc fenomenele particulare. De acum, vom putea înţelege întregul adevăr şi întreaga profunzime a doctrinei lui Malebranche despre „cauzele ocazionale”. Ar fi interesant să comparăm acestă teorie - aşa cum o expune el în *Căutarea adevărului* (capitolul al III-lea din partea a II-a a *Cărţii a VI-a*) şi în explicaţiile care formează *Appendicele* acestui capitol - cu expunerea pe care tocmai am făcut-o eu şi să vedem cum două doctrine al căror punct de plecare este atât de opus pot ajunge la o perfectă concordanţă. Mă surprinde faptul că Malebranche încătuşat în dogmele pozitiviste pe care vremea lui i le impunea, a găsit în mod atât de fericit şi atât de exact adevărul, în pofida tuturor piedicilor, fără a abandona pentru aceasta dogma, cel puţin în formă.

Nici nu ne imaginăm cât de mare este forţa adevărului, cât este el de tenace şi de încăpăţânat. Îi găsim urmele în dogmele cele mai bizare şi cele mai absurde din toate timpurile şi din toate ţările, amestecate, topite, în modul cel mai straniu, şi totuşi întotdeauna recognoscibile. El seamănă cu o plantă care răsare sub o grămadă de pietre mari, dar care încearcă să ajungă la lumină, care se luptă cu mii de obstacole, aşa cum este ea de urâtă, palidă şi firavă - dar îndreptată cel puţin spre lumină.

De altfel, Malebranche are dreptate, orice cauză naturală nu este decât o cauză ocazională, ea nu dă decât ocazia manifestării acestei voinţe una şi indivizibilă, care este substanţa tuturor lucrurilor şi ale cărei grade de obiectivitate constituie întreaga lume invizibilă. Numai manifestarea, vizualizarea voinţei într-un anumit punct, într-un anume moment este provocată de cauză şi, în acest sens, depinde de ea, şi nu întregul fenomenului, esenţa sa intimă. Aşadar, voinţa însăşi, în care principiul raţiunii nu-şi găseşte loc, prin urmare nu are raţiune (*grundlos*). Niciun lucru din lume nu are raţiunea existenţei sale generale şi absolute, ci numai raţiunea ce se află aici sau acolo. De ce o piatră manifestă la un moment dat gravitaţie, în altul rigiditate sau electricitate, sau proprietăţi chimice, iată ceea ce depinde de cauze, de influenţe exterioare şi ceea

ce acestea pot explica; dar aceste proprietăţi însele, tot ce constituie esenţa pietrei, existenţa sa care se compune din toate aceste proprietăţi şi care se manifestă în aceste moduri diferite, pe scurt faptul că ea este aşa cum este, şi în general faptul ca ea există, iată ceea ce este fără raţiune, iată ceea ce nu este decât vizibilitatea voinţei inexplicabile.

Astfel, orice cauză este o cauză ocazională; am constatat aceasta în natura inconştentă, dar lucrurile stau absolut la fel şi în cazul în care nu cauze sau excitaţii, ci motive determină producerea fenomenelor, adică în comportarea omului şi a animalului. Căci, şi într-un caz, şi în celălalt, tot aceeaşi voinţă apare, foarte diferită în funcţie de gradele sale de manifestare, ce se diversifică în fenomene şi care, în raport cu ele, este supusă principiului raţiunii, deşi prin ea însăşi este absolut liberă. Motivele nu determină caracterul individului, ci numai manifestările acestui caracter, adică actele, forma exterioară a comportamentului, şi nu sensul şi conţinutul său; acesta ţine de caracter, care este fenomenul imediat al voinţei, altfel spus care este inexplicabil. De ce unul este un scelerat, în timp ce altul este un om de treabă, iată ce nu depinde nici de motive, nici de influenţe exterioare, nici de maxime ale moralei, nici de predici şi care, în acest sens, este inexplicabil. Dar când un om rău îşi arată răutatea prin mici nedreptăţi, prin intrigi laşe sau prin înşelătorii josnice, exercitate în cercul îngust al anturajului său, sau când asupreşte popoarele pe care le-a cucerit, când aruncă o lume întreagă în dezordine şi face să curgă sângele a milioane de oameni, aceasta este atunci forma exterioară a manifestării sale, ceea ce nu-i este esenţial, ceea ce depinde de circumstanţele în cadrul cărora l-a plasat destinul, de anturajul său, de influenţele exterioare, de motive; dar niciodată nu se va explica prin aceasta decizia individului; ea provine din voinţa a cărei manifestare este acest om. Vom vorbi din nou despre acest lucru în *Cartea a patra*. Modul în care caracterul îşi dezvoltă proprietăţile se poate compara cu acela în care corpurile, în natura

inconsistentă, şi le manifestă pe ale lor. Apa rămâne apă cu proprietăţile care îi sunt inerente; dar când, ca mare liniştită, îşi oglindeşte malurile, când se repede înspumată asupra stâncilor, când ţâşneşte în mod artificial în aer, ca o rază subţire, ea este supusă unor cauze exterioare; şi o stare, şi cealaltă îi sunt la fel de naturale; dar, în funcţie de circumstanţe, ea este una sau alta, la fel de pregătită pentru orice schimbare şi totuşi, în toate cazurile, fidelă caracterului său şi nemanifestându-l niciodată decât pe acesta. La fel, orice caracter uman se manifestă în funcţie de circumstanţe; dar manifestările care rezultă din acestea vor fi aşa cum le-au făcut circumstanţele să fie.

§27

Dacă, prin toate consideraţiile precedente asupra forţelor naturii şi a manifestărilor acestor forţe, vedem cu claritate până unde poate merge şi unde trebuie să înceteze explicaţia prin cauze, când ea nu vrea să cadă în absurda pretenţie de a raporta conţinutul tuturor fenomenelor la forma lor pură, încercare care ar face ca până la urmă să nu rămână decât forma vidă, putem de acum să ne dăm seama din aceste aprecieri generale ce trebuie să cerem de la orice etiologie. Prin natura ei, ea caută cauzele tuturor fenomenelor, cu alte cuvinte circumstanţele în care aceste fenomene apar în mod constant. Tot în natura ei este să raporteze fenomenele - diverse prin diversitatea circumstanţelor - la ceea ce acţionează în orice fenomen şi care este presupus în orice cauză, la o forţă originară a naturii. Dar trebuie să vedem dacă această diversitate de fenomene îşi are originea în diversitatea forţelor sau doar în aceea a circumstanţelor în care forţa se manifestă; trebuie, de asemenea, să ne ferim de a lua drept manifestare de forţe diferite ceea ce nu este decât manifestarea, în circumstanţe diferite a unei singure şi aceleiaşi forţe, de a lua, la fel, drept manifestare a aceleiaşi forţe aceea a unor forţe diferite. Acesta este domeniul imediat al judecăţii, şi de aceea puţini oameni sunt, în fizică, capabili să lărgească orizontul; dar, în ce priveşte experienţele, oricine le poate spori numărul. Lenea şi ignoranţa determină recurgerea prea devreme la forţe primordiale, este tocmai ceea ce transpare, cu o exagerare care seamănă a ironie, în entităţile scolasticii. Nu există nimic mai potrivnic intenţiilor mele decât să contribui la revenirea acestor abuzuri.

Pentru a îmbunătăţi o explicaţie fizică nu trebuie să se recurgă la obiectivarea voinţei sau la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Fizica cere cauze, iar voinţa nu este o cauză;

raportul său cu fenomenul nu are drept bază principiul raţiunii. Ceea ce este în sine voinţă apare ca reprezentare, altfel spus ca fenomen. Ca atare, voinţa se supune legilor care constituie forma fenomenului. Astfel, fiecare mişcare, deşi rămâne în fond o manifestare a voinţei, trebuie să aibă o cauză prin care este explicată în funcţie de un moment şi de un loc determinate, adică nu într-un mod general şi în esenţa sa profundă, ci precum fenomen izolat. Această cauză este mecanică în ce priveşte piatra. Ea este un motiv în ce priveşte omul şi mişcările sale. Dar ea nu poate lipsi niciodată. Dimpotrivă, generalul, esenţa comună a tuturor fenomenelor unei specii determinate, esenţă fără a cărei ipoteză explicaţia prin cauze nu are nici sens, nici valoare, este forţa universală a naturii, care trebuie, în fizică, să rămână în starea de *qualitas occulta*, căci în aceasta constă sfârşitul explicaţiei etiologice şi începutul explicaţiei metafizice. Dar lanţul cauzelor şi al efectelor nu este niciodată rupt de o forţă originară la care să se fi recurs. Lanţul nu o consideră niciodată ca fiind prima lui verigă. Totuşi, orice verigă, fie ea prima sau ultima, presupune forţa primordială şi fără ea nu ar putea explica nimic. O serie de cauze şi de efecte poate fi manifestarea forţelor celor mai diferite a căror intrare succesivă în lumea senzorială este reglată de ea; am arătat acest lucru prin exemplul pilei metalice; dar diferenţele dintre aceste forţe primordiale, care nu ar putea fi reduse unele la altele, nu distrug unitatea lanţului cauzelor şi înlănţuirea verigilor sale. Etiologia naturii şi filosofia naturii nu-şi fac niciodată rău una alteia; ele merg alături una de cealaltă, studiind acelaşi obiect din puncte de vedere diferite. Etiologia prezintă cauzele care au făcut în mod necesar să apară fenomenul izolat care trebuie explicat. Ea arată ca fundament al tuturor acestor fenomene forţele generale care acţionează în toate aceste cauze şi efecte; ea determină aceste forţe, numărul lor, deosebirea dintre ele şi toate efectele în care aceste forţe, după bunul plac al diversităţii circumstanţelor, se manifestă cu diversitate, întotdeauna credincioase totuşi caracterului lor particular,

pe care îl dezvoltă după o regulă infailibilă numită lege a naturii. Când fizica va fi realizat în întregime această operă şi din acest punct de vedere, ea va fi atins perfecţiunea. Căci atunci în lumea anorganică nu va mai exista nicio forţă necunoscută, niciun efect care să nu apară ca fenomen al uneia dintre aceste forţe care s-a manifestat în anumite circumstanţe conform unei legi a naturii. Totuşi o lege a naturii nu este niciodată decât o regulă surpriză pentru natură - regula după care aceasta procedează întotdeauna, în anumite circumstanţe determinate, de îndată ce ele sunt date. De aceea putem defini o lege a naturii ca „un fapt generalizat”; de unde se vede că o expunere exactă a tuturor legilor naturii nu ar fi decât un catalog de fapte foarte complet.

Observarea naturii în ansamblul său îşi găseşte desăvârşirea în morfologie, care enumeră toate formele fixe ale naturii organice, care le compară şi le coordonează. Ea are puţine de spus despre cauza producerii existenţelor particulare; ea se explică prin generaţie, care este aceeaşi pentru toate şi care formează o teorie aparte; în unele cazuri foarte rare, cauza este *generatio oequivoca.* Acestei ultime categorii îi aparţine şi, la rigoare, modul în care gradele inferioare ale obiectităţii voinţei, adică fenomenele fizice şi chimice, se produc, iar expunerea condiţiilor acestei produceri este tot sarcina, etiologiei. Filosofia studiază în toate, prin urmare şi în natură, numai generalul; forţele primordiale constituie aici obiectul său, şi ea recunoaşte în ele diferitele grade ale obiectivării voinţei, care este esenţa intimă, substanţa lumii - care nu este pentru filosofie, când ea face abstracţie de substanţă, decât reprezentarea subiectului. Dacă etiologia, în loc să pregătească drumul filosofiei şi să-i confirme teoriile prin dovezi experimentale, îşi imaginează mai degrabă că scopul său este de a nega toate forţele primordiale, în afară de una, cea mai generală, impenetrabilitatea de exemplu, pe care ea crede că o înţelege în mod absolut, şi după aceea, dacă ea încercă să raporteze la aceasta pe toate celelalte, ea îşi distruge propriul fundament şi nu poate să

ajungă decât la eroare; din acest moment, conţinutul naturii este înlocuit cu forma, iar totul este pus pe seama influenţei circumstanţelor şi nimic pe seama esenţei intime a lucrurilor. Dacă s-ar putea reuşi folosind această metodă, atunci un calcul riguros ar fi suficient pentru a rezolva enigma lumii. Dar păşim pe această cale de îndată ce vrem să raportăm orice acţiune fiziologică „la formă şi la amestec“, şi astfel la electricitate, apoi aceasta la chimism, şi chimismul la mecanicism. Această din urmă reducere a fost marea greşeală a lui Cartesius şi a atomiştilor, care raportau mişcarea corpurilor la ciocnirea unui fluid şi calităţile lor la aranjare şi forma atomilor, şi care, apoi, căutau să explice toate fenomenele din natură drept simple fenomene ale impenetrabilităţii şi ale coeziunii. Deşi s-a revenit asupra acestor lucruri, unii oameni, în zilele noastre, procedează la fel; fiziologii-electricieni, chimiştii, mecaniciştii vor să explice absolut întreaga viaţă şi toate funcţiile organismului prin „forma şi amestecul” părţilor esenţiale.

Faptul că scopul explicaţiei fiziologice constă în a raporta viaţa organismului la legile generale pe care le studiază fizica se găseşte exprimat în *Arhivele fiziologice* ale lui Meckel. La fel, Lamarck, în a sa *Filosofie zoologică* (vol. II, cap. III, pag. 16), considera viaţa ca fiind simpla rezultantă a căldurii şi a electricităţii: „Caloricul şi materia electrică sunt perfect suficiente pentru a forma această cauză esenţială a vieţii”. Conform acestei afirmaţii, căldura şi electricitatea ar fi chiar lucrul în sine, iar lumea animalelor şi plantelor ar fi fenomenul lui. Ne putem da seama, la pag. 360 şi urm. din lucrarea citată, de întreaga absurditate a acestei teorii. Toată lumea ştie că în ultimul timp toate aceste teorii atât de adesea ridiculizate au revenit cu multă îndrăzneală. Dacă le examinăm cu atenţie, vedem că toate se bazează pe ipoteza că organismul nu este decât un agregat de fenomene fizice, de forţe chimice şi mecanice, care, din întâmplare, îndreptându-se toate spre acelaşi punct, constituie organismul, care nu este decât un joc al naturii lipsit de sens. Dar atunci organismul

unui animal sau al unui om nu ar mai fi - privit din vedere filosofic - reprezentarea unei idei particulare, adică obiectivitatea imediată a voinţei, la un grad mai mic sau mai ridicat de determinare, ci în el nu ar mai exista decât ideile care obiectivează voinţa în electricitate, în chimism, în mecanism; acesta ar fi deci compus din combinarea întâmplătoare a acestor forţe, în mod la fel de accidental precum figurile de oameni sau de animale au uneori nori sau stalactite. Vom vedea totuşi imediat în ce măsură este permis şi util să aplicăm organismului aceste explicaţii luate din fizică şi din chimie; căci voi arăta că forţa vitală întrebuinţează şi se foloseşte în mod indubitabil de forţele naturii anorganice, dar că nu ele o compun, la fel de puţin cum fierarul se compune din nicovale şi ciocane. Nici chiar viaţa vegetală, care este atât de puţin complicată, nu se poate explica prin ele, de exemplu prin capilaritate şi endosmoză; cu atât mai puţin se poate explica astfel viaţa animală. Consideraţia următoare va avea drept rezultat faptul că ne-o va facilita pe aceea pe care tocmai am anunţat-o şi a cărei expunere nu este uşoară.

Conform a tot ceea ce am spus, ştiinţa naturii greşeşte atunci când vrea să raporteze cele mai înalte grade ale obiectivităţii voinţei la cele mai mici; căci a desconsidera sau a interpreta în mod greşit forţele naturale primordiale şi care există prin ele însele este o greşeală la fel de mare ca aceea de a presupune fără niciun rost forţe particulare acolo unde nu există decât manifestare a unor forţe deja cunoscute. Kant are mare dreptate când spune că este o nebunie să credem în posibilitatea existenţei unui „Newton al firului de iarbă”, adică a unui om care ar raporta firul de iarbă la manifestări ale forţelor fizice sau chimice a căror concretizare accidentală ar fi el; care, cu alte cuvinte, l-ar reduce la a nu fi decât un simplu joc al naturii în care nu ar apărea nicio idee specială, adică unde voinţa nu s-ar manifesta în mod direct la un grad ridicat şi determinat, ci exact aşa cum se manifestă ea în fenomenele naturii anorganice, oferind în mod accidental forma sa actuală. Scolasticii, care nu ar fi admis niciodată un procedeu de

acest gen, ar fi spus pe bună dreptate că aceasta ar însemna să negăm în totalitate *forma substantialis* şi că o coborâm la *forma accidentalis*. Căci forma substanţială a lui Aristotel desemnează exact ceea ce numesc eu grad de obiectivare a voinţei în obiecte. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere că, în toate ideile, adică toate forţele naturii anorganice şi toate formele naturii organice, se regăseşte una singură şi aceeaşi voinţă care se manifestă, altfel spus care intră în forma reprezentării, obiectivitatea. Unitatea ei trebuie să se recunoască după aerul de înrudire intimă pe care îl au toate manifestările sale. În cel mai înalt grad al obiectităţii sale, în care fenomenul apare mai clar, în regnul vegetal şi în regnul animal, ea se manifestă prin analogia tuturor formelor, prin tipul fundamental, care se regăseşte în toate fenomenele; tocmai cu ajutorul acestui principiu a fost creat în Franţa, în prezent, un excelent sistem zoologic, şi tocmai acest principiu ne este prezentat de anatomia comparată drept acela care constituie „unitatea de plan, uniformitatea elementului antomic“. Naturaliştii şcolii lui Schelling s-au ocupat în mod deosebit să demonstreze acest principiu; ei au făcut cel puţin eforturi lăudabile în acest sens şi şi-au dobândit prin aceasta un merit, deşi, în multe cazuri, goana lor după analogii a degenerat în subtilităţi. Însă ei au evidenţiat bine înrudirea generală care există între ideile naturii anorganice, de exemplu între electricitate şi magnetism, a căror identitate a fost constatată mai târziu, între atracţia chimică şi gravitaţie etc. În special ei au remarcat că polaritatea, adică diviziunea unei forţe în două acţiuni calitativ diferite şi opuse, şi care încearcă să se unească, - forţa care se manifestă în cea mai mare parte a timpului în spaţiu printr-o acţiune care porneşte din acelaşi punct în direcţii opuse, - este tipul fundamental al aproape tuturor fenomenelor naturii, de la magnet şi cristal până la om. În China, această teorie este prezentă din timpurile cele mai străvechi, în mitul opoziţiei dintre Yin şi Yang. Cum toate obiectele lumii sunt obiectitatea unei singure şi aceleiaşi voinţe, adică sunt identice în esenţa lor, nu numai că

trebuie să existe o analogie incontestabilă între ele, nu numai că trebuie să descoperim în cel mai puţin perfect urma, indiciul şi într-un fel principiul a ceea ce urmează imediat ca mai perfect, ci, în plus, dat fiind că toate aceste forme aparţin lumii numai ca reprezentare, putem presupune că în aceste forme, care sunt adevăratul schelet al lumii vizibile, adică al lumii în spaţiu, şi în timp, trebuie să putem găsi tipul fundamental, vestigiul, germenul a tot ceea ce umple aceste forme. Se pare că sentimentul neclar al acestui adevăr este cel care a dat naştere *Cabalei*, filosofiei în întregime matematice a pitagoricienilor şi celei a chinezilor în *Y-King* (*Yi jing*). La fel, în şcoala lui Schelling, pe lângă eforturile făcute pentru a găsi analogii între toate fenomenele din natură, găsim şi câteva încercări, nereuşite este adevărat, de a deduce legile naturii din simplele categorii de spaţiu şi de timp. Dar pentru moment nimeni nu poate şti dacă într-o bună zi un om de geniu nu va reuşi cumva să ducă la bun sfârşit încercările întreprinse în această dublă direcţie.

Dacă, acum, avem limpede în minte diferenţa care există între fenomen şi lucrul în sine, şi prin urmare dacă identitatea voinţei obiectivate în toate ideile nu se poate niciodată transforma (pentru că ea are grade determinate ale obiectităţii sale) în identitate a ideilor particulare în care ea apare; dacă atracţia chimică sau electrică nu se poate reduce niciodată la atracţia prin gravitaţie, chiar şi când se cunoaşte profunda lor analogie, şi deşi prima poate fi privită ca fiind cealaltă cu o putere superioară; de asemenea, orice ar dovedi analogia de structură, dacă nu putem confunda şi identifica speciile, dacă nu putem explica pe cele mai perfecte ca fiind varietăţi ale celor mai puţin perfecte; dacă, în sfârşit, funcţiile fiziologice nu pot niciodată să se reducă la procese fizice sau chimice, putem totuşi considera ca foarte verosimil, tot ce vom spune, pentru a justifica folosirea acestui procedeu, în anumite limite.

Când, printre manifestările voinţei, care aparţin gradelor celor mai scăzute ale obiectivării sale, adică lumii

anorganice, unele intră în conflict între ele, pentru că fiecare încercă - conform principiului cauzalităţii - să acapareze materia dată, din acest conflict apare fenomenul unei idei superioare care le învinge pe toate celelalte mai imperfecte care existau înainte, dar în aşa fel încât să lase să subziste esenţa lor ca subordonată sau să nu preia decât ceea ce este analog; acest procedeu nu este comprehensibil decât în virtutea identităţii care se manifestă în toate ideile şi în virtutea aspiraţiei sale spre o obiectivare din ce în ce mai ridicată. Vedem, de exemplu, în solidificarea oaselor o stare evident analogă cu cristalizarea care domină la origini în oxidul de calciu, deşi osificarea nu poate fi niciodată redusă la o cristalizare. Analogia se manifestă mai slab în solidificarea cărnii. De asemenea, la fel, amestecul de sucuri, în corpul animalelor, ca şi secreţia sunt o stare analogă cu amestecul de separare chimică, căci, şi în acest caz, acţionează legile chimiei, dar subordonate, modificate, dominate de o idee superioară; de aceea foiţele chimice singure, în afara organismului, nu produc niciodată asemenea sucuri, dar

Encheiresis naturae nennt es die Chemie;[36]
Spottet ihrer selbst, und weiss nicht wie.

(*Faust*)

Ideea cea mai perfectă care învinge în această luptă ideile inferioare dobândeşte prin aceasta un nou caracter, împrumutând de la ideile învinse un grad de analogie de o putere superioară. Voinţa se obiectivează într-un mod mai comprehensibil; şi atunci se formează, mai întâi prin generaţie echivocă şi mai apoi prin asimilare la germenul existent, seva organică, planta, animalul, omul. Astfel, din lupta dintre fenomenele inferioare rezultă fenomenul superior, care le înghite pe toate, dar care în acelaşi timp realizează aspiraţia lor constantă spre o stare mai înaltă. - Aici deci, este deja locul potrivit pentru legea: *Serpens, nisi*

[36] „Dar chimia numeşte aceasta *encheiresis naturae*, fără să bănuiască că îşi râde singură de ea.“ (n.a.)

serpentem comederit, non fit draco.[37][]

Aş vrea, dacă este posibil, să expun suficient de clar aceste idei pentru a înlătura confuzia care le însoţeşte; dar mă bazez pe reflecţiile proprii ale cititorului pentru a-mi veni în ajutor, în cazul în care nu aş fi înţeles sau aş fi rău înţeles. - Potrivit punctului nostru de vedere, se vor putea constata fără îndoială, în organism, urmele a tot felul de acţiuni fizice sau chimice, dar niciodată organismul nu va putea fi explicit prin ele; căci el nu este un fenomen produs prin acţiunea combinată a acestor forţe, adică accidental, ci o idee superioară care şi-a supus toate celelalte idei inferioare printr-o asimilare victorioasă, pentru ca această voinţă unică ce se obiectivează în orice idee, tinzând mereu spre cea mai înaltă obiectivare posibilă, părăseşte aici gradele inferioare ale fenomenului său, după conflictul lor, pentru a apărea cu atât mai energică pe o treaptă superioară. Nu există victorie fără luptă; ideea superioară, sau obiectivare a voinţei, nu se poate produce decât învingându-le pe cele inferioare, şi ea trebuie să înfrângă rezistenţa acestora, care, deşi aduse la starea de sclav, aspiră în continuare să-şi manifeste esenţa într-un mod independent şi complet. Aşa. cum magnetul care ridică o bucată de fier porneşte o luptă crâncenă cu gravitaţia, care, ca obiectivarea cea mai slabă a voinţei, are un drept primordial asupra materiei acestui fier - luptă în care magnetul se fortifică, pentru că rezistenţa fierului cere din partea sa un efort mai mare, - la fel, ca orice alt fenomen al voinţei, cel care apare în organismul uman duce o luptă continuă împotriva nenumăratelor forţe fizice şi chimice care, în calitatea lor de idei inferioare, au drepturi anterioare asupra aceleiaşi materii. Iată de ce cade braţul care a fost ţinut ridicat câtva timp învingând gravitaţia. Tot de aici provin şi întreruperile atât de frecvente ale sentimentului de bună dispoziţie pe care îl dă sănătatea, care exprimă victoria ideii, obiectivată într-un organism

[37] Şarpele care nu înghite un şarpe nu poate deveni balaur.(Bacon de Verulam, *Sermones fideles*, 38, *De fortuna*)

conştient, asupra legilor fizice şi chimice care guvernau la origine sucurile corpului, chiar şi aceste întreruperi sunt întotdeauna însoţite de o anume indispoziţie mai mult sau mai puţin pronunţată, care rezultă din rezistenţa acestor forţe, şi în virtutea căreia partea vegetativă a vieţii noastre este afectată în mod constant de o uşoară suferinţă.

Astfel se explică şi de ce digestia slăbeşte toate funcţiile animale, având în vedere că ea acaparează întreaga forţă vitală pentru a înfrânge, prin asimilare, forţele naturale chimice. Tot de aici provine povara vieţii fizice, nevoia de somn şi în sfârşit necesitatea morţii, căci aceste forţe naturale subjugate, favorizate în cele din urmă de circumstanţe, smulg organismului obosit de înseşi victoriile sale continui materia pe care acesta le-a răpit-o şi reuşesc să-şi manifeste nestânjenite propria lor natură. Prin urmare, putem spune, de asemenea, că orice organism nu reprezintă ideea a cărei imagine este decât după ce a dedus partea din acţiunea sa pe care trebuie să o folosească pentru a învinge ideile inferioare cu care se luptă pentru materie. Se pare că Jacob Boehm a avut un vag sentiment al acestui lucru atunci când afirmă undeva că toate corpurile oamenilor şi animalelor, şi chiar toate plantele, sunt pe jumătate moarte. După cum organismul va reuşi mai mult sau mai puţin complet să triumfe asupra forţelor naturale care exprimă gradele inferioare ale obiectităţii voinţei, el va ajunge la o exprimare mai mult sau mai puţin perfectă a propriei sale idei, adică se va îndepărta sau se va apropia de idealul de care, în fiecare domeniu, este legată frumuseţea.

Astfel, peste tot în natură, vedem luptă, înfruntare şi alternativă de victorie, şi astfel ajungem să înţelegem mai clar ruptura voinţei de ea însăşi. Fiecare grad de obiectivare a voinţei luptă cu celălalt pentru materie, pentru spaţiu şi pentru timp. Materia trebuie să-şi schimbe în permanenţă forma, deoarece fenomenele mecanice, fizice, chimice şi organice, urmând firul conducător al cauzalităţii, şi grăbite să-şi facă apariţia, se luptă cu obstinaţie să o câştige pentru a-şi manifesta în ea fiecare

ideea sa. Putem urmări această luptă în întreaga natură; dar ce spun eu? ea nu exista decât prin natură: εί γάρ μή ήν τό νείκος έν τοίς πράγμασιν, έν άν ήν άπαντα, ώς φησίν Έμπεδοκλής (*nam si nom inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Emedocles*) [„căci dacă disputa n-ar fi stăpâna lucrurilor, totul ar fi una, aşa cum spune Empedocle“] (Aristotel, *Metaphysica*, II, 5 [4, pag. 1000 b,1]) - această luptă nu este ea însăşi decât manifestarea acestei rupturi dintre natură şi ea însăşi. În lumea animală, această luptă izbucneşte în modul cel mai semnificativ; această lume se hrăneşte cu plante şi fiecare individ serveşte drept hrană şi drept pradă pentru altul; cu alte cuvinte, fiecare animal trebuie să abandoneze materia prin care se reprezenta ideea sa, pentru ca altul să se poată manifesta, căci o creatură vie nu-şi poate întreţine viaţa decât pe seama alteia, astfel că voinţa de a trăi se reface în mod constant din propria sa substanţă şi, sub diversele forme pe care le îmbracă, constituie propria sa hrană. În sfârşit, specia umană, care a reuşit să şi le supună pe toate celelalte, consideră natura ca o imensă fabrică ce răspunde satisfacerii nevoilor sale şi sfârşeşte prin a manifesta în ea, aşa cum vom vedea în *Cartea a patra*, şi acesta în modul cel mai evident, această ruptură a voinţei; de acum se verifică adagiul *homo homini lupus*. Dar pentru moment, vom recunoaşte aceeaşi luptă, aceeaşi dominaţie asupra gradelor inferioare ale obiectivităţii voinţei. Multe insecte (în special ihneumonele) îşi depun ouăle pe pielea şi chiar în corpul larvelor altor insecte, a căror distrugere lentă va fi primul act al germenului care va apărea. Tânărul polip cu tentacule care iese din cel bătrân ca o ramură, şi de care se separă ulterior, se luptă cu aceasta, când este încă legat de el, pentru prada care poate să apară, încât şi-o smulg unul altuia din gură. (Trembley, *Polypodii*, II, pag. 110, şi III, pag. 165). În această privinţă, furnica-buldog din Australia prezintă un exemplu frapant: când este tăiată în două, se iscă o luptă între cap şi coadă; capul începe să muşte coada, care se apără curajoasă cu acul împotriva muşcăturilor; lupta poate dura şi o jumătate de oră, până la

moartea completă, numai dacă alte furnici nu iau cele două părţi. Faptul se repetă de fiecare dată. *(Galignani's Messenger*, 17 nov. 1855). Pe malul râului Missouri poate fi văzut adesea un stejar enorm atât de înfăşurat şi sugrumat de o liană uriaşă, încât sfârşeşte prin a muri ca sufocat. Acelaşi lucru se produce, la niveluri mai scăzute, de exemplu atunci când, prin asimilare organică, apa şi carbonul se transforma în seva vegetală, sau când vegetalul şi pâinea se transformă în sânge; peste tot, în sfârşit, unde se produce secreţia animală, care constrânge forţele chimice să nu se manifeste decât printr-o acţiune subordonată. La fel stau lucrurile şi în regnul anorganic, când două cristale în curs de formare se întâlnesc, ele se încurcă reciproc, în aşa măsură încât nu-şi mai pot arăta forma pură a cristalizării lor, fiecare dintre grupele de molecule oferind imaginea acestei lupte a voinţei la un grad atât de scăzut de obiectivare; sau când magnetul impune fierului magnetismul său, pentru a manifesta în el, la rândul său, ideea sa, sau când galvanismul înfrânge afinităţile elective, descompune compuşii cei mai stabili şi suprimă în aşa măsură legile chimice încât acidul unei sări descompuse la polul negativ se duce la polul pozitiv, fără a se putea alia cu alcalii prin care trebuie să treacă, fără chiar a putea să înroşească hârtia de turnesol care a fost pusă în calea sa. Aceasta se repetă în general în raportul pe care îl suferă un corp ceresc central cu planeta sa; aceasta, deşi se află sub dependenţa absolută a celui dintâi, rezistă constant, la fel ca forţele chimice în organism; de aici rezultă această opoziţie permanentă între forţa centrifugă şi forţa centripetă, care întreţine mişcarea în sistemul universului; şi ea este o expresie a acestei lupte generale de care ne ocupăm şi care este în mod esenţial proprie caracterului voinţei.

Deoarece orice corp poate fi considerat drept fenomenul unei voinţe, iar voinţa se prezintă în mod necesar ca o tendinţă, starea primordială a oricărui corp ceresc condensat în sfera sa nu poate fi repausul, ci mişcarea, tendinţa de a progresa, fără oprire şi fără ţel, în

spaţiul infinit. Ceea ce nu contrazice cu nimic nici legea inerţiei, nici legea cauzalităţii; căci, după prima, materia ca atare, fiind indiferentă la repaus şi la mişcare, starea sa primordială poate la fel de bine să fi fost una sau alta. De aceea dacă o găsim în mişcare, nu avem voie să întrebăm care este cauza mişcării iniţiale; la fel, găsind-o imobilă, nu vom avea dreptul să admitem o stare anterioară de mişcare şi să întrebăm de ce aceasta a încetat. Nu există deci niciun motiv să căutăm un impuls primordial al forţei centrifuge; dar, după ipoteza lui Kant şi a lui Laplace, ea este, în planete, un rest al rotaţiei primordiale a corpului ceresc central, care îşi continuă rotaţia şi zboară în acelaşi timp înaintea sa, în spaţiul nemărginit, sau poate circulă în jurul unui soare mai mare, invizibil pentru noi. Conform acestor consideraţii, astronomii bănuiesc existenţa unui soare central, ei au observat de asemenea îndepărtarea progresivă a întregului nostru sistem solar, şi poate chiar a ansamblului grupului stelar căruia îi aparţine soarele; putem conchide de aici o deplasare generală a tuturor stelelor fixe, inclusiv soarele central, ceea ce, în spaţiul infinit, îşi pierde orice semnificaţie (căci mişcarea nu se distinge de repaus în spaţiul absolut) şi exprimă, aşa cum le-am văzut deja exprimându-se direct prin acţiune şi printr-o urmărire fără ţintă, acest neant această absenţă fără sfârşit, pe care concluzia cărţii de faţă ne va face să le recunoaştem în mod constant în aspiraţiile voinţei, oricare ar fi fenomenele sale; de unde rezultă şi faptul că spaţiul infinit şi timpul infinit trebuie să constituie formele cele mai generale şi cele mai esenţiale ale ansamblului reprezentărilor sale, a căror esenţă el o exprimă în întregime. - Putem, în sfârşit, să recunoaştem lupta pe care am văzut-o între toate manifestările voinţei, în domeniul materiei pur şi simplu, considerate ca atare, aşa cum esenţa fenomenului său a fost foarte bine explicată de Kant, ca o forţă de atracţie şi de respingere; astfel, existenţa sa nu este deja decât o luptă între două forţe opuse. Să scoatem din materie toate diferenţele chimice sau să ne imaginăm că am ajuns atât de departe în lanţul

cauzelor şi al efectelor încât orice diferenţă chimică a dispărut; vom găsi materia pur şi simplu, lumea redusă la situaţia de a nu mai fi decât un cerc, pradă unei lupte între forţa de atracţie şi forţa de respingere, prima acţionând ca gravitaţie, care vine din toate părţile spre centru, cea de a doua acţionând ca impenetrabilitate, care se opune celeilalte, fie soliditate, fie elasticitate, acţiune şi reacţiune perpetuă care poate fi considerată drept obiectitatea voinţei la gradul său cel mai mic şi care deja, aici, îi exprimă caracterul.

Astfel, am văzut, la gradul cel mai de jos, voinţa prezentându-se, precum o forţă oarbă, ca o acţiune misterioasă şi inexorabilă, departe de orice conştiinţă imediată. Aceasta este specia cea mai simplă şi cea mai slabă dintre obiectivările sale. Ca forţă oarbă şi acţiune inconştientă, ea se manifestă în orice natură anorganică, în orice forţă primordială, ale căror legi fizice şi chimice au rolul de a căuta să le cunoască, şi dintre care fiecare ne apare în milioane de fenomene cu totul asemănătoare şi regulate, neavând nicio urmă de caracter individual; ea se multiplică în spaţiu şi în timp, adică „principiul individuaţiei“, ca o imagine în pereţii unei cupe.

Tot mai evidente pe măsură ce se ridică din grad în grad în obiectivarea sa, voinţa acţionează totuşi şi în regnul vegetal, unde legătura dintre fenomene nu mai este, la drept vorbind, o cauză, ci o excepţie; ea este absolut inconştientă, asemănător unei forţe obscure. O regăsim şi în partea vegetativă a fenomenelor animale, în producerea şi dezvoltarea fiecărui animal, ca şi în întreţinerea economiei sale interne; şi aici, simplele excitaţii determină manifestarea ei. Gradele din ce în ce mai ridicate ale obiectivităţii voinţei conduc în final în punctul în care individul, care reprezintă ideea, nu-şi mai poate procura, prin simpla mişcare rezultată dintr-o excitaţie, hrana pe care trebuie să şi-o asimileze; căci trebuie numaidecât ca vreo excitaţie de acest gen să intervină şi dintre toate, în cazul de faţă, hrana este în mod special indicată; diversitatea mereu crescândă a fenomenelor individuale

provoacă o asemenea mulţime şi o asemenea îngrămădeală, încât ele se încurcă reciproc şi şansa, de la care individul pus în mişcare printr-o simplă excitaţie este condamnat să-şi aştepte hrana, ar deveni în acest caz prea puţin favorabilă. Animalul, de îndată ce iese din ou sau din pântecele maniei sale, trebuie să fie în stare să caute şi să aleagă elementele hranei sale. De aici decurge necesitatea locomoţiei determinată de motive şi, pentru aceasta, aceea a cunoaşterii, care intervine, în acest grad de obiectivare a voinţei, ca un auxiliar, ca o μηχανή indispensabilă pentru conservarea individului şi perpetuarea speciei. Ea apare, reprezentată de creier sau de un ganglion mare, ca orice altă tendinţă sau destinaţie a voinţei, când ea se obiectivează, este reprezentată de im organ, adică se manifestă percepţiei sub forma unui organ[38]. – Dar, de îndată ce acest auxiliar sau μηχανή a intervenit, lumea ca reprezentare se iveşte deodată, cu toate formele sale obiect şi de subiect, de timp. de spaţiu, de pluralitate şi de cauzalitate. Lumea se manifestă atunci sub a doua sa faţă. Până acum ea era numai *voinţă*, acum ea este şi *reprezentare*, obiect al subiectului care cunoaşte. Voinţa, care îşi dezvoltă mai înainte acţiunea, în întuneric, cu o siguranţă infailibilă, ajunsă la acest grad, şi-a luat o torţă, care îi era necesară pentru a înlătura dezavantajul rezultant, pentru fenomenele sale cele mai perfecte, din supraabundenţa şi varietatea lor. Siguranţa. regularitatea impecabilă cu care ea acţiona, atât în lumea anorganică, cât şi în regnul vegetal, în calitate de tendinţă oarbă, provine din faptul că, la început, ea acţiona singură, fără ajutorul dar şi fără necazurile pe care i le aduce o lume nouă cu totul diferită, aceea a reprezentării; deşi reflectă esenţa însăşi a voinţei, această lume are totuşi o cu totul altă natură şi intervine acum în înlănţuirea fenomenelor sale.

Aici se opreşte infailibila siguranţă o voinţei. Animalul

[38] A se vedea capitolul XXII din *Suplimente* şi in lucrarea mea *Despre voinţa în natură*, pag. 55 şi urm. şi 70-79 din ediţia I sau pag. 46 şi urm. şi 63-70 din ediţia a II-a. (n.a.)

este deja expus la iluzie, la aparenţă. Dar el nu are decât reprezentări intuitive; el este lipsit de concepte, de reflecţi, este legat de prezent, incapabil să prevadă viitorul. - În multe cazuri, se pare că această cunoaştere lipsită de raţiune nu este suficientă pentru scopul pe care îl urmăreşte el şi are nevoie de un auxiliar; căci acest fenomen foarte curios, în care acţiunea oarbă a voinţei şi aceea care este luminată de cunoaştere impietează în mod frapant una asupra domeniului celeilalte, ni se prezintă îmbrăcând două forme diferite de manifestare. Iat-o pe prima: printre actele animalelor conduse de cunoaşterea intuitivă şi de motivele care derivă din aceasta, găsim şi acte care sunt lipsite de aşa ceva, care, prin urmare, se produc cu necesitatea unei voinţe care acţionează orbeşte. Celălalt caz, opus primului, se prezintă când lumina cunoaşterii pătrunde în laboratorul voinţei oarbe şi luminează funcţiile vegetative ale organsimului uman; aşa stau lucrurile în cazul lucidităţii magnetice.

În sfârşit, acolo unde voinţa a ajuns la cel mai înalt grad al său de obiectivare, cunoaşterea de care animalele sunt capabile nu mai este suficientă - cunoaştere pe care ele o datorează intelectului, căruia simţurile îi furnizează datele obţinute de ele şi care prin urmare este o simplă intuiţie, în întregime îndreptată spre prezent. Omul, această creatură complicată, multiplă ca aspect, plastică, eminamente plină de nevoi şi expusă la nenumărate pericole, trebuie, pentru a rezista, să fie luminat de o dublă cunoaştere: intuiţiei simple trebuie să i se adauge, ca să spunem aşa, o putere mai mare a cunoaşterii intuitive, o reflexie a acesteia, într-un cuvânt raţiunea, facultatea de a crea concepte. O dată cu ea apare reflecţia, care cuprindea imaginea viitorului şi a trecutului, şi, ca urmare, meditaţia, prudenţa, facultatea de a prevedea, de a se comporta independent faţă de prezent, în sfârşit deplina şi întreaga conştiinţă a deciziilor voinţei, ca atare. Mai sus am văzut că odată cu simpla cunoaştere intuitivă se născuse deja posibilitatea aparenţei şi a iluziei şi că de îndată ce infailibilitatea pe care o avea mai înainte voinţa, în acţiunea

sa inconştientă şi oarbă, dispărea. Ca urmare, instinctul şi aptitudinile iscusite, manifestări inconsistente ale voinţei, care se încadrează de altfel între manifestările însoţite de cunoaştere, deveneau necesare. O dată cu apariţia raţiunii, această siguranţă, această infailibilitate (care, cealaltă extremă, în natura anorganică, apare cu un caracter de riguroasă regularitate) dispare aproape în întregime; instinctul dispare complet; circumspecţia, care trebuie să ţină loc de orice, produce (aşa cum am văzut în *Cartea întâi*) ezitarea şi incertitudinea; eroarea devine posibilă şi, în multe cazuri, împiedică obiectivarea adecvată a voinţei prin acte. Căci, deşi voinţa a luat deja în caracter o direcţie determinată şi invariabilă, după care se manifesta ea însăşi într-un mod infailibil, când apar motivele, totuşi eroarea poate să-i denatureze manifestările, motive iluzorii putând lua locul motivelor adevărate şi anihilându-le[39] este, de exemplu, ceea ce se întâmplă când superstiţia sugerează motive imaginare, motive care determină omul să se comporte într-un fel absolut opus modului în care voinţa sa s-ar manifesta în împrejurări identice. Agamemnon îşi sacrifică fiica; un avar dă de pomană din pur egoism, în speranţa că într-o zi va primi înapoi de o sută de ori mai mult etc.

Cunoaşterea, în general, atât raţională, cât şi pur intuitivă, izvorăşte deci din voinţă şi aparţine esenţei gradelor celor mai înalte ale obiectivării sale, ca o pură μηχανή, un mijloc de conservare a individului şi a speciei, la fel ca a oricărui organ al corpului. Aflată dintru început în slujba voinţei şi a îndeplinirii dorinţelor ei, ea este aproape mereu gata să o servească; aşa stau lucrurile la toate animalele'şi aproape la toţi oamenii. Totuşi vom vedea, în *Cartea a treia*, cum la unii oameni cunoaşterea se poate elibera din această servitute, poate arunca acest jug pentru

[39] De aceea scolasticii spuneau pe bună dreptate: „Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum." [„Cauza finală nu acţionează conform fiinţei ei reale, ci conform celei cunoscute."] (Vezi Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disputatio 23, sectiones 7 et 6. (n.a.)

a rămâne numai ea însăşi, independentă de orice scop voluntar, ca pură oglindă a lumii; de aici provine arta. În sfârşit, în *Cartea a patra*, vom vedea cum acest fel de cunoaştere, când acţionează împotriva voinţei, poate determina dispariţia acesteia, adică resemnarea care este scopul final, esenţa intimă a oricărui adevăr şi a oricărei sfinţenii, şi eliberarea lumii.

§28

Am studiat numărul mare şi varietatea fenomenelor în care se obiectivează voinţa; am văzut, de asemenea, lupta lor permanentă şi implacabilă. Totuşi, în continuarea consideraţiilor pe care le-am prezentat până acum, am constatat că voinţa însăşi, ca lucru în sine, nu este deloc implicată în multiplicitatea şi diversitatea lor. Varietatea ideilor (platoniciene), adică gradele de obiectivare, mulţimea de indivizi în care fiecare dintre ele se manifestă, lupta dintre forme şi materie, toate acestea nu privesc voinţa, ci nu sunt decât un procedeu şi o modalitate prin care ea se obiectivează, şi nu au, prin urmare, decât o relaţie mediată cu ea. Prin această relaţie, elementele menţionate, în ce priveşte reprezentarea, aparţin exprimării esenţei sale. Aşa cum o lanternă magică arată imagini numeroase şi multiple, deşi nu există decât o singură flacără care le luminează, la fel, în multiplicitatea fenomenelor care umple lumea unde ele se suprapun sau se alungă reciproc ca succesiune de evenimente, numai voinţa singură se manifestă; ea este aceea căreia toate aceste fenomene îi constituie vizibilitatea, obiectitatea, ea este aceea care rămâne imuabilă în mijlocul tuturor variaţiilor; numai ea este lucrul în sine; iar orice obiect este manifestarea - fenomen, ca să vorbim în limba lui Kant.

Deşi, în om, voinţa, ca idee (platoniciană), îşi găseşte obiectivarea cea mai limpede şi mai perfectă, totuşi ea singură nu este suficientă pentru a-şi manifesta esenţa. Ideea de om avea nevoie, pentru a se manifestam întreaga sa valoare, să nu se exprime singură şi separată; ci ea trebuie să fie însoţită de seria coborâtoare a gradelor prin toate formele animale, trecând prin regnul vegetal pentru a ajunge până la materia anorganică; aceste grade formează un tot şi se unesc pentru obiectivarea completă a voinţei; ele sunt presupuse de ideea de om, aşa cum florile

presupun frunzele copacului, ramurile, trunchiul şi rădăcina; ele formează o piramidă al cărei vârf este omul. De aceea dacă vă plac comparaţiile, se poate spune că fenomenul lor îl însoţeşte pe cel al omului într-un mod la fel de necesar ca acela în care lumina este însoţită de gradaţii de tot felul ale penumbrei prin care ea trece pentru a se pierde în întuneric. Le putem numi, de asemenea, ecoul omului şi să spunem: animalul şi planta sunt cvinta şi terţa minore ale omului, iar regnul anorganic este octava sa inferioară. Întregul adevăr al acestei ultime comparaţii nu va fi destul de clar pentru noi decât după ce, în cartea următoare, vom fi încercat să aprofundam semnificaţia muzicii. Vom vedea atunci cum melodia, care se desfăşoară sub încătuşarea tonurilor înalte şi agile, trebuie, într-un anume sens, să fie considerată ca reprezentând încătuşarea pe care reflecţia o pune în viaţă şi în pasiunile omului şi cum, dimpotrivă, acompaniamentele libere (ca basul care scoate sunete grave), acompaniamente care completează în mod necesar armonia muzicală, reprezintă restul naturii animale şi inconştiente. Vom vorbi despre aceasta la momentul potrivit, când nu vom mai fi expuşi să fim bănuiţi de paradox. Dar această necesitate internă a obiectivităţii adecvate a voinţei, inseparabilă din şirul gradelor manifestărilor sale, o găsim şi în ansamblul acestor manifestări, exprimat printr-o *necesitate externă*; ea este aceea care face ca omul, pentru a exista, să aibă nevoie de animale, iar acestea, prin serii graduale, au nevoie unele de altele, apoi şi de plante, care la rândul lor au nevoie de pământ, de apă, de elementele chimice şi de combinaţiile lor, de planetă, de soare, de rotaţia şi de mişcarea în jurul acestuia, de oblicitatea eclipticii etc. etc. - În fond, raţiunea acestei stări de lucruri este faptul că voinţa trebuie să se hrănească din ea însăşi, deoarece în afara ei nu este nimic, iar ea este o voinţă înfometată. De aici, această anxietate şi această suferinţă care o caracterizează.

Astfel, cunoaşterea unităţii voinţei ca lucru în sine, în varietatea şi multiplicitatea infinită a fenomenelor, este

singura care ne dă adevărata explicaţie a acestei analogii minunate, şi pe care nu o putem trece cu vederea, între toate producţiile naturii, a acestei asemănări de familie care le face să fie considerate ca variaţii ale aceleiaşi teme, care nu este dată. De asemenea, prin cunoaşterea clară şi profundă a acestei armonii, a acestei înlănţuiri esenţiale a tuturor părţilor care constituie lumea, a acestei necesităţi a gradaţiei lor pe care am analizat-o mai sus, ni se deschide o perspectivă adevărată şi destul de clară asupra naturii intime şi a semnificaţiei incontestabilei finalităţi a tuturor produselor organice din natură, finalitate pe care o admitem şi noi a priori în acest studiu şi în această analiză.

Această adaptare finală oferă un dublu caracter; pe de o parte, ea este intimă, adică este o organizare a tuturor părţilor unui organism particular, făcută în aşa fel încât disponibilităţile acestui organism şi ale genului său să rezulte şi să apară, în consecinţă, ca fiind scopul acestei organizări. Pe de altă parte, această adaptare este exterioară, adică este o relaţie a naturii anorganice cu natura organică în general, sau, de asemenea, a unor părţi ale naturii între ele, care face posibilă conservarea ansamblului naturii organice sau a câtorva specii particulare. De aceea, conchidem că această relaţie este un mijloc pentru a atinge acest scop.

Finalitatea internă este legată de analiza noastră precedentă în modul pe care îl redăm în continuare. Deoarece, conform celor spuse mai sus, întreaga varietate a formelor din natură şi multiplicitatea indivizilor nu priveşte cu nimic voinţa, ci numai obiectitatea sa şi forma acesteia, rezultă în mod necesar că ea este indivizibilă şi subzistă integral în fiecare fenomen, deşi gradele obiectivării sale, ideile (platoniciene), sunt foarte variate. Putem, pentru a facilita înţelegerea, să considerăm aceste idei diferite drept acte izolate şi simple în sine ale voinţei, în care esenţa să se manifeste mai mult sau mai puţin; dar indivizii sunt la rândul lor manifestări ale ideilor şi, prin urmare, ale acestor acte, în timp, în spaţiu şi în multiplicitate. - Un asemenea act (sau o asemenea idee) îşi

păstrează deci, la gradele cele mai coborâte ale obiectităţii sale, unitatea, chiar şi în fenomen; în timp ce în gradele cele mai înalte el are nevoie, pentru a se manifesta, de o serie întreagă de stări şi de dezvoltări în timp, care, toate, la un loc, constituie expresia esenţei sale. Astfel, de exemplu, ideea care se manifestă într-o forţă naturală oarecare nu are totdeauna decât o manifestare simplă, deşi această manifestare poate să varieze în funcţie de natura relaţiilor exterioare; altfel nu i-ar putea fi dovedită nici măcar identitatea, căci acest lucru nu se poate face decât prin eliminarea varietăţii care rezultă numai din relaţiile exterioare. Astfel cristalul nu are decât o manifestare de existenţă, care este cristalizarea sa, iar aceasta îşi găseşte la rândul ei expresia cu totul perfectă şi desăvârşită în această formă întărită, cadavru al acestei vieţi momentane. Planta deja nu exprimă dintr-o dată şi printr-o manifestare simplă ideea al cărei fenomen este, ci printr-o succesiune de dezvoltări organice în timp. Animalul nu numai că îşi dezvoltă, la fel, organismul într-o succesiune adesea foarte variată de stări (metamorfoze), dar această formă însăşi, deşi fiind deja obiectitatea voinţei în acest grad, nu este totuşi suficientă pentru a da o expresie completă a ideii sale; aceasta se desăvârşeşte mult mai bine în acţiunile animalului unde caracterul său empiric, care este acelaşi în întreaga specie, se exprimă şi dă pentru prima dată manifestarea completă a ideii, în care el presupune, dat ca bază, un organism determinat. În cazul omului, fiecare individ are deja caracterul său empiric particular (aşa cum vom vedea în *Cartea a patra*) până la suprimarea completă a caracterului specific, prin anihilarea oricărei voinţe.

Ceea ce, prin dezvoltarea necesară în timp şi prin fracţionarea în acţiuni izolate, este recunoscut drept caracter empiric constituie, făcând abstracţie de această formă temporală a fenomenului; *caracterul intelectual*, după expresia lui Kant, care, evidenţiind această distincţie şi instituind raportul între libertate şi necesitate, adică între voinţa ca lucru în sine şi manifestarea sa în timp, demonstrează într-un mod de o superioritate remarcabilă

nemuritoarea utilitate a rolului său.[40] Caracterul intelectual coincide deci cu ideea sau mai bine zis cu actul de voinţă primordial care *se manifestă în idee,* în acest fel, nu numai caracterul empiric al omului, ci şi cel al tuturor speciilor de animale şi plante, chiar şi cel al oricărei forţe primordiale a lumii anorganice poate fi privit ca manifestarea unui caracter intelectual, adică a unui act de voinţă indivizibilă existând în afara timpului. - Trebuie să semnalăm, în trecere, naivitatea cu care, prin doar forma sa, fiecare plantă îşi exprimă şi pune în lumina întregul său caracter; tocmai prin aceasta fizionomiile plantelor sunt atât de interesante. Animalul, dimpotrivă, cere deja, dacă vrem să-l cunoaştem în conformitate cu esenţa sa, să fie studiat în actele şi obiceiurile sale; în ce priveşte omul, acesta trebuie sondat şi trebuie să i se smulgă secretul, căci raţiunea îl face eminamente capabil de disimulare. Animalul este tot atât de simplu faţă de om pe cât planta este faţă de animal. La animal vedem voinţa de a trăi cumva mai uşor decât la om; la om, într-adevăr, cunoaşterea care o maschează este atât de dezvoltată, facultatea de simulare o ascunde atât de bine, încât adevărata sa esenţă nu iese la lumină decât din întâmplare şi numai în unele momente. În plante ea se arată cu totul nudă, dar şi într-un mod mult mai puţin intens, ca un simplu şi orb impuls către existenţă, lipsit de ţel şi de finalitate. Planta, într-adevăr, îşi manifestă întreaga existenţă de la prima vedere; pudoarea sa nu suferă deloc din princina faptului că la ea părţile genitale, care la toate animalele se află în locul cel mai ascuns, se lasă văzute în mod liber în vârful său. Această inocenţă a plantelor provine din faptul că ele sunt lipsite de cunoaştere. Lipsa de moralitate constă nu în actul de voinţă, ci în actul de voinţă însoţit de cunoaştere. Fiecare plantă îşi arată din primul moment locul de baştină,

[40] Vezi *Critica raţiunii pure*:„Rezolvare a ideilor cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor cosmice“, pag. 560-586, ed. a5-a şi pag. 532 şi urm. din ed. I şi *Critica raţiunii practice*, ed. a 4-a, pag. 169-179. Ediţia Rozenkranz, pag. 224 şi urm. – Comparaţi dizertaţia mea *despre principiul raţiunii*, pag. 44.(n.a.)

climatul său şi natura solului pe care ea s-a născut. De aceea este nevoie doar de puţină experienţă pentru a recunoaşte cu uşurinţă dacă o plantă exotică aparţine zonei tropicale sau zonei temperate, dacă ea creşte în apă, în ţinuturi pietroase, în munţi sau în landă. În plus, orice plantă indică şi voinţa particulară a speciei sale şi face mărturisiri care nu pot fi exprimate în nicio altă limbă.

Să revenim acum la chestiune şi să aplicăm ceea ce am spus la studiul teleologic al organismelor, în măsura în care acest studi interesează finalitatea lor internă. Dacă, în natura anorganică, ideea care trebuie să fie considerată peste tot ca un act de voinţă unic, nu se manifestă decât tot într-un fenomen unic şi întotdeauna identic, şi dacă, prin urmare, putem spune că în acest caz caracterul empiric participă în mod imediat la unitatea caracterului intelectual, că amândouă se confundă cumva, ceea ce face ca în natura organică să nu se poată arăta nicio finalitate interioară, dacă, dimpotrivă, graţie şirului de dezvoltări succesive, condiţionate în organisme de multiplicitatea părţilor diferite juxtapuse între ele, fiecare organism îşi exprimă ideea sa; dacă, în rezumat, suma fenomenelor caracterului empiric este înainte de toate, în organisme, o manifestare totală a caracterului intelectual, cu toate acestea, juxtapunerea necesară a părţilor şi succesiunea dezvotărilor nu împiedică deloc unitatea ideii care se manifestă şi nici a actului voinţei care se revelează; această unitate îşi găseşte, dimpotrivă, expresia în relaţia şi în înlănţuirea necesară a părţilor şi în dezvoltările lor respective, conform legii cauzalităţii. Deoarece voinţa unică şi indivizibilă, adică o voinţă perfect de acord cu ea însăşi, se manifestă în ansamblul ideii la fel ca într-un singur act, rezultă că fenomenul său, deşi se divide în părţi şi în modalităţi diferite, nu-i ilustrează mai puţin unitatea prin acordul constant dintre aceste modalităţi şi părţi, aceasta se întâmpla datorită unei relaţii şi unei dependenţe necesare a tuturor părţilor între ele; graţie acestei relaţii, unitatea ideii este restabilită până şi la nivelul fenomenului. Vedem deci că diferitele părţi şi funcţii ale organismului se servesc

reciproc cu mijloace şi scopuri uncie altora, dar că totuşi organismul însuşi este scopul lor comun şi ultim. Ca urmare, dacă, pe de o parte, ideea, care de felul ei este simplă, se dispersează într-o multitudine de părţi şi de stări organice; dacă, pe de altă parte, unitatea ideii se restabileşte prin mijlocirea legăturii necesare a tuturor părţilor şi a tuturor funcţiilor, legătură care rezultă din raporturile reciproce de la cauză la efect, adică de la mijloc la scop, care există între ele, această stare de lucruri nu aparţine deloc esenţei voinţei care se manifestă, considerată ca voinţă; şi nici lucrului în sine, ci numai fenomenului său supus spaţiului, timpului şi cauzalităţii, adică simplelor expresii ale principiului raţiunii, formei fenomenului. Fărâmiţarea şi reconstrucţia ideii esenţialmente una aparţin lumii privite ca reprezentare, şi nu lumii privite ca voinţă. Această dublă operaţie rezultă din modul în care voinţa, la acest grad al obiectităţii sale, devine obiect, adică reprezentare. Dacă suntem pătrunşi de sensul acestei expuneri poate puţin cam înflăcărate, vom dobândi o înţelegere cu adevărat exactă a doctrinei lui Kant, şi anume aceea că finalitatea lumii organice ca şi regularitatea lumii anorganice sunt introduse în natură de intelectul nostru, prin urmare nu aparţin nici una nici cealaltă decât fenomenului, şi nicidecum lucrului în sine. Admiraţia pe care o constatam mai înainte, admiraţie trezită în noi de regularitatea infailibilă şi constantă a naturii anorganice, este în realitate identică cu aceea pe care ne-o inspiră finalitatea naturii organice; căci, şi într-un caz şi în celălalt, ceea ce ne uimeşte este faptul de a vedea unitatea primordială a ideii care, pentru nevoile reprezentării, a îmbrăcat forma pluralităţii şi a diversităţii.[41]

Conform clasificării pe care am stabilit-o mai sus, să trecem acum la ceea ce se referă la al doilea fel de finalitate, sau finalitate externă, care se manifestă nu în economia internă a organismelor, ci în ajutorul, în sprijinul

[41] Comparaţi *Despre voinţa în natură*, la sfârşitul paragrafului „Anatomie comparată. (n.a.)“

exterior pe care ele îl împrumută de la natura anorganică sau pe care şi-l împrumută între ele; această finalitate îşi găseşte aplicaţia generală şi în expunerea pe care am făcut-o mai sus, căci lumea întreagă, cu toate fenomenele ei, este obiectivitatea voinţei una şi indivizibilă; lumea este ideea care se comportă faţă de celelalte idei la fel ca armonia faţă de vocile izolate; prin urmare, această unitate a voinţei este datoare să se manifeste şi în acordul fenomenelor sale între ele. Dar putem da o şi mai mare limpezime spuselor noastre dacă privim mai îndeaproape manifestările acestei finalităţi exterioare, ale acestui acord al diferitelor părţi ale naturii, această expunere va servi la o şi mai bună punere în lumină a precedentei. Cea mai bună metodă pentru a face acest studiu este aceea de a avea în vedere următoarea analogie.

Caracterului fiecărui om, în măsura în care este individual şi nu se reduce în întregime la cel al speciei, poate fi privit ca o idee particulară, corespunzând unui act particular de obiectivare a voinţei. Acest act el însuşi ar fi atunci caracterul său intelectual, iar fenomenul acestuia ar fi caracterul empiric. Caracterul empiric este complet determinat de caracterul intelectual, care este voinţă, voinţă fără raţiune, adică voinţă sustrasă ca lucru în sine principiului raţiunii, care este forma fenomenului. Caracterul empiric trebuie, în cursul existenţei, să prezinte reflectarea caracterului intelectual şi nu se poate comporta altfel decât o cere natura acestuia. Totuşi această determinare nu cuprinde decât ceea ce este esenţial, şi nu şi ceea ce este accidental în existenţa astfel reglată. Această parte accidentală depinde de determinarea exterioară a evenimentelor şi a acţiunilor; acestea sunt materia pe care o îmbracă caracterul empiric pentru a se manifesta; ele sunt determinate de circumstanţe exterioare care produc motivele, asupra cărora caracterul acţionează în conformitate cu natura sa; or, cum acestea pot fi foarte diverse, rezultă că în funcţie de influenţa lor se constituie forma exterioară a manifestării caracterului empiric, adică forma precisă pe care o ia o existenţă în şirul faptelor sau în

istorie. Această formă este susceptibilă de numeroase varietăţi, deşi partea esenţială a fenomenului, altfel spus conţinutul său, rămâne aceeaşi. Astfel, de exemplu, problema de a şti dacă se joacă pe nuci sau pe o coroană nu interesează deloc esenţa; dimpotrivă, aceea de a şti dacă se trişează sau se joacă cinstit priveşte esenţa, aceasta depinde de caracterul intelectual, cealaltă de influenţă exterioară. Aşa cum o temă unică se poate prezenta sub mii de varietăţi diferite, la fel un caracter unic se manifestă în mii de existenţe foarte diverse. Dar oricât de variată ar fi influenţa exterioară, caracterul empiric care se manifestă într-o existenţă, indiferent de modul în care se comportă el, nu trebuie din această cauză să nu obiectiveze exact caracterul intelectual al existenţei, conformând obiectivarea sa materiei date, adică circumstanţelor reale. Trebuie să admitem ceva analog acestei influenţe a obiectelor exterioare asupra cursului vieţii (determinat în ce priveşte esenţa sa de către caracter) dacă vrem să ne explicăm în ce mod voinţa, în actul său primordial de obiectivare, determină diferitele idei în care ea se obiectivează, adică diferitele figuri ale creaturilor de tot felul între care ea îşi repartizează obiectivarea sa şi care efectiv trebuie să aibă în mod necesar, în fenomenul lor, raporturi reciproce. Trebuie să admitem că între toate aceste fenomene ale unei voinţe unice s-a produs o adaptare, un acord general şi reciproc; cu toate acestea, nu trebuie să introducem aici, cum vom vedea curând mai clar, nicio determinare de timp, deoarece ideea este în afara timpului. Prin urmare, fiecare fenomen a găsit de cuviinţă să se adapteze circumstanţelor în care se manifestă, şi reciproc circumstanţele la fenomene, deşi fenomenele ocupă în timp un loc mult mai recent; peste tot constatăm acest *consensus naturae*. Iată de ce fiecare plantă este pe potriva solului şi climatului său, fiecare animal elementului său şi prăzii care constituie hrana sa; animalul este de asemenea, într-o anumită măsură, apărat într-un fel sau altul de duşmanii săi naturali; ochiul este adaptat la lumină şi la refrangibilitatea ei, plămânul şi

sângele la atmosferă, vezica înotătoare la apă, ochiul focii la apă şi la aer, celulele cu apă din stomacul cămilei la uscăciunea deşerturilor africane, valul nautilului la curentul care îi împinge mica sa barcă şi aşa mai departe, până la exemplele cele mai speciale şi mai uimitoare ale finalităţii exterioare.[42]Dar, în toate acestea, trebuie să facem abstracţie de toate relaţiile de timp; relaţiile de timp, într-adevăr, nu privesc decât fenomenul ideii, şi nicidecum ideea însăşi. Prin urmare, putem da acestei metode de explicare o valoare retroactivă şi să admitem nu numai că fiecare specie s-a adaptat circumstanţelor preexistente, dar şi că aceste circumstanţe preexistente ele însele au ţinut seama ca să spunem aşa de fiinţele care vor apărea într-o bună zi. Căci există numai o singură şi unică voinţă care se obiectivează în lumea întreagă; ea nu cunoaşte deloc timpul; căci timpul, această expresie a principiului raţiunii, nu are valoare nici pentru ea, nici pentru obiectitatea ei primordială, ideile, ci numai pentru modalitatea în care ideile sunt cunoscute de indivizi pieritori ei înşişi, adică pentru fenomenul ideilor. De aceea, în consideraţiile de faţă asupra modului în care obiectivarea voinţei se fragmentează în diferite idei, ordinea de consecuţie în timp este cu totul fără importanţă; să presupunem o idee al cărei fenomen, conform principiului cauzalităţii căruia îi este supus în calitate de fenomen, apare mai repede în şirul timpurilor, această idee nu are, efectiv, niciun avantaj asupra aceleia al cărei fenomen apare mai târziu, aceasta din urmă, dimpotrivă, este tocmai obiectivarea cea mai perfectă a voinţei, obiectivare la care obiectivările precedente au trebuit să se adapteze, aşa cum ea însăşi se adaptează celor care au precedat-o. Astfel, mişcarea planetelor, înclinaţia eclipticii, rotaţia Pământului, împărţirea în uscat şi apă, atmosfera, lumina, căldura şi toate fenomenele analoge, care sunt în natură ceea ce este în armonie nota fundamentală, s-au conformat cu precizie viitoarelor neamuri de fiinţe vii ale căror producători şi

[42] Vezi *Voinţă în natură*, paragraful intitulat .‚Anatomie comparată“.

sprijinitori trebuiau să fie. Solul se adaptează hranei plantelor, plantele la hrana animalelor, animalele hranei omului, şi reciproc. Toate părţile naturii se întâlnesc pentru că în toate se manifestă o singură voinţă şi curgerea timpurilor este complet străină obiectităţii sale primordiale, singura care este adecvată[43], adică Ideilor. Astăzi, când speciile nu trebuie să se mai nască, ci numai să subziste, constatăm încă ici şi colo această prevedere a naturii care se întinde până în viitor şi care face, ca să spunem aşa, abstracţie de scurgerea timpurilor; este o adaptare a ceea ce există în prezent la ceea ce urmează abia să vină. De aceea pasărea construieşte un cuib pentru puii pe care încă nu-i ştie; la fel, castorul înalţă o construcţie al cărei scop îi este necunoscut; furnica, hamsterul, albina adună provizii pentru iarna de care nu ştiu; păianjenul, furnica aripată pun, cu o şiretenie calculată, capcane pentru o pradă viitoare care le este încă necunoscută; insectele îşi depun ouăle în locurile în care viitoarea larvă îşi va găsi hrana viitoare. Când, în vremea înfloririi, floarea femelă de valisneria îşi desfăşoară spirele tulpinii care o ţineau până atunci pe fundul apei şi iese astfel la suprafaţă, în chiar acelaşi moment floarea mascul se smulge de pe tulpina scurtă pe care creştea la fundul apei şi, cu preţul vieţii sale, urcă la suprafaţă; odată ajunsă aici, pluteşte în jurul florii femelă şi o caută, aceasta, după fecundaţie, graţie unei noi contracţii a spirelor tale, revine în adâncuri unde se va forma fructul. Trebuie să mai citǎm larva rădaştei mascul, care, atunci când face gaură în lemn pentru metamorfoză, o face încă o dată mai mare decât larva femelă, pentru a avea loc pentru cleştii viitori. Instinctul animalelor este, în concluzie, cel mai bun exemplu pentru a limpezi teleologia restului naturii. Într-adevăr, instinctul este la fel ca oricare altă producţie din sânul naturii; este o acţiune care pare a fi îndreptată spre un scop şi care este complet lipsită de intenţie. Căci, în teleologia naturii, atât exterioară, cât şi interioară, ceea ce concepem ca fiind mijloc şi scop nu este

[43] Această expresie va fi definită în *Cartea* următoare. (n.a.)

peste tot decât o manifestare, situată în timp şi în spaţiu şi proprie modului nostru de cunoaştere, manifestare a unităţii voinţei în acord cu ea însăşi în aceste limite.

Dar uneori această adaptare reciprocă, această conformare a fenomenelor unele la altele, conformare ce provine din unitatea voinţei, nu reuşesc să facă să dispară conflictul despre care vorbeşte puţin mai înainte, care se traduce printr-o luptă generală în natură şi care ţine de esenţa voinţei. Armonia nu se întinde decât în limitele în care este necesară existenţei şi subzistenţei lumii şi creaturilor, care, fără această armonie, ar fi pierit deja de mult. Iată de ce această armonie se mărgineşte să asigure conservarea şi condiţiile generale de existenţă a speciei, şi nu a individului. Dacă aşadar, graţie armoniei şi adaptării, speciile din lumea organică, forţele generale ale naturii din lumea anorganică coexistă unele cu altele şi chiar îşi acordă reciproc sprijin, în schimb lupta intimă a voinţei care se obiectivează în toate aceste idei se traduce în războiul pe viaţă şi pe moarte – războiul neîncetat - pe care îl poartă indivizii acestor specii unii împotriva celorlalţi şi în conflictul permanent şi reciproc al fenomenelor forţelor naturale; de altfel, am arătat deja acest lucru. Teatrul şi miza acestei lupte este materia a cărei posesiune şi-o dispută ele; timpul şi spaţiul, reunite în formă şi cauzalitate, constituie la drept vorbind această materie, aşa cum am văzut în *Cartea întâi*.[44]

[44] La acest paragraf se referă capitolele XXVI şi XXVII din *Suplimente*. (n.a.)

§29

Închei aici această a doua mare parte a lucrării mele; sper să fi reuşit - atât cel puţin cât este posibil atunci când este exprimată pentru prima dată o gândire nouă, care ca urmare nu este încă debarasată complet de caracterele personale ale primului său autor - sper, spun. să fi reuşit să dovedesc într-un mod cert că această lume, în care trăim şi existăm, este în acelaşi timp şi în întreaga sa fiinţare peste tot voinţă, peste tot reprezentare; că reprezentarea presupune deja, ca atare, o formă, aceea a obiectului şi a subiectului, şi că prin urmare ea este relativă; că, în sfârşit, dacă ne întrebăm ce mai rămâne, făcând abstracţie de această formă şi de toate acelea care îi sunt subordonate şi care sunt exprimate prin principiul raţiunii, acest rest, considerat ca diferit din toate punctele (*toto genere*) de reprezentare, nu poate fi altul decât voinţa, adică lucrul în sine propriu-zis. Fiecare are conştiinţa că el însuşi este această voinţă, voinţa constitutivă a fiinţei intime a lumii; fiecare, de asemenea, are conştiinţa că el însuşi este subiectul care cunoaşte, a cărui lume întreagă este reprezentarea, această lume deci nu există decât în raport cu conştiinţa, care este suportul său necesar. Astfel, sub acest dublu raport, fiecare este el însuşi lumea întreagă, microcosmosul; fiecare găseşte în el cele două feţe ale lumii depline şi întregi. Şi ceea ce fiecare recunoaşte că propria sa esenţă este de asemenea esenţa lumii întregi a microcosmosului; astfel, lumea este la fel ca individul, peste tot voinţă, peste tot reprezentare, şi, în afara acestor două elemente, nu mai rămâne niciun rest. Vedem astfel că filosofia lui Thales care studiază macrocosmosul se confundă cu aceea a lui Socrate care studiază microcosmosul; cele două subiecte ale lor, într-adevăr, sunt reduse la identitate. - Teoriile expuse în primele două cărţi vor câştiga astfel în precizie ca şi în soliditate în cele două

cărţi care urmează; în plus, multe dintre problemele pe care consideraţiile noastre precedente le-au ridicat mai mult sau mai puţin clar îşi vor găsi acolo, sper, un răspuns satisfăcător.

Există totuşi una dintre aceste probleme pe care trebuie să o examinăm separat, căci ea nu se pune decât dacă nu s-a înţeles precedenta noastră expunere; de altfel, ca poate servi la clasificarea acesteia. Iat-o: - Orice voinţă este voinţă a ceva; ea are un obiect, un scop al acţiunii sale; ce vrea deci această voinţă care ne este prezentată ca esenţa lumii în sine, şi spre ce tinde ea? - Această întrebare, ca multe altele, are la bază confuzia dintre existenţa în sine şi fenomen; fenomenul este supus principiului raţiunii, a cărui una dintre forme este legea cauzalităţii; nu la fel stau lucrurile cu existenţa în sine. Numai fenomenelor ca atare şi lucrurilor izolate le putem da întotdeauna o raţiune; voinţa se lipseşte de ea, ca şi ideea în care ea se obiectivează în mod adecvat. Luaţi o mişcare izolată, sau, mai în general, o modificare fizică; puteţi să-i căutaţi cauza, vreau să spun o stare care să fi făcut necesară această modificare; dar nu o mai puteţi face dacă este vorba despre forţa naturală care opera în acest fenomen şi în toate cele care seamănă cu el. Este un adevărat nonsens, rezultând dintr-o greşeală de reflecţie, să ne întrebăm care este cauza gravitaţiei, a electricităţii etc. Dacă s-ar demonstra că gravitaţia şi electricitatea nu sunt forţe naturale ireductibile şi simple, ci doar forme fenomenale ale unei alte forţe cunoscute şi mai generale, s-ar putea pune întrebarea de ce această forţă se traduce într-un caz prin gravitaţie, iar în celălalt prin electricitate. Această analiză a fost expusă mai sus în amănunţime. Actul izolat al unui individ conştient (care nu este el însuşi decât un fenomen al voinţei, lucru în sine) necesită un motiv şi nu ar avea loc fără el. Dar cum cauza materială determină numai timpul, locul şi materia unde se va manifesta o forţă fizică sau alta, la fel şi motivul nu determină în actul voluntar al unui subiect conştient decât timpul, locul şi circumstanţele, diferite pentru fiecare act. El nu determină

faptul însuşi pe care această fiinţă îl vrea, fie în general, fie în acest caz particular. Aici este o manifestare a caracterului său intelectual; acesta este voinţa însăşi, lucrul în sine; el nu are cauza, fiind în afara domeniului unde domneşte, principiul raţiunii. Astfel, omul are întotdeauna un scop şi motive care îi reglementează acţiunile; el poate întotdeauna să-şi explice comportamentul în fiecare caz. Dar întrebaţi-l de ce vrea, sau de ce vrea să fie, într-o manieră generală; nu va şti ce să răspundă; întrebarea i se va părea absurdă chiar. El va arăta prin aceasta că are conştiinţa că nu este decât voinţă, că el îşi consideră voliţiunile ca înţelegându-se de la sine şi nu are nevoie decât pentru acţiunile sale, şi pentru momentul în care ele au loc, de determinarea specială a motivelor.

Lipsa oricărui scop şi a oricărei limite este, într-adevăr, esenţială voinţei în sine, care este o acţiune fără sfârşit. Am atins deja acesta problemă mai sus, când am vorbit despre forţa centrifugă, faptul se manifestă de asemenea, sub forma sa cea mai simplă, la cel mai coborât grad de obiectitate a voinţei, în gravitaţie; aici se vede foarte clar acţiunea continuă, împreună cu imposibilitatea de a atinge scopul. Să presupunem că, ea tinzând la aceasta, întreaga materie existentă nu formează decât o singură masă; în interiorul ei, gravitaţia care ar tinde spre centru ar continua să lupte împotriva impenetrabilităţii, sub formă de rigiditate sau de elasticitate. Acţiunea materiei nu poate fi continuă, ea nu poate fi niciodată realizată şi nici satisfăcută. Este ceva comun tuturor forţelor care sunt manifestări ale voinţei; scopul pe care aceasta îl atinge nu este niciodată decât punctul de plecare al unei situaţii noi, şi aceasta la infinit. Planta, care este una dintre aceste manifestări, se dezvoltă şi formează, din mugurul de început, tulpina, frunzele, florile, fructele; dar fructul este el însuşi originea unui nou mugur, a unui individ, care reîncepe să parcurgă vechiul drum, şi aceasta la nesfârşit. La fel se întâmplă şi în cazul cursului vieţii la animale; procreaţia este punctul cel mai înalt al acesteia; acest act odată îndeplinit, viaţa primului individ se stinge mai mult sau mai puţin repede, în

timp ce un altul asigură naturii conservarea speciei şi reîncepe acelaşi fenomen. Reînnoirea continuă a materiei în fiecare organism nu este decât încă o simplă manifestare a acestei acţiuni şi a acestei mişcări permanente; fiziologii de astăzi nu mai văd în aceasta o reînnoire necesară a materiei consumate prin mişcare; uzura posibilă a maşinii nu ar putea să echivaleze cu aportul constant al hranei; o permanentă devenire, o curgere fără sfârşit, iată ce caracterizează manifestările voinţei. La fel se întâmplă şi cu acţiunile şi dorinţele omului; împlinirea lor, scop suprem al voinţei, licăreşte undeva în faţa noastră; dar, de îndată ce sunt atinse, ele nu mai sunt aceleaşi; sunt uitate, devin nişte vechituri şi, fie că o recunoaştem sau nu, sfârşim întotdeauna prin a le da la o parte, ca nişte iluzii dispărute. Este preafericit cel care poate păstra încă o dorinţă şi o aspiraţie; el va putea continua acest drum etern de la dorinţă la realizarea ei, şi de la această realizare la o nouă dorinţă; când această trecere este rapidă, aceasta este fericirea; şi este durerea dacă este lentă. Dar cel puţin nu este această imobilitate care produce o plictiseală înfricoşătoare şi paralizantă, o dorinţă surdă fără obiect determinat, o apatie mortală. - Pe scurt, voinţa ştie întotdeauna, când conştiinţa o luminează, ceea ce vrea într-un anumit moment şi într-un anumit loc; dar ceea ce vrea în general nu ştie niciodată. Orice act particular are un scop; voinţa însăşi nu are aşa ceva; la fel ca toate fenomenele naturale izolate, apariţia sa într-un anumit loc, la un anumit moment este determinată de o cauză care o motivează, dar forţa mai generală care se manifestă în acest fenomen nu are ea însăşi,o cauză, deoarece el nu este decât un grad al manifestărilor lucrului în sine, al voinţei care nu este supusă principiului raţiunii. Singura conştiinţă generală de ea însăşi pe care o are voinţa este reprezentarea totală, ansamblul lumii pe care ea o vede; lumea este obiectitatea sa, manifestarea şi oglinda sa; iar ceea ce ea exprimă din acest punct de vedere va face

obiectul consideraţiilor noastre ulterioare.[45]

[45] Cf. *Cartea a doua*, cap. XXVIII. (n.a.)

CARTEA A TREIA

LUMEA CA REPREZENTARE

AL DOILEA PUNCT DE VEDERE

REPREZENTAREA PRIVITĂ INDEPENDENT DE PRINCIPIUL RAŢIUNII

IDEEA PLATONICIANĂ: OBIECTUL ARTEI

Τί το όν μέν άεί, γένεσιν δέ ούκ έχον;
καί τί το γιγνόμενον μέν καί άπολλύμενον,
όντος δέ ούδέποτεόν.

[„Ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire,
şi ce este devenirea veşnică,
ce nu are fiinţă?“]
(Platon, *Timaios*, 27 d)

§30

După ce, în *Cartea întâi*, am studiat lumea în calitate de simplă *reprezentare*, de obicei pus în faţa unui subiect, în *Cartea a doua* am privit-o dintr-un alt punct de vedere; am descoperit că acest punct de vedere este cel al *voinţei*; or, voinţa se manifestă numai ca fiind ceea ce constituie lumea, făcând abstracţie de reprezentare; atunci, conform acestei noţiuni, am dat lumii privite în calitate de reprezentare următorul nume, care corespunde atât ansamblului său, cât şi părţilor sale: *obiectitatea voinţei*, ceea ce înseamnă: voinţa devenită obiect, adică reprezentare. Să ne amintim şi de următorul lucru; o asemenea obiectivare a voinţei este susceptibilă de grade numeroase, dar bine definite, care sunt măsura claritǎţii şi perfecţionării crescânde cu care esenţa voinţei se traduce în reprezentare, altfel spus se erijează ca obiect. În aceste grade am recunoscut deja mai înainte *Ideile* lui Platon, după cum ele sunt exact speciile definite, formele şi proprietăţile originare şi imuabile ale tuturor corpurilor naturale, atât anorganice, cât şi organice, sau forţele generale care se manifestă conform legilor naturii. Toate aceste *Idei* se manifestă într-o infinitate de indivizi, de existenţe particulare, pentru care ele sunt ceea ce este modelul pentru copie. Această pluralitate de indivizi nu este inteligibilă decât în virtutea timpului şi a spaţiului; naşterea şi dispariţia lor nu sunt inteligibile decât prin cauzalitate; or, în toate aceste forme, nu vedem altceva decât diferitele puncte de vedere ale principiului raţiunii, care este principiul ultim al oricărei limitări şi al oricărei individuaţie, forma generală a reprezentării, aşa cum se prezintă ea conştiinţei individului ca individ. Ideea, dimpotrivă, nu se supune acestui principiu; de aceea ea este străină pluralităţii, ca şi schimbării. În timp ce indivizii, nenumăraţii indivizi, în care ea se manifestă, sunt irevocabil supuşi

devenirii şi morţii, ea rămâne inalterabilă, unică şi identică; pentru ea, principiul raţiunii nu are valoare. Totuşi, în măsura în care subiectul îşi exercită facultatea de cunoaştere în calitate de individ, acest principiu este pentru el forma directoare a oricărei cunoaşteri; rezultă că *Ideile* sunt complet străine sferei de cunoaştere a subiectului privit ca individ. De aceea, condiţia necesară pentru ca *Ideile* să devină obiect al cunoaşterii este suprimarea individualităţii în subiectul care cunoaşte. În cele ce urmează, ne vom ocupa tocmai de detaliile, dezvoltările şi explicaţiile necesare asupra acestui aspect.

§31

Să facem totuşi, în prealabil, o reflecţie esenţială. Iată mai întâi un aspect pe care sper să fi reuşit să-l demonstrez în cartea precedentă: există, în filosofia lui Kant, o noţiune numită lucrul în sine, noţiune obscură şi paradoxală, care a fost considerată, mai ales din cauza modului în care Kant a introdus-o (adică ajungând la concluzie pornind de la efect la cauză), drept piatră de încercare, drept latura slabă a filosofiei sale; or, acest lucru în sine, din momentul în care ajungem la el pe drumul cu totul diferit pe care am mers noi, nu este altceva decât voinţa luată în sfera sa lărgită şi precisă în care, prin metoda indicată, noi am circumscris acest concept. Sper, în plus, că nimeni nu va mai ezita, după cele spuse mai înainte, să recunoască, în gradele determinate de obiectivare a acestei voinţe care constituie existenţa în sine a lumii, ceea ce Platon numea *Ideile eterne*, sau formele imuabile (ἰδέη), aceste *Idei* care, recunoscute ca dogmă , capitală, dar şi cea mai confuză şi mai paradoxală a doctrinei sale, au fost, secole de-a rândul, obiectul reflecţiei, al controversei, al batjocurii şi al respectului unei mulţimi de spirite deosebite.

Iată aşadar voinţa identificată, pentru noi, cu lucrul în sine; *Ideea*, de altfel, nu mai este decât obiectitatea imediată a acestei voinţe, obiectitate realizată la un grad determinat; rezultă că *lucrul în sine* al lui Kant şi *Ideea* lui Platon, aceste două mari şi obscure paradoxuri ale celor mai mari doi filosofi ai Occidentului, sunt nu identice, dar legate unul de celălalt printr-o foarte strânsă înrudire; ele nu se deosebesc unul de celălalt decât printr-o singură caracteristică. Aceste două mari paradoxuri sunt chiar şi cele mai bune comentarii unul pentru altul; aceasta se datorează tocmai faptului că, în pofida acordului profund şi a înrudirii care le uneşte, din cauza extremei diferenţe care separă individualităţile respective ale autorilor lor, ele

diferă în cel mai înalt grad în expresia lor; ele sunt ca două drumuri cu totul separate care duc în acelaşi punct. - Aceasta se poate explica clar în câteva cuvinte. Iată, în esenţă, ce spune Kant: „Spaţiul, timpul şi cauzalitatea nu sunt nicidecum caractere ale lucrului în sine; ele nu aparţin decât fenomenului său, având în vedere că ele nu sunt decât forme ale cunoaşterii noastre. Dar, deoarece orice pluralitate, orice început şi orice sfârşit nu sunt posibile decât prin timp, prin spaţiu şi prin cauzalitate, rezultă că pluralitatea, începutul, sfârşitul se raportează la fenomen, şi nicidecum la lucrul în sine. Or, cunoaşterea noastră fiind condiţionată de aceste forme, întreaga experienţă nu este decât cunoaşterea fenomenului, nicidecum aceea a lucrului în sine; de aceea nu putem aplica în mod legitim legile ei lucrului în sine. Această critică se întinde până la propriul nostru eu, noi nu îl sesizăm decât în fenomenul său, şi nicidecum în realitatea pe care el o poate constitui în sine.” Iată, din importantul punct de vedere pe care îl examinăm sensul şi rezumatul doctrinei lui Kant.

Platon, la rândul lui, ne spune: „Lucrurile acestei lumi, aşa cum le percep simţurile noastre, nu au nicio existenţă reală; ele devin mereu; ele nu sunt niciodată, ele nu au decât o existenţă relativă, ele nu există decât în şi prin raporturile lor reciproce, de aceea putem pe bună dreptate să numim întreaga lor existenţă o nonexistenţă. Prin urmare, ele nu sunt deloc obiectul unei cunoaşteri propriu-zise (ἐπιστήμη), căci nouă nu ne este dat să cunoaştem, în adevăratul sens al cuvântului, decât ceea ce este în sineşi pentru sine şi rămâne întotdeauna identic, în timp ce lucrurile senzoriale nu sunt decât obiectul unej opţiuni ocazionate de senzaţie (δόξα μετ’ αίσθήσεως άλόγου). Atâta timp cât ne mărginim exclusiv la percepţia senzorială, semănăm cu nişte oameni aşezaţi într-o peşteră întunecoasă, atât de strâns legaţi unii de alţii încât nu pot întoarce capul; ei nu văd nimic, ci doar zăresc pe peretele din faţa lor, în lumina unui foc care arde în spatele lor, umbrele lucrurilor reale care sunt plimbate între ei şi foc; de altfel, ei nu se văd nici pe ei înşişi decât doar sub forma

de umbre care se proiectează pe perete. Capacitatea lor nu constă în a prezice, din experienţă, ordinea în care se succed umbrele. Dar singurul lucru căruia i se poate da numele de existenţă adevărată, pentru că ea este mereu, nu devine şi nici nu trece niciodată, sunt obiectele reale care proiectează aceste umbre; aceste obiecte reale reprezintă *Ideile eterne*, formele primordiale ale tuturor lucrurilor. Ele nu admit deloc pluralitatea; fiecare dintre ele, după esenţa ei, este singura din specia sa, având în vedere că ea este ea însăşi modelul tuturor lucrurilor analoge, particulare şi trecătoare, care nu sunt decât copia sau umbra ei. Ele nu comportă nici început, nici sfârşit; căci ele posedă cu adevărat existenţa; ele nu devin şi nici nu trec precum copiile lor efemere. Aceste două caractere negative ne determină în mod necesar să presupunem că timpul, spaţiul şi cauzalitatea nu au, din punctul de vedere al *Ideilor*, nicio semnificaţie, nicio valoare şi că nu există nicidecum în acestea... Deci numai *Ideile* pot fi obiectul unei cunoaşteri adecvate, deoarece obiectul unei asemenea cunoaşteri nu poate să fie decât ceea ce există în toate timpurile şi din orice punct de vedere (adică în sine), şi nu ceea ce există sau nu există în funcţie de punctul de vedere din care este privit.“

Aceasta este doctrina lui Platon. Este evident, fără a duce mai departe demonstraţia, că sensul profund al celor două doctrine este exact acelaşi; ambele consideră lumea senzorială drept o aparenţă care în sine este fără valoare şi nu are semnificaţie, realitate ascunsă, decât în virtutea a ceea ce se exprimă prin ea (*Ideile* pentru Platon, *lucrul în sine* pentru Kant); de altfel, această realitate astfel exprimată, singura realitate, nu are, după cele două doctrine, nimic comun cu formele experinţei fenomenale, nici chiar cu cele mai generale şi mai esenţiale. Kant, pentru a înlătura aceste forme, le-a redus în mod explicit la termeni abstracţi şi a desprins complet de lucrul în sine timpul, spaţiul, cauzalitatea, considerându-le doar simple forme ale experienţei fenomenale. Platon, dimpotrivă, nu a împins doctrina până la ultima sa expresie, el nu abstrage

decât în mod implicit aceste forme ale *Ideilor*, atunci când refuză *Ideilor* ceea ce nu este posibil decât prin aceste forme, adică: pluralitatea în sânul aceleaiaşi specii, începutul şi sfârşitul. Eu vreau, printr-un exemplu, să scot totuşi şi mai mult în evidenţă această, remarcabilă şi importantă concordanţă. Să presupunem un animal plin de viaţă şi în plină activitate. Platon va spune: „Acest animal nu are nicio existenţă adevărată, ci numai, o existenţă aparentă; el este o devenire continuă, o existenţă relativă, care se poate numi indiferent existenţă sau non-existenţă. Singura reală este *Ideea* a cărei copie este acest animal; singurul real este animalul care există în sine însuşi (αύτό τό θηρίον), care nu depinde de nimic pentru a fi, ci este în sine şi pentru sine (καθ' έαυτό, άεί ώσαίτως), care nu sfârşeşte deloc, ci este identic cu el însuşi (άεί όν, καί μηδέοτε οϋτε γιγνόμενον, οϋτε άπολλύμενον)[„fiind mereu, fară a apărea şi dispărea totuşi vreodată", Platon, *Timaios*, 27 d]. Din moment ce în acest animal găsim *Ideea*, este complet lipsit de importanţă, este inutil să ne întrebăm dacă avem în faţa ochilor acest animal însuşi sau strămoşul său care trăia acum o mie de ani, dacă el se află aici sau pe un teritoriu îndepărtat, dacă el se prezintă într-un fel sau altul, într-o postură sau alta, într-una sau alta dintre acţiunile sale; dacă, în sfârşit, el este un anumit individ din specia lui sau un altul, oarecare; toate acestea nu au nicio semnificaţie şi nu se raportează decât la aparenţă; existenţa adevărată nu aparţine decât *Ideii* de animal, şi numai această *Idee* poate fi obiectul unei cunoaşteri reale." Deci aşa ar spune Platon. - Iată cam ce ar spune Kant: „Acest animal este un fenomen supus timpului, spaţiului şi cauzalităţii; acestea nu sunt decât condiţii a priori care aparţin facultăţii noastre de cunoaştere şi care fac experienţa posibilă; acestea nu sunt caractere ale lucrului în sine. Or, noi percem un animal anumit într-un moment determinat, într-un loc dat; noi îl percepem ca individ aparţinând şirului experienţei, adică lanţului de efecte şi de cauze, ca supus devenirii şi prin urmare în mod necesar pieritor; el nu este deci un lucru în sine, ci un fenomen care

nu are valoare decât din punct de vedere al cunoaşterii noastre. Pentru a-l cunoaşte în ceea ce poate fi în sine, adică independent de caracterele care se sprijină pe timp, pe spaţiu şi pe cauzalitate, ne-ar trebui o facultate de cunoaştere diferită de singură pe care o avem: simţurile şi intelectul.”

Ca să apropiem şi mai mult formularea lui Kant de aceea a lui Platon, am putea spune şi următoarele: timpul, spaţiul şi cauzalitatea nu sunt decât acea lege a intelectului nostru în virtutea căreia existenţa, la drept vorbind unica, care constituie fiecare specie, ni se prezintă ca o multitudine de existenţe analoge, care renasc şi care pier fără încetare într-o succesiune fără sfârşit. Perceperea lucrurilor cu ajutorul şi în limitele acestei legi constituie apercepţia imanentă; perceperea lor, dimpotrivă, în perfectă cunoştinţă de cauză constituie apercepţia transcendentală. Or, prin critica raţiunii pure reuşim să concepem apercepţia transcendentală, dar nu o concepem decât *in abstracto*; totuşi ea se poate produce în noi şi în mod intuitiv. Prin acest din urmă aspect pretind eu să completez doctrina; acesta este obiectul pe care am încercat să-l clarific în această a treia carte.

Dacă ar fi fost cu adevărat înţeleasă doctrina lui Kant, dacă, după Kant, ar fi fost înţeles Platon, dacă s-ar fi reflectat în mod serios şi sincer asupra sensului profund şi asupra substanţei doctrinei acestor doi mari iniţiatori în loc de a se face jocuri cu forma tehnică a unuia şi a se imita stilul celuilalt, s-ar fi descoperit negreşit demult în cât de mare măsură se potrivesc aceste două mari metode; s-ar fi văzut că semnificaţia reală şi că scopul speculaţiilor lor este identic. Nu numai că s-ar fi evitat compararea lui Platon cu Leibniz (cele două spirite ale lor nu par a se înţelege deloc) sau chiar cu un anume domn care încă trăieşte, ca şi cum ar vrea să sfideze manii[46] marelui gânditor antic[47]; dar mai ales s-ar fi făcut mult mai multe progrese, adică nu s-ar fi

[46]Sufletele morţilor (la romani), considerate sfinte. (n.a.)
[47] Friedrich Heinrich Jacobi. (n.a.)

revenit la urmă într-un mod atât de ruşinos cum s-a făcut în ultimii patruzeci de ani; nimeni nu s-ar mai fi lăsat dus de nas după bunul plac al oricărui palavragiu; acest secol al XIX, care se anunţă atât de măreţ, nu ar fi început în Germania prin acele bufonerii filosofice repetate cu prilejul unor comemorări ale celor vechi şi organizate, în mijlocul hohotelor de râs legitime ale tuturor naţiunilor, la mormîntul lui Kant; asemenea farse se potrivesc foarte puţin caracterului de seriozitate şi chiar rigid al germanilor. Dar adevăratul public al adevăraţilor filosofi este atât de puţin numeros; vremurile însele sunt zgârcite în a da naştere elevilor demni de a-i înţelege. (Είσί δή ναρθηκοφόροι μέν πολλοί, βάκχοι) (*Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.*) [„Mulţi purtători de tirs, puţini bacanţi.“] (Platon, *Phaidon*, 69 c). (‘Η άτιμία φιλοσφία διά ταϋτα προσπέπτωκεν, ότί ού κατ’ άξίαν αύτής απτονται ού γάρ νότους έδει άπτεσθαι, άλλά γνησίους). (*Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.*) [„Din această pricină a căzut filozofia în discredit, pentru că oamenii nu au de-a face cu ea cum se cuvine; căci n-ar fi trebuit să aibă de-a face cu ea bastarzii, ci copiii legitimi.“] (Platon, *Res publica*, VII, 535 c). Ne-am lăsat conduşi de cuvintele: „reprezentare a priori, forme ale intuiţiei şi ale gândirii cunoscute independent de experienţă, concepte originale ale intelectului pur“ şi aşa mai departe, iar apoi ne-am întrebat dacă *Ideile* lui Platon, care, şi ele, pretind a fi concepte originale şi chiar reminiscenţe ale unei intuiţii a lucrurilor reale anterioare vieţii prezente, sunt acelaşi lucru ca şi formele intuiţiei şi ale gândirii, aşa cum se află ele a priori în conştiinţa noastră; iată aşadar două teorii cu totul eterogene, teoria kantiană a formelor, care restrânge la purele fenomene facultatea de cunoaştere a individului, şi teoria platoniciană a *Ideilor*, *Idei* a căror cunoaştere suprimă în mod expres aceste forme înseşi; în pofida opoziţiei diametrale a acestor două teorii şi în baza doar a analogiei termenilor care le exprimă, ele au fost comparate cu mare atenţie; au fost

cercetate, au fost dezbătute pentru a le distinge una de cealaltă şi în cele din urmă s-a găsit că nu sunt identice. Concluzia: teoria *Ideilor* lui Platon şi critica kantiană a raţiunii nu au absolut nimic comun.

§32

După cele spuse mai sus, în pofida acordului profund dintre Kant şi Platon, în pofida identităţii scopului pe care ei şi-l propuneau, adică în pofida conceperii lumii, după care filosofia lor se călăuzea şi se conducea, *Ideea* şi *lucrul în sine* nu sunt totuşi chiar identice, mai mult, *Ideea* nu este pentru noi decât obiectitatea imediată, deci adecvată, *a lucrului în sine*, care, la rândul său, corespunde voinţei, dar voinţei în măsura în care ea nu este încă deloc obiectivată şi nici nu a devenit reprezentare, căci *lucrul în sine* trebuie numaidecât, după Kant, să fie eliberat de toate formele inerente cunoaşterii în calitate de cunoaştere, şi a fost (aşa cum arătăm în *Apendice*) o adevărată greşeală din partea lui Kant să nu socotească printre aceste forme şi să nu pună în fruntea listei lor forma care constă în „a fi un obiect pentru un subiect”; căci aceasta este forma primordială şi cea mai generală a oricărui fenomen, adică a oricărei reprezentări; prin urmare, el ar fi trebuit în mod expres să dezbrace lucrul său în sine de proprietatea de a fi obiect; ceea ce l-ar fi ferit de acea gravă inconsecvenţă care a fost semnalată curând. *Ideea* lui Platon, dimpotrivă, constituie în mod necesar un obiect, un lucru cunoscut, o reprezentare; tocmai prin această caracteristică, dar, este adevărat, numai prin această singură caracteristică, ea se distinge de *lucrul în sine*. Ea nu s-a dezbrăcat decât de formele secundare ale fenomenului, acelea pe care noi le înţelegem, toate, pe baza principiului contradicţiilor, sau, mai bine zis, nu şi le-a însuşit încă; nu este mai puţin adevărat că ea păstrează în posesia sa forma primordială şi cea mai generală, aceea care este forma reprezentării în general şi care constă în a fi un obiect pentru un subiect. Formele secundare în raport cu aceasta, formele înţelese într-o manieră generală pe baza principiului raţiunii, sunt acelea care fac să apară din idee multiplicitatea indivizilor

singulari şi pieritori, al căror număr este absolut indiferent din punctul de vedere al *Ideii*. Principiul raţiunii devine astfel la rândul lui forma la care trebuie să se supună ideea, de îndată ce trece în cunoştinţa subiectului privit ca individ. Lucrul particular care se manifestă pe baza legii principiului raţiunii nu este deci decât o obiectivare indirectă a lucrului în sine (care este voinţa); între această obiectivare imediată şi lucrul în sine se află *Ideea*; *Ideea* este singura obiectitate imediată a voinţei; căci ea nu comportă nicio formă particulară a conştiinţei în calitate de cunoştinţă, decât doar forma generală a reprezentării, adică aceea care constă în a fi un obiect pentru un subiect. Prin urmare, *Ideea* este de asemenea şi este ea singură obiectitatea cea mai adecvată posibil a *lucrului în sine*; ea este chiar întregul *lucru în sine*, cu singura rezervă că ea este supusă formei reprezentării; tocmai aici descoperim explicaţia acestui mare acord între Platon şi Kant, deşi, la extrema rigoare, lucrurile despre care vorbesc ei nu sunt absolut identice. Dimpotrivă, lucrurile particulare nu constituie o obiectitate cu adevărat adecvată a voinţei; această obiectitate este deja atenuată aici de formele care se rezumă în principiul raţiunii şi care sunt condiţiile cunoaşterii aşa cum este ea posibilă individului privit ca individ.

Fie-ne permis să tragem concluziile unei ipoteze imposibile, pentru ca în mod efectiv să nu mai cunoaştem nici lucruri particulare, nici circumstanţe accesorii, nici schimbare, nici pluralitate, pentru ca, dimpotrivă, să percepem numai ideile şi gradele de obiectivare ale acestei voinţe unice care corespunde adevăratului lucru în sine, pentru ca, pe scurt, să posedăm o cunoştinţă pură şi limpede şi ca efectiv lumea noastră să poată fi numită *nunc stans,* ar trebui să nu mai legăm calitatea de subiecte care cunosc de aceea de indivizi, adică intuiţia noastră să nu se mai opereze prin intermediul unui corp, căci corpul ne sugerează intuiţiile prin senzaţiile sale, el nu este el însuşi decât un act de voinţă concret, obiectitatea voinţei, adică un obiect printre alte obiecte; or, în calitate de obiect, el nu

poate, în măsura în care o face, să ajungă la conştiinţă, doar dacă nu se supune formelor principiului raţiunii; adică el implică deja şi în mod efectiv introduce timpul şi toate celelalte forme pe care acest principiu le cuprinde. Timpul nu este decât punctul de vedere parţial şi incomplet din care existenţa individuală priveşte *Ideile*, care sunt în afara timpului şi, efectiv, eterne, aceasta îl determină pe Platon să spună că timpul este imaginea muribundă a eternităţii (αίώονος είκών κινητή ό χρόνος).

§33

Noi nu avem deci, în calitate de indivizi, nicio altă cunoaştere decât aceea care este supusă principiului raţiunii; de altfel, această formă exclude cunoaşterea ideilor, rezultă că, dacă suntem capabili să ne ridicăm de la cunoaşterea lucrurilor particulare până la aceea a ideilor, aceasta nu se poate face decât printr-o modificare intervenită în subiect, modificare analogă şi corespunzătoare celei care a transformat natura obiectului şi în virtutea căreia subiectul, în măsura în care cunoaşte o idee, nu mai este un individ.

Ştim, după cele spuse în *Cartea întâi*, cum cunoaşterea, în general, face ea însăşi parte din obiectivarea voinţei privite la gradele ei superioare; ca de altfel senzorialul, nervii, creierul sunt, la fel ca şi celelalte părţi ale fiinţei organice, expresia voinţei privite la acest grad de obiectivitate, ştim apoi că reprezentarea care rezultă de aici este de asemenea destinată să servească voinţei drept mijloc (μηχαή) pentru a ajunge la un scop prezent mai complicat (πολητελέστερα) şi pentru a conserva o fiinţă care are nevoi multiple. La origine deci şi după esenţa sa, cunoaşterea este în întregime în serviciul voinţei; şi aşa cum obiectul imediat, care devine prin aplicarea legii cauzalităţii punctul de plecare al cunoaşterii, se reduce la voinţa obiectivată, la fel orice cunoaştere supusă principiului raţiunii rămâne într-un raport apropiat sau îndepărtat cu voinţa. Căci individul îşi consideră corpul ca un obiect printre celelalte obiecte, legat de fiecare dintre aceste obiecte prin relaţii şi raporturi complicate după principiul raţiunii, considerarea acestor obiecte trebuie deci să ajungă întotdeauna, pe o cale mai mult sau mai puţin ocolita, la corp, şi prin urmare la voinţă. Din moment ce principiul raţiunii pune astfel obiectele în relaţie cu corpul şi prin urmare cu voinţa, cunoaşterea, destinată să servească

voinţei, va tinde să cunoască în obiecte numai raporturile stabilite de principiul raţiunii, adică să găsească relaţiile lor multiple privite sub formele timpului, spaţiului şi ale cauzalităţii; căci, pentru individ, obiectul este interesant numai din acest punct de vedere, adică dacă are un raport cu voinţa. De aceea această cunoaştere destinată să servească voinţei nu cunoaşte decât relaţiile obiectelor; ea nu cunoaşte obiectele decât în măsura în care ele există într-un anume moment, într-un anume loc, printre alte obiecte oarecare, în virtutea anumitor cauze, cu anumite proprietăţi; pe scurt, ea nu le cunoaşte decât în calitate de lucruri particulare; şi dacă relaţiile ar fi suprimate, obiectele i-ar scăpa în acelaşi moment, pentru simplul motiv că raţiunea nu cunoaşte în legătură cu ele decât relaţiile. - Nu trebuie să neglijăm următorul lucru: ceea ce ştiinţele studiază în lucruri nu este de fapt nimic altceva decât tot ceea ce am spus mai sus, adică relaţiile, raporturile de timp, de spaţiu, cauzele schimbărilor fizice, compararea formelor, motivele evenimentelor, pe scurt, pure relaţii. Ceea ce distinge ştiinţele de cunoaştere obişnuită este numai forma lor; ele sunt sistematice; ele facilitează cunoaşterea, făcând, graţie subordonării conceptelor, sinteza tuturor cazurilor particulare şi ating în mod efectiv generalitatea. Orice relaţie nu are decât o realitate relativă; de exemplu, orice existenţă privită în timp poate fi de asemenea, şi dimpotrivă, calificată drept non-existentă, căci timpul nu este decât ceea ce permite mai multor calităţi opuse să aparţină unui aceluiaşi obiect; de aceea fiecare fenomen care este în timp sfârşeşte prin a nu mai fi; căci ceea ce desparte începutul de sfârşitul său este tocmai timpul, lucru esenţialmente trecător, inconstant şi relativ, numit în acest caz durată. Dar timpul este forma cea mai generală pe care o îmbracă toate obiectele acestei cunoaşteri, destinate să servească voinţei; el este arhetipul tuturor celorlalte forme ale lor.

De regulă, cunoaşterea rămâne mereu în serviciul voinţei aşa cum este ea născută pentru această destinaţie şi este, ca să spunem aşa, grefată pe voinţă precum capul

pe trup. La animale supunerea cunoaşterii faţă de voinţă nu poate fi niciodată suprimată. La oameni abolirea acestei supuneri nu are loc decât cu titlu de excepţie, cum vom vedea imediat în cele ce urmează. Această deosebire dintre om şi animale îşi găseşte expresia fizică în diferenţa dintre proporţiile dintre cap şi trunchi la unii şi la alţii. La animalele inferioare, cele două părţi sunt încă destul de slab delimitate, la toate capul este îndreptat spre acest pământ unde se găsesc obiectivele voinţei, chiar şi la animalele superioare, capul şi trunchiul sunt mult mai puţin distincte decât la om; omul poartă un cap aşezat în mod liber pe un corp care îl susţine şi pe care nu-l serveşte deloc. Privilegiul omului se manifestă în gradul său cel mai înalt în Apollon din Belvedere; capul zeului muzelor îşi îndreaptă privirile în depărtare; el se înalţă, atât de mândru pe umeri încât pare complet independent de corp şi pare eliberat de preocupările care privesc pe acesta.

§34

Această trecere de la cunoaşterea obişnuită a lucrurilor particulare la aceea a *Ideilor* este posibilă, aşa după cum am arătat, dar trebuie considerată ca excepţională. Ea se produce brusc; cunoaşterea iese din serviciul voinţei. Subiectul încetează efectiv să mai fie numai individual; el devine atunci un subiect pur cunoscător şi nesupus voinţei; el nu mai este constrâns să caute relaţii conforme principiului raţiunii, cufundat de acum în contemplarea adâncă a obiectului care i se prezintă, eliberat de orice altă dependenţă, aceasta este starea în care el se odihneşte şi se destinde de acum înainte.

Cele spuse mai sus au nevoie, pentru a deveni clare, de o analiză explicativă; rog cititorul să nu se descurajeze şi să nu fie derutat; curând el va înţelege ansamblul ideii principale a acestei cărţi şi va vedea, efectiv, că surpriza de care a fost cuprins va dispărea de la sine.

Când, ridicându-ne prin forţa inteligenţei, renunţăm să mai privim lucrurile în modul obişnuit, când încetăm să mai folosim în studiu diferitele expresii ale principiului raţiunii, singurele pe care le au obiectele între ele, relaţii care se reduc întotdeauna, în ultima analiză, la relaţia obiectelor cu propria noastră voinţă, adică atunci când nu mai ţinem seama nici de locul, nici de timpul, nici *de ce*, nici *la ce* folosesc lucrurile, ci pur şi simplu de natura lor, dacă, în plus, nu mai permitem nici gândirii abstracte, nici principiilor raţiunii să ocupe conştiinţa, ci, în loc de toate acestea, ne îndreptăm întreaga putere a spiritului nostru spre intuiţie, când ne cufundăm cu totul şi întreaga noastră conştiinţă este cuprinsă în contemplarea calmă a unui obiect natural din prezent, peisaj, copac, stâncă, edificiu sau oricare altul, din momentul în care ne pierdem în acest obiect, după cum spun atât de bine germanii, adică din

momentul în care ne uităm propriul individ, propria voinţă şi nu mai existăm decât ca subiect pur, ca o oglindă clară a obiectului, astfel încât totul se petrece ca şi cum nu ar exista decât subiectul singur, fără nimeni care să-l perceapă, şi este imposibil să se distingă subiectul de intuiţia însăşi şi aceasta ca şi subiectul, se confundă într-o singură existenţă, într-o singură conştiinţă ocupată în întregime de o imagine unică şi intuitivă, când, în sfârşit, obiectul se eliberează de orice relaţie cu ceea ce nu este el şi subiectul, de orice relaţie cu voinţa, atunci, ceea ce este cunoscut astfel nu mai este lucrul particular ca particular, ci *Ideea*, forma eternă, obiectitatea imediată a voinţei, la acest nivel, prin urmare, cel care este cufundat în acestă contemplare nu mai este un individ (căci individul a dispărut în însăşi această contemplare), este subiectul care cunoaşte pur, eliberat de voinţă, de durere şi de timp. Această propoziţie, care pare surprinzătoare, confirmă, o ştiu foarte bine, aforismul lui Thomas Paine: *du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas* [,,de la sublim la ridicol nu este decât un pas"], dar, prin cele ce vor urma, ea va deveni mai clară şi va părea mai puţin stranie. Este acelaşi lucru pe care, încet-încet, Spinoza îl revela când scria: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* [„spiritul este etern în măsura în care el concepe lucrurile din punctul de vedere al eternităţii"- *Ethica*, V, prop. 31, schol.][48]

Într-o astfel de contemplare, lucrul particular devine dintr-o dată ideea speciei sale, individul devine subiect care cunoaşte pur. Individul privit ca individ nu cunoaşte decât lucruri particulare, subiectul care cunoaşte pur nu cunoaşte decât idei. Căci individul constituie subiectul care cunoaşte în raportul său cu o manifestare definită, particulară a voinţei şi rămâne în serviciul acesteia din urmă. Această

[48] Pentru a preciza mai bine modui de cunoaştere despre care este vorba aici, recomand a se citi ce mai spune el (I, II, prop. 40, schol 2, I, V, prop. 25-38) despre ceea ce el numeşte *cognitio tertii generis sive intuitiva* [„cunoaşterea de un al treilea tip sau cea intuitivă"], şi mai ales prop. 29, schol. şi prop. 38, demonstr. et schol.

manifestare particulară a voinţei este supusă, ca atare, principiului raţiunii, privit în toate expresiile sale; orice cunoaştere privită din acest punct de vedere se conformează, numai prin aceasta, principiului raţiunii; de altfel, pentru voinţă nu există decât o singură cunoaştere care are valoare: aceea care nu are ca obiect decât relaţiile. Individul care cunoaşte, privit ca atare, şi lucrul particular cunoscut de el sunt întotdeauna situaţii în puncte definite ale spaţiului şi ale duratei; sunt verigi ale lanţului cauzelor şi efectelor. Subiectul care cunoaşte pur şi corelativul său, idee, sunt eliberaţi de toate aceste forme ale principiului raţiunii; timpul, locul, individul care cunoaşte, cel care este cunoscut nu înseamnă nimic pentru ei. Numai atunci când individul care cunoaşte se ridică în modul mai sus menţionat, se transformă în subiect care cunoaşte şi transformă efectiv obiectul privit ca reprezentare, se arată pur şi în întregul său, numai atunci se produce perfecta obiectivare a voinţei, deoarece ideea nu este altceva decât obiectitatea sa adecvată. Aceasta rezumă în ea, şi la fel, şi obiect, şi subiect (căci acestea constituie forma sa unică); dar ea menţine între ele un echilibru perfect; pe de o parte, într-adevăr, obiectul nu este altceva decât reprezentarea, subiectului; pe de altă parte, subiectul care se absoarbe în obiectul intuiţiei devine acest obiect însuşi, deoarece conştiinţa nu mai este de acum decât imaginea lui cea mai clară. Această conştiinţă constituie, la drept vorbind, totalitatea lumii considerată ca reprezentare, dacă ne gândim că parcurgem succesiv la lumina torţei sale şirul complet al ideilor, altfel spus gradele de obiectitate a voinţei. Lucrurile particulare, în orice punct al timpului sau al spaţiului ar fi plasate, nu sunt altceva decât ideile supuse multiplicităţii de către principiul raţiunii (care este forma cunoaşterii individuale privite ca atare); or ideile, tocmai prin acest fapt, îşi pierd obiectitatea lor pură. Aşa cum în idee, atunci când ea se iveşte, subiectul şi obiectul sunt inseparabile, pentru că numai cuprinzându-se şi pătrunzându-se într-o măsură perfect egală unul pe celălalt ele dau naştere ideii, obiectităţii voinţei, lumii

privite ca reprezentare, la fel, în cunoaşterea particulară, individul care cunoaşte şi individul cunoscut rămân inseparabili, ca lucruri în sine. Căci dacă facem complet abstracţie de lumea privită exact ca reprezentare, nu ne mai rămâne nimic, dacă nu doar lumea privită ca voinţă; voinţa constituie „în sinele” ideii, care este obiectitatea perfectă a voinţei; voinţa constituie de asemenea „în sinele“ lucrului particular şi al individului care cunoaşte, care nu sunt decât obiectitatea imperfectă a voinţei. Privită ca voinţă, independent de reprezentare şi de toate formele sale, voinţa este una şi identică în obiectul contemplat şi în individul care ridicându-se la această contemplaţie capătă conştiinţa de el însuşi ca pur subiect; ambii apoi se unesc unul cu altul; căci ei nu sunt în sine decât voinţa care se cunoaşte ea însăşi, în ceea ce priveşte pluralitatea şi diferenţierea, ele nu există decât ca modalităţi ale cunoaşterii, adică numai în fenomen şi în virtutea formei sale, principiul raţiunii. Aşa cum fără obiect şi fără reprezentare eu nu sunt subiect care cunoaşte, ci simplă voinţă oarbă, la fel, fără mine, fără subiect care cunoaşte, lucrul cunoscut nu poate fi obiect şi rămâne simpla voinţă, acţiune oarbă. Această voinţă este în sine, adică în afara reprezentării, una şi identică cu a mea, numai în lumea privită ca reprezentare, supusă întotdeauna formei sale celei mai generale care este distincţia dintre subiect şi obiect, numai în lumea privită astfel se operează distincţia între individul cunoscut şi individul care cunoaşte. De îndată ce este suprimată cunoaşterea, lumea privită ca reprezentare, nu mai rămâne în definitiv decât simpla voinţă, acţiune oarbă. Dacă voinţa se obiectivează şi devine reprezentare, ea evidenţiază în acelaşi timp şi subiectul şi obiectul; dacă, mai mult, această obiectitate devine pură, perfectă şi adecvată obiectitate a voinţei, ea evidenţiază obiectul în calitate de idee, eliberată de formele principiului raţiunii, ea evidenţiază subiectul în calitate de pur subiect care cunoaşte, eliberat de individualitatea sa şi de supunerea sa faţă de voinţă.

Să ne pierdem deci şi să ne cufundăm în contemplarea

naturii, atât de adânc încât să nu mai existăm decât în calitate de pur subiect care cunoaşte; vom simţi imediat procedând astfel că în această calitate suntem condiţia, ca să spunem aşa, suportul lumii şi al oricărei existenţe obiective; căci existenţa obiectivă nu se mai prezintă de acum înainte decât în calitate de corelativ al propriei noastre existenţe. Atragem astfel întreaga natură în noi încât ea nu ne mai pare a fi decât un accident al substanţei noastre. Tocmai în acest sens Byron spune:

Are not the mountains, waves und skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?[49]

Iar cel care simte toate acestea cum ar putea, în contradicţie cu natura nemuritoare, să se creadă absolut pieritoare? Nu, ci el va fi puternic pătruns de aceste cuvinte ale *Upanişadelor*, în *Vede*: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* [„Toate aceste creaturi sunt eu, iar în afară de mine nu mai există altă fiinţă“ - *Oupnek'hat*, editio Anquetil Du Perron, 1, 122].[50]

[49] Munţi, valuri şi cer, nu sunt toate acestea o parte din mine însumi. O parte din sufletul meu? nu sunt oare şi eu o parte din toate acestea? (*Childe Harold*, III, 75).

[50] La acest paragraf se referă capitolul XXX din *Suplimente*.

§35

Pentru a ajunge la o intuiţie mai profundă a existenţei lumii, este neapărat necesar să facem distincţie între voinţa privită ca lucru în sine şi obiectitatea sa adecvată; apoi să facem o a doua distincţie între diferitele grade de claritate şi de perfecţiune ale acestei obiectităţi, adică *Ideile*, pe de o parte, şi pe de altă parte, simplul fenomen al ideilor supus diferitelor expresii ale principiului raţiunii şi ale modalităţii inerente cunoaşterii individuale. Atunci ne vom alătura opiniei lui Platon, care nu recunoaşte existenţa proprie decât ideilor şi nu acordă lucrurilor situate în timp şi în spaţiu (adică întregii lumi pe care individul o consideră reală) mai multă realitate decât fantomelor sau viselor. Atunci vom vedea cum ideea una şi unica se manifestă în atâtea fenomene deosebite; cum se face că ea nu prezintă individului care cunoaşte decât fragmente detaşate şi aspecte succesive ale existenţei sale. Şi în sfârşit vom distinge ideea însăşi de modul în care fenomenul său ajunge sub apercepţia individului; vom recunoaşte în prima esenţialul, iar în cea din urmă accidentalul. Vrem să elucidăm acest aspect prin exemple, mergând de la consideraţiile cele mai simple până la cele mai înalte. - Să presupunem nişte nori care merg pe cer; figurile pe care le trasează nu le sunt deloc esenţiale, ele le sunt indiferente; dar, în calitate de vapori elastici, ei se adună, se răspândesc, se dilată şi se desfac cu suflul vântului; aceasta este natura lor, aceasta este esenţa forţelor care se obiectivează în ei, aceasta este *Ideea* lor; în ce priveşte înfăţişările lor particulare, ele nu există decât pentru privitorii individuali. - Să presupunem un pârâu care curge pe pietre; învolburarea, valurile, capriciile spumei, aşa cum le observăm noi, nu constituie decât proprietăţi nesemnificative, accidentale; însă acest pârâu ascultă de gravitaţie; el constituie un fluid necompresibil, perfect

mobil, amorf, transparent; or în aceasta constă esenţa sa, în aceasta constă, dacă luăm cunoştinţă de el prin intuiţie, *Ideea* sa, dar pentru noi, deoarece cunoaşterea noastră se exercită individual, există numai imagine. - Gheaţa se cristalizează pe geamurile ferestrelor după legile cristalizării, care sunt o expresie a forţei naturii care se manifestă prin acest fenomen, care prin urmare reprezintă ideea; dar copacii şi florile pe care cristalele le desenează pe geamuri au un caracter pur accidental şi nu există decât din punctul nostru de vedere. - Ceea ce apare în aceşti nori, în acest pârâu. în aceste cristale nu este decât cea mai slabă expresie a acestei voinţe care se arată mai perfectă în plantă, şi mai perfectă în animal şi în sfârşit în om cât mai perfectă posibil. Însă *Ideea* nu se compune din ce este esenţial în toate aceste grade ale obiectivării voinţei, dezvoltarea ideii, care se operează conform diferitelor expresii ale principiului raţiunii, nu dă naştere decât multiplicităţii obiectelor şi punctelor de vedere fenomenale; aceasta nu aparţine nicidecum esenţei *Ideii*, ci nu rezidă decât în facultatea de a cunoaşte a individului şi nu are valoare decât pentru el. Acelaşi lucru este în mod necesar adevărat în ce priveşte dezvoltarea *Ideii*, care constituie obiectivitatea cea mai perfectă a voinţei; în consecinţă, istoria omenirii, tumultul evenimentelor, schimbarea epocilor, formele vieţii umane atât de diferite în funcţie de ţară şi în funcţie de veac, toate acestea nu sunt decât forma accidentală a fenomenului *Ideii*; nici una dintre aceste determinări particulare nu aparţine *Ideii*, în care rezidă obiectitatea adecvată a voinţei; ele nu aparţin aparenţei, care se prezintă cunoaşterii individului; pentru idee ele nu sunt mai puţin străine, accidentale şi nesemnificative decât pentru nori figurile pe care ei le desenează, pentru pârâu imaginea învolburării şi spumei sale, pentru gheaţă copacii şi florile sale.

Pentru cine a înţeles bine toate acestea şi ştie să separe voinţa de *Ideea* de fenomenul său, evenimentele lumii nu vor mai avea semnificaţie decât ca semne revelatoare ale *Ideii* de om, ele nu vor avea nicio

semnificaţie în ele însele şi nici prin ele însele. Atunci nu vom mai crede, aşa cum o face ignorantul, că timpul ne poate aduce ceva care să constituie o noutate sau să aibă o semnificaţie reală; nu ne vom mai închipui că ceva poate, prin el sau în el, să ajungă la existenţa absolută, nu vom mai atribui timpului, ca unui întreg, un început şi un sfârşit, un plan şi o dezvoltare; nu-i vom mai atribui, aşa cum face conceptul obişnuit, drept scop final cea mai înaltă perfecţionare a genului uman, ultimul venit pe Pământ şi a cărui durată medie de viaţă este treizeci de ani. Prin urmare vom fi la fel de departe de a presupune ca Homer un Olimp plin de zei care conduc evenimentele pe cât vom fi departe de a considera împreună cu Ossian figurile norilor ca fiind fiinţe individuale; căci, am spus, fenomenele timpului şi fenomenele spaţiului au o valoare egală în raport cu ideea care se manifestă în ele. În aspectele multiple ale vieţii umane, în schimbarea neîncetată a evenimentelor, nu vom privi decât *Ideea* ca permanentă şi ca esenţială; în ea voinţa de a trăi şi-a atins obiectitatea sa cea mai perfectă; ea este aceea care îşi arată diferitele faţete în calităţile, pasiunile, greşelile şi virtuţile genului uman, în egoism, ură, dragoste, teamă, îndrăzneală, temeritate, prostie, şiretenie, spirit, geniu etc, toate lucrurile care se întâlnesc şi se fixează în mii de tipuri şi indivizi diferiţi; astfel se continuă fără încetare marea şi mica istorie a lumii, luptă în care este cu totul indiferent să ştim dacă miza care pune în mişcare atâţia luptători este constituită din nuci sau din coroane. Vom sfârşi, în fine, prin a descoperi că lumea este ceva de genul dramelor lui Gozzi; întotdeauna apar aceleaşi personaje, care au aceleaşi pasiuni şi aceeaşi soartă; motivele şi evenimentele variază, este adevărat, în diferitele piese, dar spiritul evenimentelor este acelaşi; personajele fiecărei piese nu mai ştiu nimic din ce s-a întâmplat în precedentele unde totuşi deja îşi aveau rolul; iată de ce, în pofida întregii experienţe pe care ar fi trebuit să o dobândească în piesele precedente, Pantalone nu este nici mai abil, nici mai generos, Tartaglia nu are mai multă conştiinţă, Brighella nu

are mai mult curaj, Columbina nu are mai multă moralitate.

Să presupunem că ni se permite să vedem clar cum se petrec lucrurile în domeniul posibilului, dincolo de lanţul cauzelor şi al efectelor; spiritul Pământului ar apărea şi ne-ar arăta într-un tablou indivizii cei mai perfecţi, iniţiatorii omenirii, eroii pe care destinul i-a luat înainte ca ceasul acţiunii să sune pentru ei. - Apoi, el ne-ar arăta marile evenimente care ar fi modificat istoria lumii, care ar fi adus epoci de lumină şi de civilizaţie supreme, dacă hazardul cel mai orb, incidentul cel mai nesemnificativ nu le-ar fi înăbuşit în faşă. - El ne-ar prezenta, în sfârşit, forţele impunătoare ale marilor individualităţi, care ar fi fost suficiente pentru a fertiliza o serie întreagă de secole, dar care s-au pierdut din cauza greşelilor sau a pasiunii sau care, sub presiunea necesităţii, s-au ocupat în mod inutil de obiective nedemne sau sterile, ori au dispărut pur şi simplu din amuzament. Am vedea toate acestea şi am fi cuprinşi de o mare tristeţe; am plânge pe comorile pe care secolele le-au pierdut. Dar spiritul Pământului ne-ar răspunde cu un zâmbet: „Izvorul din care apar indivizii şi forţele lor este inepuizabil şi infinit, la fel ca timpul şi ca spaţiul; căci, la fel ca timpul şi spaţiul, ei nu sunt decât fenomenul şi reprezentarea voinţei. Nicio măsură nu poate evalua dimensiunea acestui izvor infinit; de aceea, fiecare eveniment, fiecare faptă măreaţă înăbuşită din faşă are încă şi mereu în faţă eternitatea întreagă pentru a se produce din nou.

În această lume a fenomenelor orice pierdere absolută este imposibilă, ca şi orice câştig absolut. Numai singură voinţa există; ea este lucrul în sine, ea este izvorul tuturor acestor fenomene. Conştiinţa pe care o capătă despre ea însăşi, afirmarea sau negarea pe care se hotărăşte să o adopte ca urmare a acestei situaţii, aceasta este singurul fapt în sine“.[51]

[51] Această ultimă frază este de neînţeles dacă nu se cunoaşte conţinutul *Cărţii* următoare. (n.a.)

§36

Istoria urmează firul evenimentelor; ea este pragmatică, în măsura în care le deduce după legea motivaţiei, lege care determină fenomenele voinţei, când aceasta este luminată de cunoaştere. La gradele inferioare ale obiectităţii sale, acolo unde voinţa acţionează încă în mod inconştient, ştiinţa naturii, în calitate de etiologie, studiază legile modificărilor fenomenelor; în calitate de morfologie, ea studiază ceea ce este permanent în fenomene, ea îşi simplifică materia aproape infinită cu ajutorul conceptelor, ea adună caracterele generale pentru a deduce din ele pe cel particular. În sfârşit, matematica studiază spaţiul şi timpul, forme simple, cu ajutorul cărora *Ideile* ne apar ca fenomene multiple, potrivite pentru cunoaşterea subiectului ca individ. Toate aceste studii, al căror nume general este ştiinţa, se conformează în această calitate principiului, privit în diferitele sale expresii; materia lor nu este întotdeauna decât fenomenul, privit în legile sale, în dependenţă şi în raporturile sale care rezultă de aici. Dar există oare cunoaştere specială care să se aplice la ceea ce în lume subzistă în afară şi independent de orice relaţie, la ceea ce face să se manifeste cu adevărat esenţa lumii şi substratul adevărat al fenomenelor, la ceea ce este eliberat de orice schimbare şi prin urmare cunoscut la fel de adevărat în toate timpurile, într-un cuvânt *Ideilor*, care constituie obiectitatea imediată şi adecvată a lucrului în sine, voinţa? - Acest mod de cunoaştere este arta, este opera geniului. Arta reproduce ideile eterne pe care le-a înţeles prin mijlocirea contemplării pure, adică esenţialul şi permanentul din toate fenomenele lumii; de altfel, în funcţie de materia pe care o foloseşte pentru această reproducere, ea capătă numele de artă plastică, de poezie sau de muzică. Originea sa unică este cunoaşterea *Ideilor*, scopul său unic este comunicarea acestei cunoaşteri. -

Urmând şirul nesfârşit al cauzelor şi al efectelor, aşa cum se manifestă el sub cele patru forme ale sale, ştiinţa se află în situaţia de a fi trimisă, la fiecare nouă descoperire, mereu şi mereu mai departe, pentru ea nu există nici capăt, nici întreaga satisfacere (ar trebui, de exemplu, să putem ajunge, fugind, punctul în care norii ating orizontul); arta, dimpotrivă, are întotdeauna un capăt, într-adevăr, ea smulge obiectul contemplaţiei sale din curentul trecător al fenomenelor, ea îl are izolat în faţa ei; şi acest obiect particular, care nu era în curentul fenomenelor decât o parte neînsemnată şi trecătoare, devine pentru artă reprezentantul totului, echivalentul acestei pluralităţi infinite care umple timpul şi spaţiul. Arta se limitează prin urmare la acest obiect particular; ea opreşte roata timpului, pentru ea relaţiile dispar; numai esenţialul, numai *Ideea* constituie obiectul său.

În consecinţă, putem defini arta astfel: contemplarea lucrurilor, independent de principiul raţiunii; ea se opune astfel modului de cunoaştere, definit mai sus, care conduce la experienţă şi la ştiinţă. Putem compara acest din urmă mod de cunoaştere cu o linie orizontală care se întinde la infinit, în ce priveşte arta, aceasta este ca o linie perpendiculară care o intersectează în mod facultativ pe prima într-un punct sau altul. Cunoaşterea supusă principiului raţiunii constituie cunoaşterea raţională; ea nu are valoare şi utilitate decât în viaţa practică şi în ştiinţă; contemplarea, care se sustrage principiului raţiunii, este proprie geniului; ea nu are valoare şi utilitate decât în artă. Prima corespunde cunoaşterii aristotelice; cea de a doua este pe scurt contemplaţia platoniciană. Prima seamănă cu o furtună violentă care trece, fără a i se cunoaşte nici originea, nici scopul, şi care îndoaie, răstoarnă, smulge totul în calea ei, cea de a doua este paşnica rază de soare care străbate tenebrele şi sfidează violenţa furtunii. Prima este precum căderea picăturilor fără număr şi neputincioase care se schimbă neîncetat într-o cascadă şi nu au o clipă de odihnă; ceea de a doua este curcubeul care pluteşte liniştit pe deasupra acestui tumult dezlănţuit.

- Numai prin această contemplaţie pură şi absorbită în întregime în obiect pot fi concepute ideile, esenţa geniului constă într-o aptitudine eminentă spre această contemplaţie; ea cere o completă uitare a personalităţii şi a realităţilor sale; astfel, generalitatea nu este altceva decât obiectitatea cea mai perfectă, adică direcţia obiectivă a spiritului, opusă direcţiei subiective care duce la personalitate, adică la voinţă. Prin urmare, generalitatea constă într-o aptitudine de a se menţine în intuiţia pură şi de a se cufunda în ea, de a elibera din sclavia voinţei cunoaşterea care la origine îi era supusă; ceea ce înseamnă să pierdem complet din vedere interesele noastre, voinţa noastră, scopurile noastre, trebuie, pentru o vreme, să ieşim cu totul din personalitatea noastră, să nu mai fim subiectul care cunoaşte pur, ochiul limpede al întregului univers, şi aceasta nu numai pentru un moment, ci pentru atâta timp cu atâta reflecţie cât este necesar pentru a ne realiza concepţia cu ajutorul unei arte determinate; trebuie „să fixăm în formulări eterne ceea ce pluteşte în ceaţa aparenţelor“. Este de crezut că, pentru ca geniul să se manifeste într-un individ, acest individ trebuie să fi primit o sumă de putere cognitivă care depăşeşte cu mult pe aceea care este necesară pentru a servi o voinţă individuală, tocmai acest excedent, devenit iiber, este cel care serveşte la constituirea unui obiect eliberat de voinţă, o oglindă limpede a existenţei lumii. - Prin aceasta se explică impuslivitatea pe care oamenii de geniu o împing uneori până la turbulenţă, rareori prezentul le este suficient, pentru că el nu le acoperă întreaga suprafaţă a conştiinţei lor, de aici nelinişstea lor permanentă, de aici tendinţa lor de a urmări fără încetare obiecte noi şi demne de a fi studiate, de a dori în sfârşit, aproape întodeauna fără succes, fiinţe care să le semene, care să fie de talia lor şi care să-i înţejeagă. Omul obişnuit, dimpotrivă, pe deplin sătul şi satisfăcut de rutina prezentului, se cufundă în aceasta, peste tot el găseşte numai egali, de aici această satisfacţie deosebită pe care el şi-o află în mersul vieţii şi pe care geniul nu o cunoaşte. - A existat intenţia ca imaginaţia să

fie considerată drept un element esenţial al geniului, ceea ce este foarte legitim, a existat chiar intenţia de a identifica complet geniul cu imaginaţia, dar aceasta este o greşeală. Obiectele geniului considerat ca atare sunt *Ideile eterne*, formele persistente şi esenţiale ale lumii şi ale tuturor fenomenelor sale, or, acolo unde numai imaginaţia este stăpână, ea nu face decât să construiască castele în Spania destinate să flateze egoismul şi capriciul personal, să le înşele pentru moment şi să le distreze, dar în acest caz, noi nu cunoaştem niciodată la drept vorbind decât relaţiile himerelor realizate astfel. Cel care se pretează la acest joc este un fantezist, el va reuşi cu uşurinţă să introducă în realitate imaginile cu care îşi încântă meditaţia lui solitară şi va deveni, efectiv, nepotrivit pentru viaţa practică; s-ar putea ca el să-şi aştearnă pe hârtie visele imaginaţiei sale, de aici apar aceste romane mediocre de toate felurile care fac bucuria publicului de rând şi a oamenilor care seamănă cu autorii lor, căci cititorul visează că este în locul eroului şi găseşte o asemenea reprezentare foarte plăcută.

Omul obişnuit, acest produs industrial pe care natura îl fabrică în număr de mai multe mii pe zi, este, după cum am spus, incapabil, cel puţin în mod continuu, de această apercepţie complet dezinteresată în toate privinţele care constituie la drept vorbind contemplaţia, el nu-şi poate îndrepta atenţia asupra lucrurilor decât în măsura în care ele au un oarecare raport cu propria sa voinţă, oricât de vag ar fi acest raport. Dat fiind că, din acest punct de vedere, după care este necesară numai cunoaşterea relaţiilor, conceptul abstract al lucrului este suficient şi cel mai adesea preferabil, omul obişnuit nu acordă prea mult timp contemplaţiei pure, ca urmare, el nu priveşte prea mult un obiect, dar, de îndată ce un lucru i se prezintă în faţa ochilor, el caută foarte repede conceptul în care să-l poată încadra (aşa cum leneşul caută un scaun), apoi nu se mai interesează de el. De aceea termină el atât de repede cu orice, cu operele de artă, cu frumuseţile naturii, cu spectacolul cu adevărat interesant al vieţii universale, privită în multiplele ei secvenţe. El nu întârzie asupra lor, el

nu caută decât drumul său în viaţă. Cunoaşterea *Ideilor* este în mod necesar intuitivă, şi nu abstractă, cunoaşterea specifică geniului ar fi deci restrânsă la ideea obiectelor efectiv prezente în spiritul persoanei autorului, ea ar fi legată de lanţul circumstanţelor care au făcut-o să apară, dar, graţie imaginaţiei, orizontul se întinde mult dincolo de experienţa actuală şi personală a omului de geniu, astfel, dat fiind puţinul care se oferă apercepţiei sale reale, el este în stare să construiască tot restul şi să evoce astfel în faţa lui aproape toate imaginile pe care i le poate oferi viaţa, De altfel, obiectele reale nu sunt aproape întotdeauna decât exemplare foarte defectuoase ale ideii care se manifestă în ele. Imaginaţia este, prin urmare, necesară geniului pentru a vedea în lucruri nu ceea ce a pus natura în mod efectiv în ele, ci mai degrabă ceea ce încearcă ea să realizeze în ele şi ceea ce ar fi reuşit să facă, dacă nu ar fi existat acel conflict între formele sale despre care am vorbit în cartea precedentă. Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect, atunci când vom studia sculptura. Imaginaţia lărgeşte deci raza de vedere a geniului, ea o extinde dincolo de obiectele care se prezintă efectiv persoanei sale, şi aceasta atât din punctul de vedere al calităţii, cât şi al cantităţii. Prin urmare, o putere extraordinară de imaginaţie este corelativul şi chiar condiţia geniului. Însă nu putem nicidecum să o considerăm valabilă şi reciprocă, mai mult, chiar şi oamenii cu o inteligenţă obişnuită pot avea multă imaginaţie, într-adevăr, dacă putem considera un obiect real în două moduri opuse, în modul pur şi obiectiv, aşa cum face geniul care îi înţelege *Ideea*, sau în modul comun şi numai în relaţiile pe care el le are cu celelalte obiecte şi cu propria noastră voinţă, nu este mai puţin posibil să considerăm tot în două moduri un produs al imaginaţiei. Considerat din primul punct de vedere, este un mijloc de a ajunge la cunoaşterea *Ideii* a cărei comunicare constituie opera de artă sau cel mult ceea ce ar putea din întâmplare să devină aşa ceva, el capătă, în sensul cel mai larg al cuvântului, indicaţii topografice, dar nu-şi pierde timpul pentru a contempla viaţa pentru ea însăşi. Dimpotrivă, la

omul de geniu, facultatea de a cunoaşte, datorită hipertrofiei sale, se sustrage pentru câtva timp din serviciul voinţei, ca urmare, el se opreşte să contemple viaţa pentru ea însăşi, caută să înţeleagă *Ideea* fiecărui lucru, şi nu relaţiile lui cu celelalte lucruri, în această, căutare, el neglijează frecvent să-şi urmărească propriul său drum în viaţă şi se comportă în aceasta cel mai adesea într-un mod destul de stângaci. Pentru oamenii obişnuiţi facultatea de a cunoaşte este lampa care luminează drumul, pentru omul de geniu este soarele care revelează lumea. Această manieră atât de diferită de a privi lumea se manifestă foarte repede, chiar şi fizic. Omul spre care aspiră şi lucrează geniul se distinge cu uşurinţă după privirea care îi este pe cât de ageră pe atât de fermă, care poartă însemnul intuiţiei, al contemplaţiei; este ceea ce putem constata în portretele puţinilor oameni de geniu pe care natura îi produce din când în când printre nenumăratele milioane de indivizi; dimpotrivă, în privirea celorlalţi, dacă nu este nici nesemnificativă, nici inexpresivă, vedem cu uşurinţă un caracter cu totul opus celui al contemplaţiei, vreau să spun curiozitate, cercetare. Conform celor spuse, expresia de geniu a unui cap constă deci în ceea ce se poate vedea ca o preponderenţă evidentă a cunoaşterii asupra voinţei, în faptul de a vedea expresia unei cunoaşteri scutite de orice raport cu o voinţă, adică expresia unei cunoaşteri pure. Dimpotrivă, în fizionomiile comune, expresia voinţei este preponderentă şi se vede că la acestea cunoaşterea nu se exercită decât sub un impuls al voinţei, adică ea nu se conduce decât după motive.

Deoarece cunoaşterea proprie geniului sau cunoaşterea *Ideilor* este aceea care nu urmează principiul raţiunii, deoarece, dimpotrivă, cea care îl urmează face oamenii prudenţi şi cumpătaţi în practică şi creează ştiinţele, rezultă că indivizii inteligenţi au defecte care sunt căpătate datorită neglijării celui de-al doilea mod de cunoaştere. Totuşi să notăm aici o restricţie: tot ce voi spune din acest punct de vedere nu îi priveşte decât în măsură şi atât timp cât ei exercită efectiv acuitatea de a

cunoaşte proprie geniului; or, nu este nicidecum cazul pentru fiecare moment al existenţei lor; încordarea maximă a spiritului, deşi spontană, necesară pentru a ajunge la înţelegerea *Ideilor* independente de voinţă, slăbeşte în mod necesar uneori şi nu reapare decât după lungi intervale de timp; tocmai în aceste intervale oamenii de geniu se află, atât în bine cât şi în rău, într-o situaţie destul de asemănătoare cu aceea a oamenilor obişnuiţi. Din această cauză, acţiunea geniului a fost socotită dintotdeauna ca o inspiraţie şi chiar, aşa cum arată şi numele, s-a văzut în ea opera unei fiinţe supraomeneşti, deosebită de individul însuşi în a cărui posesie nu intră decât periodic. Oamenii de geniu nu-şi pot îndrepta atenţia conţinutului principiului raţiunii fără aversiune; aceasta se manifestă mai întâi din punctul de vedere al principiului existenţei, în aversiunea lor pentru matematici; într-adevăr, obiectul matematicilor este studierea formelor celor mai generale ale fenomenului, spaţiul şi timpul, care nu sunt în ele însele decât expresii ale principiului raţiunii; un asemenea studiu este prin urmare cu totul opus celui care nu are ca obiect unic decât substratul fenomenului, *Ideea* care se manifestă în el, făcând abstracţie de orice relaţie. În plus, metoda logică a matematicilor este de asemenea incompatibilă cu geniul; opunându-se la tot ceea ce este propriu-zis intuiţie, ea nu-l poate mulţumi; neoferind, conform principiului raţiunii, decât o simplă înlănţuire de consecinţe, dintre toate facultăţile intelectuale ea are nevoie îndeosebi de memorie; căci ea trebuie să menţină mereu prezente în spirit toate propoziţiile precedente la care s-a recurs. Experienţa însăşi ne demonstrează că geniile eminente în artă nu au avut nicio aptitudine pentru matematici; niciodată un om nu s-a manifestat cu strălucire în cele două domenii odată. Alfieri povesteşte că nu a putut niciodată înţelege măcar a patra propoziţie a lui Euclid. Stupizii adversari ai teoriei culorilor i-au reproşat lui Goethe, până la saturaţie, necunoaşterea matematicilor, totuşi el nu ajunsese la un calcul şi la o măsurare după o ipoteză dată; el ajunsese în mod direct la o cunoaştere intuitivă a cauzei şi a efectului; acest reproş

este prin urmare foarte nedrept şi foarte deplasat; în definitiv el denotă lipsa completă de judecată a celor care l-au făcut şi care de altfel au dovedit că nu au aşa ceva prin celelalte păreri ale lor, într-adevăr demne de Midas, pe care au socotit că este potrivit să le spună în public. În faptul că astăzi, la aproape jumătate de secol după apariţia teoriei culorilor a lui Goethe balivernele lui Newton îşi păstrează chiar şi în Germania netulburata lor suveranitate în şcoli; în faptul că se continuă să se vorbească serios despre cele şapte omogene şi despre diferita lor refrangibilitate se va vedea într-o bună zi una dintre cele mai sigure trăsături revelatoare a ceea ce înseamnă inteligenţa oamenilor în general şi aceea a germanilor în special. - Tocmai prin cele spuse mai sus se explică un fapt bine cunoscut: distinşii matematicieni sunt puţin sensibili la operele de artă; eu găsesc o dovadă foarte clară a acestei situaţii în povestea cu matematicianul francez[52] care, după ce a citit *Ifigenia* lui Racine, a întrebat ridicând din umeri: *Qu'est-ce-que cela prouve*? [„Ce dovedeşte asta?"] - Deoarece o înţelegere pătrunzătoare a raporturilor conform legii cauzalităţii şi a motivaţiei, face la drept vorbind, omul prudent deoarece, pe de altă parte, cunoaşterea proprie geniului nu se îndreaptă deloc asupra raporturilor, rezultă că un om prudent, în măsura în care şi atâta timp cât este prudent, este lipsit de geniu şi, invers, un om de geniu, în măsura în care şi atâta timp cât este om de geniu, este lipsit de prudenţă.

În definitiv, cunoaşterea intuitivă, în faţa căreia apare în mod exclusiv ideea, este diametral opusă cunoaşterii discursive sau abstracte, condusă de principiul raţiunii. De aceea este un fapt notoriu ce rar poate fi întâlnit un geniu care să aibă şi o remarcabilă facultate discursivă; mai mult, un om de geniu este adesea prada unor violente afecţiuni şi unor pasiuni nebuneşti. Cauza acestui fapt nu este totuşi deloc slăbiciunea raţiunii, ci este, în parte, energia extraordinară a fenomenului de voinţă care constituie omul

[52] Gilles Personne de Roberval.

de geniu şi care se traduce prin vehemenţa tuturor actelor sale voluntare şi a intelectului asupra cunoaşterii abstracte; de aici, într-adevăr, o tendinţă declarată către contemplaţie; or, intuiţia activă străluceşte atât de puternic pe lângă conceptele incolore, încât le face neputincioase şi domneşte de acum singură asupra comportamentului, care devine efectiv chiar iraţional; de altfel, impresia de moment este foarte puternică asupra lor, ea îi aduce în starea de a nu mai gândi, de a se mânia, de a deveni violenţi. De aceea, de asemenea şi în general pentru că modul lor de cunoaştere s-a sustras în parte servirii voinţei, în cursul conversaţiei ei se gândesc mai puţin la persoana care îi ascultă decât la lucrul despre care vorbesc şi pe care îl văd limpede în faţa ochilor; de aici rezultă că pentru propriile interese ei au un mod de a judeca prea obiectiv; ei vorbesc prea mult şi nu ştiu să păstreze pentru ei ceea ce ar fi fost mai prudent să nu spună şi aşa mai departe. În sfârşit, ei sunt înclinaţi spre monolog şi pot arăta slăbiciuni care frizează cu adevărat nebunia. Geniul şi nebunia au o latură prin care se ating şi chiar se pătrund; adesea a fost remarcat acest lucru; ba chiar exaltarea poetică a fost numită drept un fel de nebunie; Horaţiu (*Ode*, III, 4) o numeşte *amabilis insania*; Wieland o numeşte, în introducerea la *Oberon*, „delicioasă nebunie“ (*holder Wahnsinn*), Aristotel însuşi, după Seneca (*De tranquillitate animi*, 15, 16), ar fi spus: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae foit* [„N-a existat nici un spirit mare rară un amestec de nebunie“]. Platon exprimă şi el această idee în mitul deja citat al peşterii, când spune (*Res publica*, VII): „Cei care au ieşit din peşteră şi care au văzut adevărata lumină a soarelui, lucrurile care există în mod real (*Ideile*) nu vor mai putea vedea nimic atunci când vor intra din nou; ei nu vor mai distinge umbrele din peşteră, căci ochii lor se vor fi dezobişnuit cu întunericul; ei vor deveni, din cauza greşelilor lor, bătaia de joc a tovarăşilor lor care nu vor fi părăsit niciodată nici peştera nici umbrele“. În *Phaidros* (pag. 317) el spune clar că fără puţină nebunie nu există poet adevărat; el pretinde chiar (pag. 327) că eşti luat

drept un nebun imediat ce pui în evidenţă ideile eterne din lucrurile efemere. Cicero ni-i citează pe Democrit şi pe Platon: *Negat enim sine furore Democritus quemquam poet am magnum esse posse; quod idem dicit Plato* [„Căci Democrit neagă existenţa unui mare poet în absenţa nebuniei; şi acelaşi lucru îl spune Platon“] (*De divinatione*, 1, 37 [80]). Şi, în sfârşit, Pope spune[53]:

> *Great wits to madness sure are near allied,*
> *And thin partitions do their bounds divide.*[54]
> [Dryden, *Absalom and Achitophel*, 1, 163]

Mai ales Goethe este semnificativ în această privinţă. În al său *Torquato Tasso* el nu se mulţumeşte să reprezinte suferinţa şi nici martiriul propriu geniului ca geniu; el ne arată de asemenea contactele permanente ale acestuia cu nebunia. În sfârşit, pentru a vă convinge de această apropiată înrudire dintre geniu şi nebunie, citiţi biografiile unor foarte mari genii precum Rousseau, Byron, Alfieri; anecdotele din viaţa altora nu sunt mai puţin concludente; să citǎm în sfârşit un exemplu personal; am vizitat adesea case pentru alienaţi mintali şi am întâlnit acolo subiecţi de o valoare incontestabilă; geniul lor străbătea, fără putinţă de tăgadă, prin nebunia lor; dar la ei nebunia era pe deplin stăpână. O asemenea coincidenţă nu poate fi pusă pe seama hazardului, căci, pe de o parte, numărul alienaţilor este relativ mic; pe de altă parte, apariţia unui om de geniu, eveniment rar înainte de toate, poate fi considerată un fapt excepţional în sânul naturii. Pentru a ne convinge de acest lucru este suficient, de altfel, să calculăm numărul de oameni de geniu pe care i-a produs Europa cultă în antichitate, ca şi în timpurile moderne, neluându-i în seamă

[53] [*Essay on Man*, 1, 225, unde totuşi apare doar varianta:
Remembrance and Reflection - how ally'd;
What thin partitions Sense from Thought divide!
,,Amintirea şi cumpănirea - cât sunt de înrudite;
Simţirea şi gândirea doar de un perete subţire sunt despărţite.“]

[54] „Geniul este vecin cu nebunia; nu-i desparte decât un perete foarte subţire.”

bineînţeles decât pe cei care au realizat opere demne de a-şi păstra de-a lungul vremurilor valoarea nemuritoare pentru oameni; să comparăm apoi acest număr cu cei 250 miloane de oameni care trăiesc continuu în Europa, reînnoindu-se la fiecare treizeci de ani! Iată încă un fapt pe care nu vreau să-l trec nicidecum sub tăcere: am cunoscut persoane cu o superioritate intelectuală deosebită, dacă nu remarcabilă; ele prezentau în acelaşi timp uşoare indicii de nebunie. S-ar părea, după toate acestea, că orice superioritate intelectuală care depăşeşte măsura obişnuită trebuie să fie considerată ca un lucru anormal care predispune la nebunie. Totuşi, vreau să rezum cât mai pe scurt posibil părerea mea despre raţiunea pur intelectuală a acestei înrudiri dintre geniu şi nebunie; căci această discuţie nu poate să nu ne dea lămuriri despre esenţa proprie geniului, adică despre această capacitate intelectuală care este singura capabilă să producă adevărate capodopere. Dar aceasta necesită o scurtă examinare a nebuniei însăşi.[55]

Încă nu s-a ajuns, după câte ştiu eu, la o concluzie clară şi completă asupra naturii nebuniei; nu există încă noţiunea exactă şi precisă a ceea ce se deosebeşte, la drept vorbind, nebunul de omul normal. - Nu putem refuza nebunilor nici raţiunea, nici intelectul; ei vorbesc şi înţeleg; ei raţionează adesea foarte corect; de obicei chiar, ei au o imagine foarte exactă a ceea ce se petrece în faţa lor şi înţeleg înlănţuirea cauzelor şi a efectelor. Nici, vedeniile şi nici stafiile provocate de febră nu sunt un simptom obişnuit al nebuniei; delirul falsifică percepţia, nebunia falsifică gândirea. Într-adevăr, cel mai adesea, nebunii nu se înşeală deloc în cunoaşterea a ceea ce este prezent în mod imediat; divagaţiile lor se referă întotdeauna la ceea ce este absent sau trecut şi prin urmare ele nu privesc decât raportul dintre ceea ce este absent sau trecut şi prezentul. În consecinţă, boala lor mi se pare că atinge îndeosebi

[55] La această problemă se referă capitolul XXXVII din *Suplimente*. (n.a.)

memoria; ea nu o suprimă totuşi în întregime (căci mulţi nebuni ştiu un mare număr de lucruri pe de rost şi recunosc uneori persoane pe care nu le-au mai văzut de mult); ea rupe mai degrabă firul memoriei; ea întrerupe înlănţuirea continuă a acesteia şi face imposibilă orice amintire legată în mod regulat de trecut. Presupun că un nebun evocă o scenă din trecut şi îi dă întreaga vivacitate a unei scene care se petrece cu adevărat în prezent; într-o asemenea amintire există lacune; nebunul le înlocuieşte cu ficţiuni; aceste ficţiuni pot fi mereu aceleaşi şi pot deveni idei fixe sau se pot modifica de fiecare dată ca nişte accidente efemere; în primul caz, este vorba despre monomanie, despre melancolie; în al doilea caz, este vorba despre demenţă, *fatuitas.* De aceea este atât de dificil, când un nebun este adus la o casă de alienaţi mintali, să i se pună întrebări despre viaţa sa dinainte. Adevărul şi falsul se confundă din ce în ce mai mult în memoria lui. Degeaba prezentul imediat este foarte bine cunoscut, căci el nu este mai puţin falsificat de raportul pe care nebunul i-l atribuie cu un trecut iluzoriu; nebunii se iau pe ei înşişi şi îi iau pe ceilalţi drept persoane care nu există decât în trecutul lor imaginar; ei nu-şi recunosc deloc prietenii; pe scurt, în pofida percepţiei lor exacte a prezentului, ei îi atribuie relaţii false cu trecutul. Dacă nebunia devine intensă, memoria se dezorganizează complet; nebunul este incapabil să-şi amintească de tot ce este absent sau trecut; el este în întregime şi în mod exclusiv condus de capriciul de moment, legat de himerele care constituie pentru el trecutul; de aceea, atunci când ne aflăm lângă el, suntem în permanenţă în pericol de a fi maltrataţi sau ucişi, dacă nu-l facem să simtă în permanenţă că suntem mai puternici decât el.

Cunoaşterea nebunului şi aceea a animalului sunt la fel prin aceea că ambele sunt restrânse la prezent; dar iată ce le deosebeşte: animalul nu are la drept vorbind nicio reprezentare a trecutului considerat ca atare; fără îndoială el suferă efectul acestei reprezentări prin intermediul obişnuinţei, atunci când, de exemplu, îşi recunoaşte după

mai mulţi ani fostul stăpân, adică cel a cărui privire a produs asupra lui o impresie obişnuită, persistentă; nu este mai puţin adevărat că el nu are nicio amintire a timpului care a trecut de atunci; nebunul dimpotrivă păstrează mereu în mintea sa trecutul *in abstracto;* dar acesta este un trecut fals care nu există decât pentru el şi care este un obiect de creanţă permanentă sau numai momentană; influenţa acestui fals îl împiedică, deşi cunoaşte cu exactitate prezentul, să tragă vreun folos din aceasta, pe când animalul însă este capabil să-l folosească. Iată cum explic eu faptul că dureri morale puternice, evenimente teribile şi neaşteptate provoacă în mod frecvent nebunia. O durere de acest gen este întotdeauna, în calitate de eveniment real, limitată la prezent; adică ea este trecătoare şi, considerată ca atare, ea nu depăşeşte forţele noastre; ea nu devine excesivă decât dacă este permanentă; dar considerată ca atare, ea se reduce la un simplu gând, iar memoria o depozitează; dacă această durere, dacă suferinţa cauzată de acest gând sau de această amintire este destul de cruntă pentru a deveni absolut insuportabilă şi a depăşi forţele individului, atunci natura, cuprinsă de angoasă, recurge la nebunie ca la ultima sa şansă; spiritul torturat rupe, ca să spunem aşa, firul memoriei sale, înlocuieşte lacunele cu ficţiuni; el îşi caută refugiu în demenţă împotriva durerii morale care îi depăşeşte forţele; este ca atunci când se amputează un membru cangrenat şi înlocuit cu un membru artificial. - Să luăm ca exemple pe Aiax cel furios, pe regele Lear, pe Ofelia, căci creaţiile adevăratului geniu sunt singurele la care putem recurge aici, pentru că ele sunt cunoscute de toată lumea şi pot, de altfel, graţie adevărului lor, să fie considerate drept persoane reale; experienţa reală şi de zi cu zi ne dă şi ea la fel de bine rezultate absolut asemănătoare cu privire la această chestiune. Această trecere de la durere la nebunie nu este lipsită de analogii; când un gând neplăcut ne surprinde nepregătiţi, ni se întâmplă adesea să vrem să-l alungăm, într-un fel oarecum mecanic, printr-o exclamaţie, printr-un gest; vrem astfel să

ne desprindem, să ne smulgem violent din amintirea noastră.

Alienatul, după cum am văzut, are o cunoaştere exactă a prezentului izolat, precum şi a mai multor fapte particulare ale trecutului; dar el neglijează legăturile şi raporturile dintre fapte: aceasta este explicaţia greşelilor şi divagaţiilor sale; aceasta constituie, în acelaşi timp. punctul său de contact cu omul de geniu, căci şi omul de geniu neglijează cunoaşterea relaţiilor care se bazează pe principiul raţiunii; el nu vede şi nu caută în lucruri decât *Ideile* lor; el sesizează esenţa lor proprie, acea esenţă care se manifestă contemplativului; el o sesizează dintr-un astfel de punct de vedere încât un singur lucru privit astfel reprezintă întreaga sa specie, şi poate spune, ca şi Goethe, că un singur caz este valabil pentru o mie de cazuri; nici el nu pune preţ pe cunoaşterea înlănţuirii lucrurilor; obiectul unic pe care îl contemplă, prezentul pe care îl gândeşte cu o surprinzătoare intensitate îi apar într-o atât de deplină lumină, încât celelalte verigi ale lanţului din care acestea fac parte sunt umbrite tocmai datorită acestui fapt; această situaţie face să apară fenomene care de mult timp sunt comparate cu nebunia. Dacă în realităţile particulare care ne înconjoară există ceva imperfect, slăbit sau alterat, geniul nu trebuie decât să-l atingă pentru a-l ridica până la *Idee*, până la perfecţiune; el nu vede peste tot decât extremele, şi ca urmare şi comportamentul său se îndreaptă spre extreme; el nu ştie să păstreze măsura, el este lipsit de moderaţie; şi de aici rezultă ceea ce deja ştim. El cunoaşte perfect *Ideile*, nu indivizii. De aceea un poet poate, după cum am remarcat, să cunoască foarte bine omul şi să cunoască foarte puţin oamenii; el este uşor de înşelat şi devine foarte uşor o jucărie în mâinile oamenilor răutăcioşi.[56]

[56] La aceast paragraf se referă capitolul XXXII din *Suplimente*. (n.a.)

§37

Geniul, aşa cum l-am prezentat, constă în aptitudinea de a se elibera de principiul raţiunii, de a face abstracţie de lucrurile particulare, care nu există decât în virtutea raporturilor, de a recunoaşte *Ideile* şi în sfârşit de a se considera pe sine însuşi drept corelativul lor, dar nu în calitate de individ, ci în calitate de pur subiect care cunoaşte; totuşi, această aptitudine poate exista, deşi într-un grad mai scăzut şi diferit, la toţi oamenii; căci fără de ea ei ar fi incapabili atât să aprecieze operele de artă, cât şi să le producă, ei ar fi absolut insensibili la tot ceea ce este frumos şi sublim; aceste două cuvinte ar fi chiar un adevărat nonsens pentru ei. Ca urmare, doar dacă nu există şi oameni complet incapabili de orice plăcere estetică, trebuie să acordăm tuturor oamenilor acea putere de a desprinde ideile din lucruri şi de a se ridica momentan deasupra personalităţii lor efectiv. Geniul are doar avantajul de a poseda această facultate într-un grad mult mai înalt şi de a se bucura de ea într-o manieră mai constantă; graţie acestui dublu privilegiu, el poate aplica unui asemenea mod de cunoaştere întreaga reflecţie necesară pentru a reproduce într-o creaţie liberă ceea ce el cunoaşte prin această metodă; această reproducere constituie operă de artă. Prin aceasta comunică el celorlalţi ideea pe care a conceput-o. *Ideea* rămâne deci imuabilă şi identică; prin urmare, plăcerea estetică rămâne în mod esenţial una şi identică, fie că este provocată de o operă de artă, fie că este resimţită direct în contemplaţia naturii şi a vieţii. Opera de artă nu este decât un mijloc destinat să faciliteze cunoaşterea *Ideii*, cunoaştere care constituie plăcerea estetică. Deoarece noi concepem mai uşor ideea prin mijlocirea operei de artă decât prin contemplaţia directă a naturii şi a realităţii, rezultă că artistul, nemaicunoscând realitatea, ci numai ideea, nu mai reproduce din opera sa

decât ideea pură; el o deosebeşte de realitate, el neglijează toate contingenţele care ar putea-o umbri. Artistul ne dă ochii lui pentru a privi lumea. A poseda o viziune particulară, a desprinde din lucruri esenţa lor care există în afara tuturor relaţiilor, acesta este darul înnăscut propriu geniului; a fi în stare să ne facă să profităm de acest dar şi să ne împărtăşească şi nouă o asemenea facultate de percepţie, acestea sunt caracteristica şi modul de acţiune ale artei. De aceea, după ce am prezentat, în cele de mai sus, aspectele principale ale esenţei intime a cunoaşterii estetice, voi examina, în studiul filosofic care va urma, frumosul şi sublimul pur atât în natură, cât şi în artă; nu-mi voi da osteneala să fac distincţie între ele în funcţie de locul unde se manifestă. Vom studia ce se petrece în om la contactul acestuia cu frumosul, cu sublimul; dacă acest contact se produce prin contemplarea naturii şr a vieţii sau numai prin intermediul artei, aceasta este o problemă care priveşte o diferenţă cu totul exterioară, cu totul neesenţială.

§38

În contemplaţia estetică am găsit două elemente inseparabile: cunoaşterea obiectului considerat nu ca lucru particular, ci ca idee platonicianã, altfel spus ca formă permanentă a oricărei specii de lucruri; apoi conştiinţa, celui care cunoaşte, pur, eliberat de voinţă. Am văzut, de asemenea, condiţia necesară pentru ca aceste două elemente să fie întotdeauna unite; trebuie să se renunţe la cunoaşterea legată de principiul raţiunii, care totuşi este singura valabilă pentru a servi voinţei, precum şi pentru ştiinţă. - Vom vedea, de asemenea, că plăcerea estetică, provocată de contemplaţia frumosului, provine din aceste două elemente; când unul, când altul dintre ele ni-l procură într-o măsură mai mare, în funcţie de obiectul contemplaţiei noastre estetice.

Orice act de voinţă provine dintr-o nevoie, adică dintr-o lipsă, adică dintr-o suferinţă. Satisfacerea îi pune capăt; dar dacă o dorinţă este satisfăcută, altele zece sunt deranjate; în plus, dorinţa este de lungă durată, iar exigenţele sale tind la infinit, satisfacerea este de scurtă durată şi dată cu parcimonie. Dar această mulţumire extremă nu este ea însăşi decât aparenţa; dorinţa satisfăcută face imediat loc unei noi dorinţe; prima este o decepţie recunoscută, cea de a doua este o decepţie nerecunoscută încă. Satisfacerea niciunei dorinţe nu poate procura o mulţumire durabilă şi inalterabilă. Este ca pomana dată unui cerşetor; ea îi salvează astăzi viaţa pentru a-i prelungi starea de mizerie până mâine. - Atâta timp cât conştiinţa noastră este sub imperiul voinţei, atâta timp cât suntem aserviţi impulsului dorinţei, speranţelor şi temerilor permanente pe care acesta le face să apară, atâta timp cât suntem supuşii actului voinţei, nu va exista pentru noi nici fericire durabilă, nici odihnă. A urmări ceva sau a fugi de ceva. a se teme de nenorocire sau a căuta

plăcerea este în realitate acelaşi lucru, îngrijorarea unei voinţe mereu exigente, sub orice formă s-ar manifesta ea, cuprinde şi tulbură neîncetat conştiinţa; or, fără linişte adevărata fericire este imposibilă. Astfel supusul actului de voinţă seamănă cu Ixion legat de roata care se învârteşte tot timpul, cu Danaidele care toarnă în permanenţă apă pentru a umple butoiul fără fund, cu Tantal cel veşnic însetat.

Dar dacă apare o ocazie exterioară sau un impuls intern care să ne ridice mult deasupra torentului infinit al voinţei, care să smulgă cunoaşterea din sclavia voinţei, de acum înainte atenţia noastră nu se va mai îndrepta spre motivele actului de voinţă; ea va concepe lucrurile independent de raportul lor cu voinţa, adică ea le va privi într-un mod dezinteresat, nu subiectiv, ci pur obiectiv; ea se va concentra în întregime asupra lucrurilor, ca simple reprezentări, şi nu ca motive; atunci vom fi găsit în mod firesc şi dintr-o dată acea linişte pe care, în perioada supunerii noastre faţă de voinţă, o căutăm fără încetare şi care ne scapă mereu, vom fi atunci perfect fericiţi. Aceasta este starea lipsită de durere pe care Epicur o susţine ca fiind identică cu binele suveran şi cu condiţia divină; căci atât cât durează aceasta, scăpăm de asuprirea umilitoare a voinţei; semănăm cu nişte deţinuţi care sărbătoresc o zi de odihnă şi roata lui Ixion de care suntem legaţi nu se mai învârteşte.

Dar această stare este tocmai aceea pe care am semnalat-o puţin mai înainte în calitate de condiţie a cunoaşterii ideii; este contemplaţia pură, este farmecul intuiţiei, este contopirea subiectului cu obiectul, este uitarea oricărei individualităţi, este suprimarea cunoaşterii care ascultă de principiul raţiunii şi care nu poate înţelege decât relaţii; este momentul în care o singură şi identică transformare face din lucrul particular contemplat ideea speciei sale, a individului care cunoaşte, subiectul pur al unei cunoaşteri eliberate de sub imperiul voinţei; de acum atât subiectul, cât şi obiectul scapă, în virtutea noii lor calităţi, vârtejului timpului şi celorlalte relaţii. În asemenea

condiţii, este indiferent dacă te afli într-o celulă sau într-un palat pentru a contempla apusul soarelui.

Un impuls interior, o preponderenţă a cunoaşterii asupra voinţei pot, oricare ar fi circumstanţele concomitente, să provoace această stare. Acest lucru ne este dovedit de minunaţii pictori olandezi care au contemplat cu o intuiţie atât de obiectivă obiectele cele mai neînsemnate şi care ne-au dat în tablourile lor de interior o mărturie nepieritoare a obiectivităţii lor, a seninătăţii spiritului lor; un om cu gust estetic nu poate contempla pictura lor fără emoţie, căci ea trădează un suflet deosebit de liniştit, senin şi eliberat de sub imperiul voinţei, o asemenea stare era necesară pentru ca ei să poată contempla într-un mod atât de obiectiv, să poată studia într-un mod atât de atent lucruri atât de neînsemnate şi în sfârşit să exprime această intuiţie cu o exactitate atât de judicioasă; de altfel, în timp ce operele lor ne invită să ne luăm partea noastră din seninătatea lor, creşte şi emoţia noastră prin constrast, căci adesea sufletul nostru este cuprins în aceste momente de agitaţie şi tulburare datorită violenţei voinţei. Tocmai animaţi de acest spirit pictorii de peisaje, în special Ruisdael, au pictat adesea lucruri cu totul neînsemante şi tocmai prin acest fapt au produs acelaşi efect într-un mod şi mai agreabil.

Numai forţa interioară a unui suflet de artist poate produce efecte atât de mari, dar acest impuls obiectiv al sufletului este favorizat şi facilitat de obiectele exterioare care se oferă ochilor noştri, de exuberanţa frumoasei naturi care ne invită şi care pare să ne oblige să o contemplăm. Din momentul în care ea se prezintă privirii noastre, ea nu întârzie niciodată să ne smulgă, fie şi pentru o clipă, din subiectivitate şi din sclavia voinţei, ea ne farmecă şi ne transportă în starea de pură cunoaştere. De aceea, este suficientă o singură şi liberă privire aruncată asupra naturii pentru a-l linişti, înveseli şi reconforta pe cel pe care îl chinuie pasiunile, nevoile şi grijile; furtuna pasiunilor, tirania dorinţei şi temerii, pe scurt toate nenorocirile voinţei îi acordă o pauză imediată şi minunată. Într-adevăr, din

momentul în care, eliberaţi de sub imperiul voinţei, ne-am cufundat în cunoaşterea pură şi independentă de voinţă, intrăm într-o altă lume, unde nu mai există nimic din ceea ce ne solicită voinţa şi ne zdruncină atât de puternic. Această eliberare a cunoaşterii ne fereşte de această tulburare într-un mod la fel de perfect, la fel de complet ca somnul şi ca visul; dispar şi fericirea, şi nefericirea, individul este uitat; nu mai suntem individ, suntem purul subiect care cunoaşte; suntem pur şi simplu ochiul unic al lumii, acel ochi care aparţine fiecărei fiinţe care cunoaşte, dar care nu poate, în altă parte decât la om, să se elibereze în mod absolut de sub imperiul voinţei, la om, orice diferenţă de individualitate se şterge atât de perfect, încât este indiferent dacă ochiul care contemplă aparţine unui rege puternic sau unui sărman cerşetor. Căci nici fericirea şi nici nefericirea nu ne însoţesc pe aceste înălţimi. Acest adăpost, în care scăpăm de toate necazurile noastre, se află foarte aproape de noi, dar cine are puterea de a rămâne mult timp el? Este suficient ca un raport al obiectului contemplat în mod pur cu voinţa noastră sau cu persoana noastră să se manifeste în conştiinţă şi vraja este ruptă; iată-ne căzuţi din nou în cunoaşterea supusă principiului raţiunii; nu mai luăm cunoştinţe de *Idee*, ci de lucrul particular, de veriga acestui lanţ căruia îi aparţinem şi noi înşine; suntem, încă o dată, readuşi la starea noastră demnă de milă. - Cei mai mulţi dintre oameni se mulţumesc cel mai adesea cu această din urmă condiţie, căci obiectivitatea, adică geniul, le lipseşte cu totul. De aceea lor nu le place deloc să se afle singuri în faţa naturii; ei au nevoie de o societate, cel puţin de societatea unei cărţi. La ei, într-adevăr, cunoaşterea nu încetează să servească voinţei, de aceea ei nu caută în obiecte decât raportul pe care îl pot descoperi cu voinţa lor; tot ceea ce nu le oferă un raport al acestei naturi provoacă în adâncul fiinţei lor această lamentaţie continuă şi dezolantă, asemănătoare cu acompaniamentul unui bas: „Aceasta nu-mi serveşte la nimic“. De aceea, de îndată ce sunt singuri chiar şi cel mai frumos peisaj capătă în ochii lor un aspect îngheţat,

sumbru, străin, ostil.

În sfârşit, această beatitudine a contemplaţiei eliberate de sub imperiul voinţei răspândeşte asupra a tot ce este trecut sau îndepărtat un farmec atât de strălucitor şi ne prezintă aceste obiecte într-o lumină atât de favorabilă încât suntem prinşi în propria noastră capcană. Când ne reprezentăm zilele - trecute de mult - pe care le-am petrecut într-un loc îndepărtat, imaginaţia noastră evocă numai obiectele, şi nu subiectul voinţei care, atunci ca şi acum, purta cu sine povara incurabilelor sale nefericiri, acestea sunt uitate pentru că de atunci s-au repetat adeseori. Intuiţia obiectivă acţionează asupra amintirii aşa cum ar acţiona asupra obiectelor actuale, dacă ne-am lua răspunderea să ne debarasăm de voinţă şi să ne consacram acestei intuiţii. De aici provine faptul că, atunci când o nevoie ne chinuie mai mult decât de obicei, amintirea scenelor trecute sau îndepărtate ni se pare a fi asemănătoare cu imaginea unui paradis pierdut. Imaginaţia evocă exclusiv partea obiectivă a amintirilor noastre, şi niciodată partea individuală sau subiectivă; ne imaginăm ca urmare că această parte obiectivă ni s-a prezentat cândva foarte pură, complet eliberată de relaţiile inoportune cu voinţa, aşa Cum imaginea sa se prezintă astăzi fanteziei noastre; şi totuşi raporturile obiectelor cu voinţa noastră nu ne-au produs mai puţine suferinţe atunci decât acum. Putem, prin mijlocirea obiectelor prezente, ca şi prin mijlocirea obiectelor îndepărtate în timp, să scăpăm de toate suferinţele; pentru aceasta, este suficient să ne putem ridica la o contemplaţie pură a acestor obiecte, vom ajunge astfel să credem că numai aceste obiecte sunt prezente şi că noi în sine nu suntem nicidecum prezenţi; în această stare ne eliberăm de tristul nostru eu; am devenit, în calitate de subiecte care cunosc pure, complet identici cu obiectele, cu cât nefericirea noastră le este străină lor, cu atât în asemenea momente această nefericire ne devine străină nouă înşine. Lumea privită ca reprezentare rămâne singură; lumea ca voinţă a dispărut.

Sper să fi arătat limpede prin aceste consideraţii

natura şi importanţa condiţiei subiective a plăcerii estetice; această condiţie, am văzut, constă în a elibera cunoaşterea pe care o subjuga voinţa, în a uita eul individual, în a transforma conştiinţa într-un subiect care cunoaşte pur şi eliberat de sub imperiul voinţei, al timpului, al oricărei relaţii. În acelaşi timp cu această latură subiectivă a contemplaţiei estetice, latura sa obiectivă, adică înţelegerea intuitivă a *Ideii* platoniciene, se manifestă întotdeauna în calitate de corelativ necesar. Dar înainte de a studia *Ideea* şi creaţia artistică în raporturile sale cu ea, este necesar să insistăm încă puţin asupra laturii subiective a plăcerii estetice, vom completa studierea acestei laturi subiective cu examinarea unui sentiment care este legat în mod exclusiv de ea şi care derivă dintr-una din modificările sale, sentimentul sublimului. După care vom trece la studierea laturii obiective, şi acesta va fi complementul firesc al analizei noastre asupra plăcerii estetice.

Totuşi, la cele spuse până acum se adaugă încă două observaţii. Lumina este lucrul cel mai plăcut din câte există; ea a fost transformată în simbolul a tot ce este bun şi util. În toate religiile ea reprezintă veşnica mântuire; întunericul semnifică, dimpotrivă, condamnare la chinurile infernului. Ormuzd constă în lumina cea mai pură. Ahriman - în noaptea eternă. Paradisul lui Dante seamănă destul de mult cu Vauxhall din Londra, spiritele preafericite apar ca nişte puncte luminoase care se grupează în figuri regulate. Dispariţia luminii ne întristează; revenirea ei ne înveseleşte; culorile trezesc în noi o vie plăcere care atinge maximul dacă ele sunt transparente. Explicaţia acestui fapt este că lumina constituie corelativul, condiţia cunoaşterii intuitive perfecte, adică a singurei cunoaşteri pe care nu o afectează în mod direct voinţa. Văzul nu este, într-adevăr deloc la fel ca celelalte simţuri; el nu are prin natura lui şi nici în calitate de simţ proprietatea de a afecta în mod direct organul într-un mod agreabil sau dureros; pe scurt, el nu are nicio legătură directă cu voinţa: numai intuiţia produsă în spirit poate avea o asemenea proprietate, iar această proprietate se bazează pe relaţia obiectului cu voinţa. Când

este vorba despre auz, deja nu mai este acelaşi lucru; sunetele pot provoca direct o durere; ele pot fi în mod direct plăcute, şi aceasta în calitate de simplu dat senzorial, fără nicio legătură cu armonia sau melodia. Simţul tactil, în măsura în care se confundă cu simţământul unităţii noastre corporale, este constrâns într-o şi mai mare măsură să-şi exercite influenţa directă asupra voinţei; totuşi, există senzaţii tactile care nu provoacă nici durere, nici voluptate. Mirosurile însă sunt totdeauna sau plăcute sau neplăcute; senzaţiile gustului au această însuşire într-un mod şi mai evident. Aceste din urmă două simţuri sunt cele care se produc cel mai adesea cu partea voluntară a fiinţei noastre; de aceea ele sunt cele mai puţin nobile şi Kant le-a numit simţuri subiective. Plăcerea produsă de lumină se reduce în realitate la bucuria pe care ne-o provoacă posibilitatea obiectivă a cunoaşterii intuitive celei mai pure şi mai perfecte; trebuie să conchidem că această cunoaştere pură, debarasată şi eliberată de orice voinţă, constituie ceva încântător în cel mai înalt grad; ea este, în această calitate, un element important al plăcerii estetice. - Acest mod de a privi lumina ne explică strania frumuseţe pe care ne-o prezintă reflectarea obiectelor în apă. Corpurile schimbă unele cu altele o reacţie căreia îi suntem redevabili prin cea mai pură şi mai perfectă dintre percepţiile noastre; această reacţie, cea mai subtilă, mai promptă şi mai delicată dintre toate, nu este alta decât reflexia razelor de lumină; or, în acest fenomen, ea ni se prezintă sub forma sa cea mai clară, cea mai evidentă, cea mai completă, ea ne arată cauza şi efectul său într-o manieră, ca să spunem aşa, amplificată; aceasta este cauza plăcerii estetice pe care o resimţim, la vederea acestui spectacol, plăcere care, în cea mai mare parte, se bazează pe principiul subiectiv al bucuriei estetice, plăcere care se reduce la bucuria pe care ne-o procură cunoaşterea pură şi căile care duc la aceasta.[57]

[57] La acest paragraf se referă capitolul XXXIII din *Suplimente*. (n.a.)

§39

Am încercat să punem în lumină partea subiectivă a plăcerii estetice (vorbind despre partea subiectivă, eu înţeleg ceea ce în această plăcere se reduce la bucuria de a exercita facultatea de a cunoaşte într-o manieră pură, intuitivă, independentă de voinţă). De acest studiu se leagă, ca depinzând direct, analiza stării de spirit care este numită sentimentul sublimului.

Am remarcat deja, mai sus, că această încântare care constituie starea de intuiţie pură se produce mai ales atunci când obiectele se pretează la ea, adică atunci când, graţie formei lor variate, dar în acelaşi timp clare şi precise, ele devin cu uşurinţă imaginile *Ideilor* lor; tocmai în aceasta constă frumuseţea lor, luată în sensul său obiectiv. Mai ales natura posedă această proprietate; ea este capabilă să provoace plăcerea estetică chiar şi omului celui mai insensibil, fie şi numai pentru un moment; este surprinzător să vedem cu câtă insistenţă lumea vegetală mai ales ne solicită şi ca să spunem aşa ne obligă să o contemplăm; acest lucru ne face să credem că o asemenea insistenţă ţine de faptul că aceste fiinţe organice nu constituie prin ele însele, ca animalele, un obiect imediat al cunoaşterii; ele năzuiesc să întâlnească un individ străin, înzestrat cu inteligenţă, pentru a trece din lumea voinţei oarbe în aceea a reprezentării; ele doresc, într-un fel, această trecere; şi doresc să obţină - chiar şi indirect - ceea ce le este imposibil, să obţină în mod imediat. Nu fac decât să menţionez această idee puţin cam hazardată; s-ar putea să se învecineze cu reveria; în orice caz numai o foarte intimă şi foarte profundă contemplare a naturii o poate sugera sau confirma.[58] Atâta timp cât natura se mărgineşte să se

[58] Sunt cu atât mai fericit şi mai surprins astăzi să descopăr exprimarea gândirii mele la Sfântul Augustin, la patruzeci de ani după ce am scris-o eu însumi cu atâta timiditate şi ezitare: „*Arbusta formas*

prezinte astfel, atâta timp cât bogăţia de semnificaţie, atâta timp cât limpezimea formelor, care exprimă *Ideile* ce se individualizează în ea, nu fac decât să ne ridice de la cunoaşterea aservită voinţei, de la cunoaşterea simplelor relaţii până la contemplaţia estetică şi atâta timp cât noi ne constituim în subiect care cunoaşte scăpat de sub imperiul voinţei, asupra noastră acţionează numai frumosul şi în noi este provocat numai sentimentul frumuseţii. Dar să presupunem că aceste obiecte ale căror forme semnificative ne invită la contemplaţie, se află într-un raport de ostilitate cu voinţa aşa cum se. traduce ea în obiectitatea sa, cu alte cuvinte cu corpul uman; să presupunem că aceste obiecte sunt opuse, voinţei, că ele o ameninţă cu o forţă capabilă să învingă orice rezistenţă, că ele o spulberă prin constrastul dimensiunii lor extrem de mari; dacă, cu toate acestea, privitorul nu acordă deloc atenţie acestui raport de ostilitate pe care voinţa sa trebuie să-l suporte; dacă dimpotrivă, deşi el percepe şi admite acest raport, el face abstracţie în mod conştient de el, dacă el se desprinde cu violenţă de voinţa şi de relaţiile ei pentru a se cufunda în întregime în cunoaştere; dacă, în calitatea lui de subiect care cunoaşte pur, el contemplă într-un mod liniştit obiecte redutabile pentru voinţă; dacă el se mărgineşte să conceapă *Idei* lipsite de orice relaţie; dacă, ca urmare, el se opreşte cu plăcere în această contemplaţie; dacă, în sfârşit, el se ridică, efectiv, deasupra lui însuşi, deasupra personalităţii sale, deasupra voinţei sale, deasupra oricărei voinţe, în acest caz el este cuprins de sentimentul sublimului; el este într-o stare de extaz (*Erhebung*) şi de aceea obiectul care provoacă această stare este numit sublim (*erhaben*). Iată ceea ce deosebeşte sentimentul de sublim de cel de frumos; în prezenţa

---

suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; at, pro eo, quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur." [„Plantele îşi oferă percepţiei senzoriale formele diverse, prin care alcătuirea vizibilă a acestei lumi se configurează frumos, astfel încât ele, neputând să cunoască, parcă ar vrea să devină cunoscute."] (*De civitate Dei*, Xl, 27 [2]). (n.a.)

frumosului, cunoaşterea pură se eliberează fără luptă; căci frumuseţea obiectului, adică proprietatea sa de a facilita cunoaşterea *Ideii*, dă la o parte fără rezistenţă, prin urmare fără ca noi să ne dăm seama, voinţa, precum şi relaţiile care contribuie la manifestarea ei; conştiinţa rămâne atunci ca subiect care cunoaşte pur, aşa încât din voinţă rămâne numai o amintire; dimpotrivă, în prezenţa sublimului, prima condiţie pentru a ajunge la starea de pură cunoaştere este aceea de a ne desprinde în mod conştient şi hotărât de relaţiile obiectului pe care le ştim ca fiind defavorabile voinţei; ne înălţăm, cu un elan plin de libertate şi de conştiinţă, deasupra voinţei şi a cunoaşterii care se raportează la ea. Nu este suficient să ne luăm elan în mod conştient, ci trebuie să-l şi păstrăm; el este însoţit de o reminescenţă constantă a voinţei, nu a unei voinţe particulare şi individuale, precum teama sau dorinţa, ci a voinţei umane în general, în măsura în care ea se află exprimată prin obiectitatea sa, corpul uman. Să presupunem că un act de voinţă real şi particular se manifestă în conştiinţă ca urmare a unei disperări a individului, a unui pericol la care obiectele exterioare îl supun; imediat voinţa individuală, atinsă efectiv, redevine stăpână, contemplaţia liniştită devine imposibilă; şi s-a isprăvit şi cu impresia de sublim; aceasta este înlocuită de angoasă, iar efortul individului pentru a ieşi din impas îndepărtează toate celelalte gânduri ale sale.

Câteva exemple vor fi foarte utile pentru a elucida această teorie a sublimului estetic şi pentru a o feri de îndoială, ele vor arăta în acelaşi timp de câte grade este susceptibil sentimentul sublimului, într-adevăr, ştim că sentimentul sublimului se confundă cu cel de frumos în condiţia sa esenţială, adică în contemplaţia pură, ferită de orice voinţă, şi în cunoaşterea *Ideilor*, care decurge în mod necesar din aceasta, în afara oricărei relaţii determinate de principiul raţiunii; mai ştim că sentimentul sublimului nu se deosebeşte de cel al frumosului decât prin adăugarea unei singure condiţii, aceea de a se ridica deasupra relaţiei care este văzută în obiectul contemplaţiei şi care îl face pe

acesta să fie ostil faţă de voinţa; rezultă că vor exista mai multe grade ale sublimului, chiar mai multe trepte intermediare de la frumos la sublim, în funcţie de cât de puternică, de distinctă, de presantă, de apropiată sau, dimpotrivă, cât de slabă, îndepărtată, de abia vizibilă va fi această condiţie adăugată. Cred că e mai bine, pentru expunerea mea, să pun în fruntea seriei de exemple simplele trepte intermediare şi în general gradele cele mai slabe ale impresiei sublimului, totuşi, cei care nu au nicio sensibilitate estetică prea dezvoltată, şi nicio imaginaţie prea puternică nu vor înţelege decât exemplele următoare unde scot în evidenţă gradele cele mai înalte şi mai caracteristice ale acestei impresii, ei vor face bine să se mărginească la aceste exemple; în ceea ce priveşte cele cave deschid seria, îi sfătuiesc să nu se ocupe de ele.

Omul este în acelaşi timp impuls de voinţă, obscur şi violent, şi subiect care cunoaşte pur, înzestrat cu eternitate, libertate şi calm; el este, în această dublă calitate, caracterizat în acelaşi timp de polul organelor genitale considerat ca focar şi de polul capului; printr-un contrast analog, soarele este în acelaşi timp sursă a luminii, care este condiţia cunoaşterii, şi sursă a căldurii, care este prima condiţie pentru orice formă de viaţă, adică pentru orice fenomen al voinţei privită în gradele sale superioare. Ceea ce este căldura pentru voinţă este lumina pentru cunoaştere. Lumina este prin urmare cel mai frumos diamant din coroana frumuseţii; ea are influenţa cea mai hotărâtoare asupra cunoaşterii oricărui lucru frumos; prezenţa sa, ca atare, este o condiţie pe care nu ne este permis să o neglijăm, iar dacă ea este într-o poziţie favorabilă, atunci înalţă şi mai mult frumuseţea lucrurilor celor mai frumoase. Mai ales în arhitectură ea are însuşirea de a înălţa frumuseţea; ea este suficientă pentru a transfigura chiar şi cel mai neînsemnat obiect. - Să presupunem că pe o vreme friguroasă şi cu ceaţă, când întreaga natură este mohorâtă şi soarele nu urcă prea sus, zărim raze de soare reflectate de blocuri de piatră; ele luminează, dar nu încălzesc deloc, favorizează numai

cunoaşterea pură, nu şi voinţa; dacă privim efectul frumos al luminii pe aceste pietre, suntem transpuşi, aşa cum suntem de obicei în prezenţa frumuseţii, în starea de cunoaştere pură, totuşi, când ne amintitm în mod vag că aceleaşi raze nu ne şi încălzesc, adică ne privează de principiul vital, am reuşit într-o oarecare măsură să ne ridicăm deasupra intereselor voinţei; pentru a rămâne în starea de cunoaştere pură este necesar un mic efort, făcând abstracţie de orice voinţă, şi tocmai din această cauză se produce trecerea de la sentimentul frumosului la cel al sublimului. Cea mai slabă nuanţă de sublim se poate răsfrânge asupra frumosului, care de altfel nu se manifestă în cazul nostru decât la un grad inferior. Exemplul următor este aproape la fel de uşor de înţeles.

Să mergem într-un ţinut singuratic; orizontul este nemărginit, cerul este complet senin; copaci şi plante într-o atmosferă perfect nemişcată; niciun om, niciun animal, nicio apă curgătoare, peste tot; cea mai adâncă tăcere; - un asemenea peisaj pare că ne invită la meditaţie, la contemplaţie, eliberată total de voinţa şi de exigenţele acesteia; tocmai toate acestea dau unui asemenea peisaj, pustiu şi liniştit, o tentă de sublim. Într-adevăr, deoarece el nu oferă niciun obiect prielnic sau neprielnic voinţei care este în permanentă căutare de acţiuni şi de victorii; singura posibilă rămâne starea de contemplaţie pură, iar cel care nu este capabil să se înalţe la această stare rămâne, spre marea lui ruşine, pradă bunului plac al unei voinţe fără ocupaţie, a chinului plictiselii. În prezenţa unui asemenea peisaj, dăm măsura valorii noastre intelectuale; este o excelentă piatră de încercare pentru aptitudinea noastră mai mult sau mai puţin mare de a suporta sau de a iubi solitudinea. Peisajul pe care l-am descris ne-a dat un exemplu de sublim, deşi în gradul său cel mai slab; căci aici, cu starea de cunoaştere pură, plină de calm şi de independenţă, se amestecă prin contrast o amintire a acelei voinţe dependente şi demne de dispreţ, care caută mereu mişcarea. - Acest gen de sublim este cel mai mult lăudat în privelişte a pe care o oferă imensele preerii din

centrul Americii de Nord.

Să ne închipuim acum un asemenea ţinut lipsit de plantele pe care le avea; nu mai există decât pietre goale; voinţa noastră este imediat cuprinsă de îngrijorare din cauza absenţei naturii organice necesare subzistenţei noastre; deşertul va căpăta un aspect înfricoşător; starea noastră sufletească va deveni mai jalnică, nu ne vom mai putea ridica la starea de pură cunoaştere, doar dacă nu ne sustragem fără nicio ezitare intereselor voinţei; şi tot timpul cât vom persista în această stare, sentimentul sublimului ne va domina în mod categoric.

Iată un nou aspect al naturii care ne va da sentimentul sublimului la un grad şi mai ridicat. Natura este în plină furtună, în plină agitaţie; raze slabe de lumină străbat printre nori negri şi ameninţători; stânci imense şi golaşe par a se prăvăli, ascunzând vederii noastre orizontul; apa furioasă clocoteşte; deşertul se întinde, peste tot şi se aude vaietul vântului care luptă în defileuri. În toate acestea este o intuiţie care ne arată imediat dependenţa noastră, lupta noastră cu natura duşmănoasă, strivirea voinţei noastre; dar atâta timp cât angoasa personală nu ne copleşeşte, atâta timp cât persistă contemplaţia estetică, subiectul care cunoaşte pur îşi plimbă privirile asupra furiei naturii şi asupra imaginii voinţei înfrânte; impasibil şi indiferent (*unconcerned*), el nu este preocupat decât să recunoască *Ideile* din chiar obiectele care ameninţă şi înfricoşează voinţa. Tocmai acest contrast dă naştere sentimentului de sublim.

Impresia este şi mai puternică atunci când lupta elementelor dezlănţuite se desfăşoară în realitate în faţa ochilor noştri: de exemplu, o cataractă care se prăvăleşte şi care prin vuietul pe care îl produce ne ia până şi posibilitatea de a ne auzi propria noastră voce; sau priveliştea mării pe care o vedem în depărtare zbuciumată de furtună: valuri înalte cât casa se ridică şi se prăbuşesc; ele lovesc cu furie falezele, ele împrăştie în sus, prin aer, spuma; furtuna urlă, marea mugeşte; fulgerele brăzdează norii negri; bubuitul tunetului domină urletul furtunii şi

mugetul mării. Un martor îndrăzneţ al unui asemenea spectacol constată foarte limpede dubla natură a conştiinţei sale: în timp ce el se percepe ca individ, ca fenomen efemer al voinţei, susceptibil de a pieri la cea mai mică violenţă a elementelor naturii, lipsit de orice apărare în faţa naturii furioase, supus tuturor dependenţelor, tuturor capriciilor hazardului, semănând cu un nimic pieritor în faţa unor forţe de neînvins, el are în acelaşi timp conştiinţa despre el însuşi în calitate de subiect care cunoaşte, etern şi calm; el simte că este condiţia obiectului şi ca urmare suportul acestei lumi în întregul ei, că lupta redutabilă a naturii nu constituie decât propria sa reprezentare şi că el însuşi rămâne, cufundat în conceperea *Ideilor*, liber şi independent de orice act de voinţă şi de orice nefericire. Aceasta este, în culmea ei, impresia de sublim. Ea se produce în cazul de faţă la vederea unei nimiciri care ameninţă individul, la vederea unei forţe incomparabil superioare care îl depăşeşte.

Această impresie se mai poate produce şi în cu totul alt mod, în prezenţa unei simple cantităţi, luată în spaţiu şi în timp, şi a cărei imensitate reduce individul la nimic. Putem numi, aşa cum a făcut-o Kant după o clasificare exactă, primul gen sublim dinamic, iar cel de al doilea sublim matematic, cu toate acestea, în explicarea naturii intime a acestei impresii morale, ne diferenţiem total de el şi nu recunoaştem aici nici contribuţia reflecţiilor morale, nici ipoteze luate din filosofia scolastică.

Să presupunem că ne cufundăm în contemplarea nemărginirii lumii în timp şi în spaţiu, fie reflectând la multitudinea secolelor trecute şi viitoare, fie că în timpul nopţii cerul ne dezvăluie în realitatea lor lumi fără număr, fie că imensitatea universului apasă ca să spunem aşa pe conştiinţa noastră şi nu-i permite să mai acţioneze; în acest caz ne simţim micşoraţi până la nimic; ca individ, ca trup însufleţit, ca fenomen trecător al voinţei, avem conştiinţa că nu mai suntem decât o picătură în ocean, altfel spus că dispărem şi ne scurgem în neant. Dar în acelaşi timp, împotriva iluziei neantului nostru, împotriva acestei

minciuni imposibile, se ridică în noi conştiinţa imediată care ne revelează că toate aceste lumi nu există decât în reprezentarea noastră; ele nu sunt decât modificări ale subiectului etern al purei cunoaşteri, ele nu sunt decât ceea ce simţim în noi înşine, de îndată ce uităm individualitatea; pe scurt, în noi rezidă ceea ce constituie suportul necesar şi indispensabil al tuturor lumilor şi al tuturor timpurilor. Mai înainte întinderea lumii ne înfricoşa, iar acum stă liniştită în noi înşine; dependenţa noastră faţă de ea este de acum înlăturată; căci acum ea este cea care depinde de noi. - Totuşi noi nu facem în mod efectiv toate aceste reflecţii; ne mărginim să simţim, într-un mod cu totul negândit, că, într-un anume sens (numai filosofia îl poate preciza), suntem una cu lumea şi că prin urmare nemărginirea sa ne înalţă, şi nicidecum nu ne striveşte. Această conştiinţă încă în întregime sentimentală este repetată de *Upanişadele Vedelor* sub o mulţime de forme variate şi mai ales în această maximă pe care am citat-o mai sus: *Hae onmes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.* (Oupnek'hat, vol. I, pag. 122) Este aici un extaz care depăşeşte propria noastră individualitate, este sentimentul sublimului.

Resimţim deja în mod direct impresia sublimului matematic la vederea unui spaţiu, care este mic în comparaţie cu întregul univers, dar care poate fi cuprins în întregime şi imediat cu privirea; mărimea lui, considerată în cele trei dimensiuni, acţionează asupra noastră şi este suficientă pentru a ne reduce, oarecum, propriul nostru corp până la infinit de mic. Acest efect nu poate fi produs de un spaţiu vid, nici de un spaţiu deschis; având în vedere că el trebuie să fie perceput imediat, trebuie să fie delimitat în cele trei dimensiuni; ca, de exemplu, un naos foarte înalt şi spaţios, precum cel al bisericii Sfântul Petru din Roma sau al bisericii Sfântul Pavel din Londra. Sentimentul sublimului ia naştere în acest caz în felul următor: căpătăm o conştiinţă intimă a inconstanţei şi nimicniciei propriului nostru corp în comparaţie cu o mărime care totuşi nu rezidă decât în reprezentarea noastră şi căreia, în calitate de

subiect care cunoaşte, noi îi suntem suportul; sentimentul sublimului, pe scurt, provine în acest caz, ca în toate celelalte, dintr-un contrast între insignifianţa şi servitutea eului nostru individual, fenomen al voinţei, pe de o parte, şi, pe de altă parte, conştiinţa fiinţei noastre în calitate de pur subiect care cunoaşte. Bolta înstelată a cerului poate şi ea, atunci când o. privim fără să gândim, să ne producă acelaşi efect ca o boltă arhitecturală; în acest caz ea nu acţionează asupra noastră prin mărimea ei adevărată, ci numai prin mărimea ei aparentă. - Multe dintre obiectele intuiţiei noastre provoacă sentimentul de sublim, prin faptul că din cauza marii lor întinderi, marii lor vechimi, lungii lor durate noi ne simţim, în faţa lor, reduşi la nimic şi ne cufundăm, cu toate acestea, în plăcerea de a le contempla; acestei categorii îi aparţin munţii foarte înalţi, piramidele din Egipt, ruinele uriaşe ale antichităţii.

Teoria noastră despre sublim se aplică şi domeniului moralei, în special la ceea ce se numeşte un caracter sublim. Şi aici sublimul rezultă din faptul că voinţa nu se lasă deloc atinsă de obiecte care păreau a fi destinate să o zdruncine şi din faptul că, dimpotrivă, cunoaşterea are mereu câştig de cauză. Un om cu un asemenea caracter va privi deci oamenii într-un mod pur obiectiv, fără a ţine seama de relaţiile pe care aceştia le-ar putea avea cu propria lui voinţă; el va observa, de exemplu, viciile lor, chiar şi ura şi nedreptatea lor faţă de el, fără a fi tentat pentru aceasta de a-i detesta şi el la rândul lui; el le va vedea fericirea fără a se gândi să-i invidieze; el le va recunoaşte calităţile lor bune, fără totuşi să vrea să pătrundă mai adânc în anturajul lor; el va înţelege frumuseţea femeilor, dar nu le va dori deloc. Fericirea sau nefericirea lui personale îi vor fi indiferente; el va semăna cu Horaţiu aşa cum îl descrie Hamlet:

For you hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune’s buffets and rewards
Hast taken with eqital thanks, etc.

(Actul 3, scena 2)[59]

Căci, în decursul propriei sale existenţe, el va privi mai puţin la soarta sa individuală decât la aceea a omenirii în general, el va fi mai degrabă capabil să cunoască decât înclinat să sufere.

[59] Căci tu nu ai încetat să fii ca un om care, suferind totul, nu ar fi suferit nimic: tu ai acceptat în aceeaşi măsură şi loviturile şi binefacerile soartei etc. (n.a.)

§40

Deoarece contrastele se luminează reciproc, este oportun să remarcăm aici că opusul sublimului este ceva pe care la o primă vedere îl declaram a nu fi nicidecum sublimul: este plăcutul. Sub această denumire eu înţeleg ceea ce stimulează voinţa, oferindu-i în; mod direct ceea ce o măguleşte, ceea ce o satisface. – Sentimentul sublimului provine din faptul că un lucru complet defavorabil voinţei devine obiect al contemplaţiei pure, contemplaţie care nu poate dura mult timp, doar dacă nu facem abstracţie de voinţă şi nu ne ridicăm deasupra intereselor sale; aceasta constituie sublimitatea unei asemenea stări de conştiinţă; plăcutul, dimpotrivă, face ca cel care contemplă să coboare sub starea de intuiţie pură care este necesară pentru înţelegerea frumosului; el îi seduce în mod infailibil voinţa prin vederea unor obiecte care o măgulesc imediat; din acest moment privitorul nu mai este un pur subiect care cunoaşte; el devine un subiect voluntar supus tuturor nevoilor, tuturor servituţilor. - În mod obişnuit numele de plăcut se dă oricărui lucru frumos care provoacă buna dispoziţie; este de altfel un concept care, din pricina lipsei unei distincţii necesare, a fost extins prea mult; eu sunt de părere că trebuie să-l lăsăm la o parte şi chiar să-l respingem complet. - Dar, ţinând seama de sensul pe care l-am stabilit şi definit, eu găsesc că în artă se află două feluri de plăcut, ambele la fel de nepotrivite pentru artă. Unul, cu totul inferior, se află în tablourile de interior ale pictorilor olandezi, când ei au extravaganţa de a ne reprezenta alimente, adevărate amăgiri ale ochiului care nu pot decât să ne provoace pofta de mâncare; prin aceasta voinţa este stimulată şi atunci s-a terminat cu contemplaţia estetică a obiectului. Că sunt pictate fructe, mai treacă-meargă, numai că fructul să nu apară în tablou ca un produs al naturii, frumos prin culoarea lui, frumos prin

forma lui şi să nu fim forţaţi deloc să ne gândim în mod efectiv la proprietăţile lui alimentare; dar din nefericire căutarea asemănării şi a iluziei este împinsă adesea până la a reprezenta feluri de mâncare puse pe masă şi pregătite, precum scoici, heringi, homari, tartine cu unt, bere, vinuri şi aşa mai departe; aşa ceva este absolut inadmisibil. - În pictura istorică şi în sculptură plăcutul se traduce prin nudităţi a căror atitudine sunt reprezentate, tind să provoace lubricitatea privitorilor; contemplaţia estetică încetează imediat; munca autorului a fost contrară scopului artei. Acest defect corespunde în întregime celui pe care l-am semnalat mai devreme la pictorii olandezi. Anticii sunt feriţi aproape întotdeauna de aşa ceva, în pofida frumuseţii, în pofida nudităţii aproape complete a statuilor lor; căci artistul le-a creat într-un spirit pur obiectiv, plin de frumuseţea ideală eliberat de subictivitate şi de dorinţele impure. - Aşadar, întotdeauna trebuie evitat plăcutul în artă.

Există de asemenea un plăcut negativ, care este şi mai inadmisibil decât plăcutul pozitiv despre care tocmai am vorbit; el constă în infam. Ca şi plăcutul propriu-zis, el stimulează voinţa privitorului şi suprimă efectiv contemplaţia pur estetică. Dar în acest caz resimţim o aversiune şi o repulsie puternică, plăcutul, înţeles astfel, excită voinţa, prezentându-i obiecte care îi provoacă dezgust. De aceea, s-a recunoscut demult că infamul nu este deloc suportabil în artă, deşi chiar şi urâtul, nedegenerând în infam, îşi poate găsi în ea locul său legitimi lucru pe care, de altfel, îl vom vedea mai departe.

§41

Cursul studiului nostru ne-a determinat în mod necesar să intercalăm aici analiza sublimului, în timp ce analiza frumosului era abia la jumătatea ei, adică nu era efectuată decât din punct de vedere subiectiv. Într-adevăr, doar o simplă modificare a acestui punct de vedere face ca sublimul să se deosebească de frumos. Starea de cunoaştere pură şi nesupusă voinţei, pe care orice contemplaţie estetică o presupune şi o cere, graţie obiectului care ne solicită şi ne atrage, se poate oare produce în mod spontan, fără nicio rezistenţă, prin simpla dispariţie a voinţei? Sau, dimpotrivă, această stare trebuie să fie cucerită printr-un efort liber şi conştient de a ne ridica deasupra voinţei, deasupra raporturilor nefavorabile şi ostile care leagă obiectul contemplat de voinţă şi care, deoarece ne preocupă, pune capăt contemplaţiei estetice? - Tocmai pe această chestiune se bazează distincţia între sublim şi frumos. În cadrul obiectului acestea nu se deosebesc deloc unul de altul; căci, atât în primul caz, cât şi în cel de al doilea, obiectul contemplaţiei estetice nu este nicidecum lucrul particular, ci *Ideea* care tinde să se manifeste în el, adică obiectivitatea adecvată a voinţei aflate la un grad determinat; corelativul său necesar, eliberat ca şi ea de sub imperiul principiului raţiunii, este subiectul care cunoaşte pur; aşa cum corelativul lucrului particular este individul care cunoaşte, supus ca şi acesta din urma principiului raţiunii.

A spune despre un lucru că este frumos înseamnă a spune că el este obiectul contemplaţiei noastre estetice; aceasta implică, în primul rund, faptul că vederea acestui lucru ne face obiectivi, adică în timp ce îl contemplăm aveam conştiinţa de noi înşine dar nu ca până acum în calitate de indivizi, ci în calitate de subiecte care cunosc pure, eliberate de voinţă; în al doilea rând, că nu mai

vedem în obiect un lucru particular, ci o *Idee*; ceea ce nu se poate întâmpla decât cu condiţia să nu ne supunem deloc, când privim obiectul, principiului raţiunii, să renunţăm la urmărirea raporturilor pe care obiectul le poate avea în afara lui şi care conduc întotdeauna în ultima analiză la voinţă, cu condiţia, în sfârşit, de a ne opri asupra obiectului însuşi. Căci, în calitate de corelative necesare, *Ideea* şi *subiectul care cunoaşte pur* se prezintă conştiinţei întotdeauna împreună; începând din acest moment orice diferenţă de timp dispare, căci *Ideea* şi *subiectul care cunoaşte pur* sunt complet străine de principiul raţiunii privit sub toate formele sale; ele se situează în afara relaţiilor impuse de principiul raţiunii; le putem compara cu curcubeul şi cu soarele, care nu participă în niciun fel la mişcarea continuă şi la succesiunea stropilor de ploaie. Presupun că privesc în mod estetic un copac, adică cu ochi de artist; atunci, din momentul în care nu-l mai privesc pe el, ci *Ideea* pe care o desprind din el, îmi este indiferent să ştiu dacă arborele pe care îl privesc este cel din prezent sau strămoşul lui care înflorea acum o mie de ani; şi nici nu mă mai întreb dacă privitorul este acesta sau oricare alt individ situat într-un punct oarecare al timpului sau al spaţiului; în aeelaşi timp cu principiul raţiunii, lucrul particular şi individual care cunoaşte au dispărut; nu mai rămân decât *Ideea* şi *subiectul care cunoaşte pur*, care formează împreună obiectivitatea adecvată a voinţei aflate în acest grad. Iar *Ideea* este sustrasă nu numai timpului, ci şi spaţiului; căci nu imaginea sa spaţială şi trecătoare se prezintă în faţa ochilor mei şi îmi vorbeşte, ci expresia sa, semnificaţia sa pură, fiinţa sa intimă; iată ceea ce constituie, la drept vorbind, *Ideea*, ceea ce poate fi întotdeauna identic, în pofida deosebirii raporturilor de întindere pe care le prezintă forma.

Deoarece, pe de o parte, orice lucru dat poate fi privit într-un mod pur obiectiv, în afara oricărei reacţii; deoarece, pe de altă parte, voinţa se manifestă în fiecare lucru la un grad oarecare al obiectităţii sale; deoarece, ca urmare, fiecare lucru este expresia unei *Idei*, rezultă că orice lucru

este frumos. - Chiar şi obiectul cel mai neînsemnat poate fi contemplat într-un mod pur obiectiv, independent de voinţă, şi capătă prin aceasta caracterul frumuseţii; este ceea ce dovedesc tablourile de interior ale olandezilor, pe care le-am citat deja din acelaşi punct de vedere (§38). Dar lucrurile sunt mai mult sau mai puţin frumoase în funcţie de gradul în care facilitează şi provoacă, mai mult sau mai puţin, contemplaţia pur obiectivă; ele pot chiar să o determine, oarecum, într-un mod necesar, caz în care calificăm lucrul ca fiind foarte frumos. Acest ultim caracter se prezintă în două împrejurări: atunci când obiectul particular, datorită aranjării foarte clare, perfect precise, adică foarte semnificative a părţilor sale, exprimă cu puritate *Ideea* genului; el reuneşte în el întreaga serie de proprietăţi posibile ale speciei şi ca urmare manifestă *Ideea* acesteia într-un mod perfect; el facilitează, în sfârşit, într-o mare măsură, privitorului trecerea de la lucrul particular la *Idee*, trecere la capătul căreia el ajunge la starea de *contemplaţie pură*; apoi, când această frumuseţe superioară a unui obiect provine din faptul că *Ideea* care ne vorbeşte prin el corespunde unui grad înalt de obiectivitate a voinţei, caz în care *Ideea* devine singura importantă şi instructivă. Iată de ce frumuseţea umană depăşeşte orice altă frumuseţe, iată, de asemenea, de ce reprezentarea esenţei omului este scopul cel mai înalt al artei. Forma umană şi exprimarea ei constituie obiectul principal al artei plastice; la fel, actele omului constituie obiectul principal al poeziei. - Fiecare lucru are totuşi frumuseţea sa proprie; nu mă refer numai la organismele care se prezintă sub forma unităţii individuale, ci şi la fiinţe anorganice lipsite de formă şi chiar la orice obiect artificial. Toate acestea, într-adevăr, exprimă *Idei*, cu toate că sunt ideile care corespund celor mai coborâte grade de obiectivitate a voinţei; acestea sunt, într-un fel, notele cele mai profunde şi mai grave ale concertului naturii. Gravitaţie, rezistenţă, fluiditate, lumină etc., acestea sunt *Ideile* care se exprimă în stânci, în ape. Întreaga calitate a unei grădini frumoase, a unui edificiu frumos se mărgineşte să faciliteze dezvoltarea clară,

complexă şi completă a *Ideilor*, să dea *Ideilor* ocazia de a se manifesta cu puritate; tocmai prin aceasta ele ne atrag şi ne conduc la contemplaţia estetică. Dimpotrivă, edificiile şi ţinuturile neinteresante, copii dezmoşteniţi ai naturii sau avortoni ai artei, nu ating nicidecum acest scop, dacă presupunem că vor să-l atingă; dar cu toate acestea, *Ideile* universale şi fundamentale care determină natura nu pot să lipsească niciodată complet din ele. Obiectele enunţate spun totuşi ceva privitorului care le întreabă: nu există edificii fie şi rău înţelese care să nu poată constitui obiectul contemplaţiei estetice. *Ideile* celor mai generale proprietăţi ale materiei lor pot fi încă recunoscute în ele, deşi forma artistică pe care au primit-o, departe de a facilita contemplaţia estetică, este mai degrabă un obstacol şi o dificultate. Astfel, chiar şi produsele artificiale servesc la exprimarea *Ideii*, totuşi nu *Ideea* de produs artificial se exprimă prin ele, ci *Ideea* materiei căreia i-a fost dată această formă artificială. Limbajul scolasticilor exprimă cu uşurinţă şi doar în câteva cuvinte această distincţie; într-un produs artificial este exprimată *Ideea* acelei *forma substantialis*; şi nu a acelei *forma accidentalis*; căci aceasta din urmă nu conduce nicidecum la o *Idee*, ci pur şi simplu la o noţiune umană din care ea decurge. Este clar că prin „produs artificial” nu înţelegem deloc o operă de artă plastică. De altfel, scolasticii au desemnat prin *forma substantialis* ceea ce eu numesc grad de obiectivare a voinţei într-un lucru. Vom reveni curând, când vom studia arhitectura, asupra exprimării *Ideii* materialelor. - Credincioşi punctului nostru de vedere, nu putem fi de acord cu Platon atunci când el afirmă (*Res publica*, X, pag. 284-285, şi *Parmenides*, pag. 79, editio Bipontini) că o masă şi un scaun exprimă *Ideile* de masă şi de scaun; noi susţinem, dimpotrivă, că masă şi scaun exprimă *Ideile* care se exprimă deja în materia lor brută, privită ca materie. După spusele lui Aristotel (*Metaphysica*, XI, cap. III [p. 1 070 a 1 8]), Platon nu admisese totuşi *Idei* decât pentru fiinţele naturale: Πλάτων έφη, ότι είδη έστίν όπόσα φύσει (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt) [„Platon ne

arată că există atâtea idei câte lucruri naturale.“]. Mai vedem şi că (cap. V), după platonicieni, nu există *Idee* nici de casă, nici de inel. Nu mai puţin adevărat este că, după mărturia lui Alkinoos *Introductio in Platonicam philosophiam* cap. IX), discipolii cei mai apropiaţi ai lui Platou negaseră deja că ar exista idei pentru produsele artificiale. Iată ce spune Alkinoos:

Ὁρίζονται δέ τήν ίδέα παράδιγμα τών κατά φύσιν αίώνιον. Οϋτε γάρ τοϊς πλείστοις τών άπό Πλάτωνος άρέσκει τών τεχνικών έϊναι ιδέας, οϊον άσπίδος ή λύρας, οϋτε μήν τών παρά φύσιν, οϊον πυρετοϊ καί χόλερας, οϋτε τών κατά μέρος, οϊον Σωκράτους καί Πλάτωνος, άλλ’ οϋτε τών εύτελών τινος, οϊον ρύπου καί κάρφους, οϋτε τών πρός τι, οϊον μείζονος καί ύπερέχοντος εϊναι γάρ τάς ίδέας νοήσεις θεού αίωνίους τε καί αύτοτελεϊς. (*Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimus ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit arte foctorum ideas esse, ut clypei at que lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut maioris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.*) [„Însă ei definesc ideea ca un prototip atemporal al lucrurilor naturale. Căci majoritatea adepţilor lui Platon nu recunoaşte că există idei ale produselor artificiale; de exemplu, ideea de scut sau de liră, nici ale lucrurilor care sunt împotriva naturii, precum ideea de febră şi holeră, şi nici ale unor indivizi, ca ideea de Socrate şi Platon, şi nici ale unor lucruri neînsemnate, precum ideea de murdărie şi pai, şi nici ale unor relaţii, ca ideea de a fi mai mare şi a întrece, deoarece ideile sunt gânduri divine eterne şi perfecte în sine.“] - Cu această ocazie, pot să mai indic un punct prin care teoria noastră cu privire la *Idei* se deosebeşte mult de aceea a lui Platon. El spune *(Res pubşica*, X, pag. 28) că obiectul pe care artele frumoase încearcă să-l reproducă, adică modelul picturii şi al poeziei, nu este nicidecum *Ideea*, ci lucrul particular. Întreaga

analiză pe care am făcut-o până aici stabileşte tocmai contrariul; această opinie a lui Platon trebuie să ne tulbure cu atât mai puţin cu cât ea este cauza uneia dintre cele mai mari şi mai cunoscute greşeli ale acestui mare om, şi anume sentinţa de dispreţ şi de izgonire pe care a pronunţat-o împotriva artei şi în special împotriva poeziei; judecata greşită pe care el o face în această privinţă este în directă legătură cu pasajul pe care l-am menţionat.

§42

Să revenim la analizarea impresiei estetice. Ştim: cunoaşterea frumosului presupune întotdeauna un subiect care cunoaşte pur şi o *Idee* cunoscută ca obiect, ambele simultane, ambele inseparabile. Totuşi, plăcerea estetică fiind compusă din două elemente, domină când unul, când altul; plăcerea estetică provine când mai ales din conceperea *Ideii*, când constă mai mult în beatitudinea, în seninătatea sufletului produsă de o cunoaştere eliberată de sub imperiul oricărei voinţe, prin urmare al oricărei individualităţi şi al oricărei suferinţe legate de individualitate; această predominantă a unuia sau a altuia dintre elementele plăcerii estetice depinde, fără nicio îndoială, de faptul că *Ideea* concepută în mod intuitiv se află la un grad mai mare sau mai mic de obiectitate. Astfel, se presupune că, fie în prezenţa realităţii, fie prin intermediul artei, contemplăm în mod estetic frumuseţea naturii, cu fiinţele organice şi vegetale, cu frumoasele opere arhitecturale; în acest caz are câştig de cauză plăcerea de a cunoaşte într-un mod pur, independent de voinţă; căci, în situaţia de faţă, *Ideile* concepute nu sunt decât grade inferioare ale obiectităţii voinţei; prin urmare ele nu constituie deloc reprezentări cu un sens foarte profund, nici cu un conţinut foarte instructiv. Să luăm, dimpotrivă, drept obiect al contemplaţiei sau al reprezentării estetice animale sau oameni; plăcerea va conta atunci mai degrabă în intuiţia obiectivă a acestor *Idei*, care constituie manifestările cele mai clare ale voinţei; într-adevăr, în asemenea obiecte formele sunt cel mai complexe; reprezentările au aici un sens bogat şi profund; esenţa voinţei se manifestă aici în modul cel mai complet, în violenţa sa, în strălucicia sa, în împlinirea dorinţelor sale, în setea sa de distrugere (acest ultim aspect are legătură cu tragedia), în sfârşit până în convertirea sa şi până în

sinuciderea sa; aceasta este mai ales tema picturii creştine, aşa cum obiectul picturii istorice şi cel al dramei constau în *Ideea* unei voinţe pe deplin luminate de cunoaştere. – Acum vom examina diferitele arte; urmărim astfel să completăm şi să elucidăm teoria noastră despre frumos.

§43

Materia, considerată ca atare, nu poate fi reprezentarea unei *Idei*. Materia, aşa cum am văzut în *Cartea* precedentă, este în mod esenţial cauzalitate; existenţa sa nu constă decât în *act*. Or, cauzalitatea este o expresie a principiului raţiunii, în timp ce cunoaşterea *Ideii* exclude în mod esenţial conţinutul acestui principiu. Am mai văzut, în *Cartea a doua*, că materia este *substratum*-ul comun al tuturor manifestărilor particulare ale *Ideilor*; şi că prin urmare ea formează legătura între *Idei* şi fenomenul lor, adică lucrurile particulare. Aceste două principii deci neagă amândouă că materia ar putea prin ea însăşi să reprezinte o *Idee*. Iată de altfel confirmarea a posteriori a acestui fapt: materia, privită ca materie, nu poate fi obiectul niciunei reprezentări intuitive, ci numai al unui concept abstract; într-adevăr, conceperea intuitivă nu are alt obiect decât formele şi calităţile, al căror suport este materia şi care reprezintă toate *Ideile*. Altă dovadă: cauzalitatea, esenţa însăşi a materiei, nu poate fi prin ea înseşi reprezentată într-un mod intuitiv; o asemenea reprezentare nu este posibilă decât pentru o relaţie cauzală determinată. Pe de altă parte, în schimb, din moment ce numai în calitate de fenomen Ideea ia forma principiului raţiunii, acelui *principium individuationis*, orice fenomen al unei *Idei* trebuie să se manifeste prin materie, drept calitate a materiei. - Numai în acest sens materia, aşa cum am spus, formează legătura dintre *Idee* şi *principiul individuaţiei*, care nu este altceva decât forma cunoaşterii individului, adică principiul raţiunii. - De aceea Platon avea dreptate atunci când, alături de *Idee* şi de lucrul particular, fenomenul său, care ambele cuprind lumea întreagă, admitea un al treilea element, deosebit de celelalte două, materia (*Timaios,* pag. 345). Individul. în calitate de fenomen al *Ideii*, este întotdeauna materie. Reciproc, orice

calitate a materiei este întotdeauna fenomen al unei *Idei*; în această calitate, ea este întotdeauna susceptibilă de a fi contemplată într-un mod estetic, adică de a se preta la conceperea *Ideii* pe care o reprezintă. Acest lucru este adevărat chiar şi pentru calităţile cele mai generale ale materiei, calităţi de care ea nu se desparte niciodată şi pentru care *Ideile* constituie gradele inferioare ale obiectivităţii voinţei. Acestea sunt: gravitaţia, coeziunea, fluiditatea, reflexia luminii etc.

Să analizăm acum arhitectura, numai din punct de vedere artistic, făcând abstracţie de destinaţia sa utilitară; căci în această din urmă privinţă ea este în serviciul voinţei, şi nu al cunoaşterii pure, prin urmare ea nu mai este arta în sensul în care o înţelegem noi; nu putem să-i atribuim altă misiune decât aceea de a facilita intuiţia clară a unora dintre acele *Idei* care constituie gradele inferioare de obiectitatc a voinţei; adică gravitaţia, coeziunea, rezistenţa, duritatea. proprietăţile generale ale pietrei, reprezentările cele mai rudimentare şi mai simple ale voinţei, bazele profunde ale naturii; la acestea adaug lumina, care, în multe privinţe, contrastează cu calităţile enunţate mai sus. Chiar şi la acest grad scăzut de obiectitatc a voinţei, vedem deja manifestându-se existenţa sa în conflicte; căci, la drept vorbind, numai lupta dintre gravitaţie şi rezistenţă constituie interesul estetic al arhitecturii frumoase; sarcina acesteia este aceea de a face să se vadă această luptă într-un mod complex şi perfect clar. Şi iată cum se achită ea de această sarcină: ea împiedică aceste forţe indestructibile să-şi urmeze calea lor directă şi să acţioneze în mod liber; ea le schimbă direcţia pentru a le împiedica să acţioneze; ea prelungeşte astfel lupta şi face vizibil sub mii de aspecte efortul neobosit al celor două forţe. Supusă impulsului său natural, întreaga masă a edificiului nu ar fi decât o îngrămădire informă care ar încerca din toate puterile să se prindă de sol; căci ea este apăsată către pământ de gravitaţie, care reprezintă aici voinţa, în timp ce rezistenta, care corespunde obiectităţii voinţei, se opune acestui efort. Dar arhitectura împiedică acest impuls şi ca acest efort să

se manifeste în toată libertatea; ea nu le permite decât o dezvoltare indirectă şi derivată. Astfel, de exemplu, antablamentul nu poate apăsa pe sol decât prin intermediul coloanelor; bolta trebuie să se susţină ea însăşi, şi tot numai prin intermediul stâlpilor ea îşi poate satisface tendinţa spre pământ etc. De aceea, graţie acestor deturnări forţate, graţie acestor obstacole, forţele imanente pietrelor brute se manifestă în modul cel mai clar şi mai complex; şi în aceasta constă tot ce putem cere arhitecturii sub raport estetic. Iată de ce frumuseţea unui edificiu constă în aspectul potrivit care este observat în fiecare dintre părţile lui şi care bucură ochii; nu vreau nicidecum să spun potrivirea acestei părţi cu scopul exterior şi voit al omului din acest punct de vedere (opera aparţine aihitecturii practice), ci înţeleg prin aceasta proporţia pe care fiecare parte trebuie să o aibă pentru a asigura menţinerea edificiului: or, locul, mărimea şi forma fiecăreia dintre ele contribuie împreună la aceasta într-un mod atât de necesar încât ar fi suficient ca una dintre aceste părţi să fie îndepărtată indiferent de locul în care se află pentru ca întreaga construcţie să se prăbuşească. Trebuie ca fiecare parte să suporte o greutate proporţionată exact cu rezistenţa sa şi ca ea să nu fie susţinută nici mai mult, nici mai puţin decât este necesar; aceasta este condiţia necesară pentru a da frâu liber acestei reacţii şi acestui conflict între rezistenţă şi gravitaţie, conflict care constituie viaţa şi fenomenul voinţei în piatră; astfel vor ajunge la cea mai completă reprezentare a lor, astfel se vor manifesta în mod clar aceste grade inferioare ale obiectivităţii voinţei. De asemenea, forma fiecărei părţi trebuie să fie fixată nu prin capriciu, ci ţinând seama de scopul ei şi de raportul pe care îl are cu întregul. Cea mai simplă formă de susţinere este coloana; ea nu este determinată de nicio altă condiţie decât scopul său; coloana torsată este o lipsă de gust; stâlpul cu patru muchii este mai puţin simplu, în realitate, decât coloana rotundă, deşi din întâmplare el este mai uşor de construit. Formele frizei, antablamentului, arcului şi cupolei sunt şi ele determinate în întregime de scopul lor

imediat; ele se explică prin ele însele. În ceea ce priveşte ornamentele capitelurilor şi celelalte ornamente, ele aparţin sculpturii, şi nu arhitecturii; aceasta se mărgineşte să le admită în calitate de decoraţiune accesorie şi ar putea de altfel să se lipsească de ele.

După cele spuse până acum, este de primă necesitate, pentru a înţelege o operă arhitecturală şi pentru a ne bucura de ea, să avem o conştiinţă imediată şi intuitivă a materiei sale sub raportul densităţii, al rezistenţei şi al coeziunii; plăcerea pe care o resimţim când contemplăm o asemenea operă ar fi brusc şi în mare măsură redusă dacă am descoperi că ea este construită din piatră ponce; ea s-ar reduce atunci pentru noi doar la o aparenţă de edificiu. Nu vom fi mai puţin dezamăgiţi aflând că ea este construită din lemn simplu, în timp ce o presupuneam a fi din piatră; acum raportul între rezistenţă şi gravitaţie, raport din care decurg importanţa şi necesitatea tuturor părţilor, este deplasat, prin faptul că forţele naturale se manifestă într-o manieră mult mai puţin intensă într-un edificiu de lemn. De aceea, la drept vorbind, lemnul nu poate servi la nicio operă de frumoasă arhitectură, deşi se pretează la toate formele; acest fapt nu poate fi explicat decât prin teoria mea. Să presupunem, în sfârşit, că ni se spune că acest edificiu a cărui vedere ne provoacă plăcere nu este nicidecum din piatră, din materiale cu o greutate şi o consistenţă cu totul diferite, deşi cu ochiul liber este imposibil să fie distinse de cele ale pietrei; imediat întregul edificiu îşi va pierde tot farmecul; va fi ca un poem scris într-o limbă pe care nu o cunoaştem. Toate acestea ne arată că efectul arhitecturii nu depinde nicidecum numai de matematică, ci şi de dinamică; ceea ce ne vorbeşte despre ea nu este nicidecum o pură formă, o pură simetrie, ci formele elementare ale naturii, *Ideile* primordiale, gradele inferioare ale obiectităţii voinţei. - Regularitatea unei construcţii şi a părţilor sale când este produsă de contribuţia directă a fiecărei părţi la menţinerea ansamblului, când ea serveşte la facilitarea percepţiei şi înţelegerii ansamblului, când, în sfârşit, figurile regulate

contribuie la frumuseţe, scoţând în evidenţă regularitatea spaţiului privit ca spaţiu. Dar aceasta nu are decât o valoare şi o necesitate secundare; aceasta nu este nicidecum lucrul principal; căci simetria nu este la rigoare o condiţie indispensabilă, având în vedere că şi ruinele chiar conservă frumuseţea.

Să mai semnalăm şi raportul cu totul special pe care operele de arhitectură îl au cu lumina; ele devin şi mai frumoase în plin soare, când ele se conturează sub azurul cerului; în lumina lunii ele produc de asemenea un efect, dar cu totul altul. De aceea, la construirea unei opere de frumoasă arhitectură, se acordă întotdeauna o atenţie deosebită efectelor de lumină şi de orientare. Toate acestea ţin fără îndoială în mare parte de faptul că o lumină limpede şi pătrunzătoare face să apară într-un mod perfect just toate părţile şi raporturile lor; dar eu mai cred că arhitectura, în afară de faptul că este destinată să evidenţieze gravitaţia şi rezistenţa, are şi scopul de a ne dezvălui esenţa luminii, esenţă complet diferită de aceea a gravitaţiei şi a rezistenţei. Într-adevăr, prinsă, oprită şi reflectată de aceste mase puternice şi opace, cu unghiuri accentuate şi cu forme complexe, lumina îşi arată în modul cel mai net şi mai limpede natura şi proprietăţile sale; această privelişte îl copleşeşte de plăcere pe privitor; căci lumina este lucrul cel mai încântător din câte există, deoarece ea este condiţia, corelativul obiectiv al celei mai perfecte cunoaşteri intuitive.

Astfel, *Ideile*, a căror clară intuiţie ne este oferită de arhitectură, nu sunt decât gradele inferioare ale obiectivităţii voinţei, ca urmare, semnificaţia obiectivă a ceea ce ne relevează arhitectura este relativ slabă; rezultă că, la vederea unui edificiu frumos, luminat cu abilitate, plăcerea estetică provine mai puţin din conceperea *Ideii* decât din conştientizarea corelativului subiectiv pe care ni-l aduce în minte această concepere; ea constă mai ales în faptul că, la vederea edificiului, privitorul se eliberează de cunoaşterea individuală, supusă voinţei şi principiului raţiunii, şi se înalţă până la cunoaşterea specifică

subiectului care cunoaşte pur, nesupus voinţei; plăcerea constă, pe scurt, în contemplaţia însăşi, eliberată de toate constrângerile voinţei şi ale individualităţii. - Acesta este aspectul care face să existe un contrast între arhitectură şi dramă care, în artele frumoase, se află la polul opus; drama ne revelează *Ideile* cele mai bogate în semnificaţii; de aceea, în plăcerea estetică pe care ne-o procură drama, latura obiectivă este cu totul dominantă.

Între arhitectură, pe de o parte, şi artele plastice şi poezie, pe de alta, este următoarea diferenţă: arhitectura nu dă nicidecum o copie, ci lucrul însuşi; ea nu reproduce deloc, precum fac celelalte arte, o *Idee*, graţie căreia viziunea artistului este transmisă privitorului; în arhitectură, artistul nu face decât să pună obiectul la îndemâna privitorului, îi facilitează conceperea *Ideii*, determinând obiectul individual şi real să-şi exprime esenţa într-un mod clar şi complet.

Operele arhitecturii, spre deosebire de cele ale altor arte, nu au decât foarte rar o destinaţie pur estetică; ele sunt supuse altor condiţii cu totul străine artei, cu totul utilitare; de aceea, marele merit al artistului constă în a urmări şi atinge scopul estetic în timp ce ţine seama de alte necesităţi; pentru a ajunge la această conciliere, el trebuie să caute să pună de acord prin diferite mijloace scopurile estetice cu scopurile utilitare; el trebuie să dea dovadă de perspicacitate în determinarea genului de frumuseţe estetică ce se pretează, ce se potriveşte construcţiei unui templu, a unui palat, a unui arsenal. Pe măsură ce rigorile climei face să crească numărul cerinţelor şi necesităţilor practicii, pe măsură ce aceasta le face mai restrictive şi mai imperioase, căutarea frumosului în arhitectură se limitează la un câmp mai restrâns. În climele temperate ale Indiei, Egiptului, Greciei şi Romei, unde cerinţele practicii erau mult mai mici şi mult mai puţin stricte, arhitectura îşi putea urmări în voie scopurile sale estetice; sub cerul Nordului ea nu-şi mai putea îndeplini în deplină libertate destinul; obligată să facă împrejmuiri, acoperişuri ascuţite şi turnuri, constrânsă să-şi supună dezvoltarea sa artistică unor limite

foarte înguste, ea a trebuit, pentru a compensa, să facă împrumuturi mult mai considerabile din ornamentele sculpturii; este tocmai ceea ce observăm în arhitectura gotică.

Toate aceste necesităţi ale practicii sunt, pentru arhitectură, tot atâtea obstacole; totuşi ele îi oferă, pe de altă parte, un puternic punct de sprijin; căci, având în vedere dimensiunile şi preţul acestor lucrări ale sale, având în vedere sfera restrânsă a acţiunii sale estetice, ea nu ar putea subzista numai ca arta, dacă, în calitatea sa de profesie indispensabilă, ea nu ar obţine în acelaşi timp un loc sigur şi onorabil printre meserii. Mai există o artă care, tocmai din lipsa acestei condiţii, nu poate lua loc alături de arhitectură, deşi din punct de vedere estetic ea este, la drept vorbind, pandantul său: mă refer la hidraulica artistică. Ambele, într-adevăr, reprezintă *Ideea* gravitaţiei; arhitectura o reprezintă împreună cu *Ideea* de rezistenţă; hidraulica, dimpotrivă, ne-o arată asociată cu fluiditatea, care are drept caracteristică lipsa formelor, mobilitatea perfectă, transparentă. O cascadă care se prăvăleşte peste stânci cu spumă şi cu sunete înfundate, o cataractă care se pulverizează fără zgomot, o fântână care îşi aruncă în aer coloanele de apă, un lac nemişcat şi limpede ca o oglindă, toate acestea exprimă *Ideile* materiei fluide şi grele, aşa cum operele arhitecturii reprezintă pe acelea ale materiei care opune rezistenţă. Hidraulica practică nu poate servi drept pretext pentru hidnaulica artistică; scopurile lor sunt, în general, incapabil să se împace, în afară de câteva cazuri excepţionale, cum ar fi, de exemplu, *cascata di Trevi* din Roma.[60]

[60] La acest paragraf se referă capitolul XXXV al *Suplimentelor*. (n.a.)

§44

Am văzut ce pot face arhitectura şi hidraulica pentru gradele inferioare ale obiectităţii voinţei; pentru gradele superioare, care corespund naturii vegetale, arta grădinilor îndeplineşte într-o oarecare măsură acelaşi rol. Pentru ca un peisaj să fie frumos, trebuie înainte de toate ca el să cuprindă o mare bogăţie de produse ale naturii; trebuie mai apoi ca fiecare dintre ele să se distingă în mod net, să se detaşeze clar, dar respectând în acelaşi timp unitatea şi varietatea ansamblului. Tocmai aceste două cantităţi încearcă să le scoată în relief arta grădinilor; totuşi ea este departe de a fi stăpână pe materia sa aşa cum arhitectura o stăpâneşte pe a sa, şi aceasta îi cam împiedică acţiunea. Genul de frumuseţe pe care ea are misiunea să o arate aparţine aproape exclusiv naturii; arta propriu-zisă nu are aproape nimic de a face aici. În schimb, ea este total nepotrivită să corecteze greşelile naturii şi, atunci când aceasta se opune acţiunilor sale în loc să le sprijine, ea este aproape redusă la neputinţă.

Lumea plantelor poate provoca întotdeauna contemplaţia estetică fără mijlocirea artei; totuşi, în calitate de obiect al artei, această lume aparţine în principal picturii de peisaj. Odată cu lumea vegetală, întreaga natură inconştientă este cuprinsă în domeniul acestei picturi. - În scenele de interior, în tablourile care reprezintă numai edificii, străzi, interioare de biserici etc. latura subiectivă a plăcerii estetice este aceea care domină; cu alte cuvinte, bucuria pe care o resimţim la vederea lor nu provine direct şi în principal din conceperea *Ideii* reprezentate; ea se bazează mai curând pe corelativul subiectiv al acestei conceperi, adică starea de cunoaştere pură şi independenţa faţă de voinţă; căci, din moment ce noi împrumutăm ochii pictorului, ne bucurăm în acelaşi timp, prin simpatie, printr-o influenţă indirectă, de calmul profund şi de completa

dispariţie a voinţei care i-au fost necesare lui pentru a-şi cufunda atât de total fiinţa sa care cunoaşte în obiectele neînsufleţite, pentru a le înţelege cu o dragoste atât de perfectă, adică într-un mod atât de obiectiv. - Efectul picturii de peisaj propriu-zise este şi el aproape de acelaşi gen; totuşi, cum *Ideile* pe care ea le reprezintă se află la grade superioare ale obiectităţii voinţei, cum ele sunt ca urmare relativ mai importante şi mai semnificative, latura obiectivă a plăcerii estetice se afirmă aici mai mult şi ajunge să egaleze latura subiectivă. Cunoaşterea pură, considerată ca atare, nu mai este ea singură elementul principal; la fel de puternică, la fel de eficace este *Ideea* în calitate de cunoscută, adică lumea privită ca reprezentare şi luată la un grad înalt al obiectivării voinţei.

Totuşi, pictura şi sculptura de animale corespund unor grade mult mai înalte; din domeniul acesteia din urmă ne-au rămas mai multe mostre antice şi importante, precum cai la Veneţia, la Monte-Cavallo, pe basoreliefurile lordului Elgin, sau, de asemenea, la Florenţa, unde sunt din bronz şi din marmură; tot la Florenţa pot fi văzuţi mistreţul antic, lupii care urlă; la arsenalul din Veneţia se pot vedea lei; o întreagă sală de la Vatican este plină de animale antice, şi aş mai putea cita şi alte exemple. În aceste reprezentări, latura obiectivă a plăcerii estetice este net superioară, în detrimentul laturii subiective. Fără îndoială că liniştea interioară a subiectului, care percepe ideile şi care îşi înlătură propria voinţă, subzistă aici, ca în orice contemplaţie estetică, dar ea nu acţionează deloc senzorial asupra noastră; căci ceea ce ne preocupă pe noi este priveliştea voinţei în acţiunea şi în violenţa ei. Asemenea opere de artă ne arată actul de voinţă constitutiv al fiinţei noastre în indivizi în care manifestarea sa nu este, ca la noi, dominată şi temperată de reflecţie; dimpotrivă, această manifestare se accentuează în trăsături mult mai intense, cu o evidenţă care atinge grotescul şi monstruosul; ea se arată clar, în mod simplu, deschis, liber; şi tocmai pe acest fapt se bazează interesul nostru pentru animale. Caracteristicile specifice apăreau deja în reprezentarea

plantelor, dar ele nu se arătau decât în forme; în cazul de faţă ele capătă o mult mai mare importanţă, nu se exprimă numai prin forme, ci şi prin acte, prin atitudine, prin gesturi, fără însă a înceta din această cauză să fie caracteristici specifice. Cunoaşterea *Ideilor*, la grade superioare, ne vine, prin pictură, de la un intermediar străin; dar o putem primi şi direct, dacă contemplăm plantele într-un mod pur intuitiv, dacă observăm animalele; acestea din urmă trebuie studiate în starea lor naturală de libertate şi de sănătate. Contemplaţia obiectivă a formelor lor complexe şi minunate, a actelor şi a posturilor lor este o lecţie plină de învăţăminte, luată din marea carte a naturii; este o descifrare a adevăratei *signatura rerum*[61]; vedem aici gradele şi modalităţile fără număr ale manifestării voinţei; această voinţă, una şi identică în toate fiinţele, nu tinde peste tot decât către un singur scop care este acela de a se obiectiva în viaţă şi în existenţă, sub forme infinit de variate şi de diferite, rezultând din adaptarea sa la circumstanţele exterioare; acestea sunt la fel ca variaţiunile numeroase ale aceleiaşi teme muzicale. Dacă ar trebui să dau celui care contemplă o explicaţie concisă şi sugestivă a esenţei intime a tuturor acestor fiinţe, nu aş putea-o face mai bine decât alegând o formulare sanscrită care revine foarte adesea în cărţile sfinte ale hinduşilor şi care se numeşte *Malsavakya*, marele cuvânt: *Tal twam asi,* adică: „Tu eşti aceasta”.

[61] Jacob Böhme, în cartea sa *De signatura rerum*, cap. I, 15, 16. 17, se exprimă astfel: „Şi nu există niciun lucru în natură care să nu exprime şi în exterior forma sa interioară. - Fiecare lucru are o gură pentru a i se povesti lui însuşi. - Şi în aceasta constă limbajul naturii prin care fiecare lucru îşi exprimă esenţa, se povesteşte şi se revelează el însuşi. - Căci fiecare lucru seamănă cu mama sa care i-a dat esenţa şi voinţa drept caracteristică.“

§45

Cea mai importantă misiune a picturii istorice şi a sculpturii este aceea de a reprezenta într-un mod imediat şi intuitiv *Ideile* în care voinţa atinge gradul cel mai înalt al obiectivării sale. Latura obiectivă a plăcerii estetice este aici cu totul dominantă; latura subiectivă trece în umbră, de asemenea, să remarcăm că în gradul imediat inferior acestuia, adică în pictură de animale, expresia trăsăturii specifice încă se confundă complet cu aceea a frumuseţii; leul, lupul, calul, oaia, taurul care exprimă cel mai bine specia sunt întotdeauna şi cei mai frumoşi. Explicaţia constă în faptul că animalele au caracteristici specifice, însă nu au deloc caracteristici individuale. Dimpotrivă, când este reprezentat omul, trebuie să se facă distincţie între caracteristicile specifice şi cele individuale; exprimarea caracteristicilor specifice capătă atunci numele de frumuseţe (în sensul strict obiectiv); exprimarea caracteristicilor individuale se numeşte pur şi simplu caracter sau expresie. De aici apare de altfel o nouă dificultate, aceea de a reprezenta aceste două feluri de caracteristici cu o egală perfecţiune în acelaşi individ.

Frumuseţea umană este o exprimare obiectivă care figurează obiectivitatea cea mai perfectă a voinţei în cel mai înalt grad în care ea poate fi cunoscută; înţeleg prin aceasta *Ideea* de om, exprimată în mod complet sub o formă intuitivă. Dar aici, pe măsură ce elementul obiectiv al frumuseţii se desprinde, elementul subiectiv îi este şi mai legat, între cele două există o perfectă concomitenţă; într-adevăr, nu există niciun alt obiect care să ne înalţe mai repede la contemplaţia pur estetică decât frumuseţea feţei şi a formei umane; la vederea lor, ne este de ajuns o clipă pentru a fi cuprinşi de o voluptate inefabilă, pentru a ne ridica deasupra noastră înşine şi deasupra a tot ce ne face să suferim; prin urmare, acest extaz este posibil numai

datorită faptului că reprezentarea cea mai netă şi cea mai pură a voinţei pe care o putem avea este în acelaşi timp şi calea cea mai uşoară şi mai scurtă care ne poate duce la starea de pură cunoaştere; or, odată ajunşi aici, şi atâta timp cât plăcerea estetică durează pentru noi, suntem eliberaţi de sub imperiul personalităţii noastre, al voinţei noastre şi al tuturor necazurilor pe care acestea le atrag după ele; aceasta îl face pe Goethe să spună: „Cel care contemplă frumuseţea umană, suflul răului nu poate să-i facă nimic; el se simte împăcat cu sine însuşi şi cu lumea.“ [*Afinităţi elective*, 1, 6] - Dacă natura realizează o formă umană frumoasă, iată cum am explica-o noi: bazându-se pe toate circumstanţele favorabile şi pe propria sa putere, voinţa, când se obiectivează la acest grad superior într-un individ, învinge complet toate rezistenţele şi toate obstacolele care îi opun manifestările voinţei la grade inferioare, aşa cum sunt forţele naturii; acestea sunt duşmanii cu care voinţa trebuie să lupte şi să-i smulgă materia care este miza comună a tuturor. În plus, fenomenele voinţei, în gradele voinţei, în gradele lor superioare, îmbracă întotdeauna forme extrem de complexe; copacul însuşi nu este decât un agregat sistematic de fibre fără număr care se repetă şi care sporesc; situaţia se complică pe măsură ce urcăm pe scara fiinţelor; corpul omenesc este un sistem compus în mod prodigios din părţi cu totul deosebite; fiecare dintre aceste părţi este subordonată întregului, dar nu-şi păstrează mai puţin viaţa sa particulară, *vita propria*; trebuie ca toate aceste părţi să fie exact subordonate întregului şi coordonate între ele într-un raport convenabil; trebuie ca ele să contribuie într-un mod armonios la exprimarea întregului; trebuie ca nimic să nu fie nici hipertrofiat, nici atrofiat. Acestea sunt condiţiile a căror cooperare excepţională produce frumuseţea, adică expresia perfectă a caracteristicilor specifice.

Aşa operează natura. Cum procedează arta? - Unii cred că imită natura. Dar cum va putea artistul să recunoască în natură capodopera, modelul pe care să-l imite, cum va

distinge din mulţimea de fiinţe imperfecte, dacă nu are o concepţie despre frumuseţe anterioară experienţei? De altfel, a produs natura vreodată un om perfect frumos în toate părţile sale? - După o altă părere, artistul ar trebui să pornească în căutarea frumuseţilor izolate şi răspândite într-un mare număr de indivizi, apoi, cu asemenea materiale, să compună un întreg frumos; este o părere absurdă lipsită de sens. Căci, încă o dată, se pune aceeaşi întrebare: cum poate el recunoaşte că unele forme sunt chiar formele frumoase, iar altele nu sunt? - De altfel ştim foarte bine până unde au ajuns, în ce priveşte frumuseţea, vechii pictori germani cu imitaţia naturii. Este suficient să studiem nudurile pe care le-au pictat. - Nu, nu putem pur a posteriori, numai prin experienţă, să dobândim nicio cunoştinţă despre frumuseţe; aceasta ne vine întotdeauna, cel puţin în parte, a priori, deşi ea este de un cu totul alt gen decât expresiile principiului raţiunii care ne sunt cunoscute tot a priori. Acestea din urmă privesc forma generală a fenomenului privit ca fenomen, întrucât această formă constituie condiţia generală a posibilităţii cunoaşterii; ele privesc acel „cum“, întrebare generală şi universală care vizează fenomenul; tocmai acesta este genul de cunoaştere de la care pornesc matematici le şi ştiinţele naturii pure; dimpotrivă, celălalt gen de cunoaştere a priori care face posibilă realizarea frumosului priveşte nu forma, ci conţinutul fenomenelor; nu acel cum, ci natura însăşi a reprezentării. Ştim cu toţii să recunoaştem frumuseţea umană atunci când o vedem; dar adevăratul artist ştie să o recunoască atât de clar încât o arată aşa cum nu a văzut-o niciodată; creaţia sa depăşeşte natura; aşa ceva nu este posibil decât pentru că suntem noi înşine acea voinţă pe care trebuie să o analizăm şi să-i creăm obiectivarea adecvată, în gradele sale superioare. Aceasta este destul pentru a da un real presentiment a ceea ce natura, identică cu voinţa constitutivă a propriei noastre esenţe, încearcă să realizeze; acestui presentiment, geniul, demn de acest nume, îi adaugă o incomparabilă profunzime de reflecţie; imediat ce a întrevăzut *Ideea* îi lucrurile particulare, el îşi

înţelege natura, ca şi cum nu i-ar trebui decât două vorbe; el exprimă imediat într-o manieră definitivă ceea ce ea a îngăimat doar; această frumuseţe a formei pe care după mii de încercări natura nu reuşea să o atingă el o fixează în marmură; el o aşează în faţa naturii, căreia pare a-i spune: „priveşte, iată ce voiai tu să exprimi.“ - „Da, aceasta este“, răspunde o voce care se face auzită în conştiinţa privitorului. - Numai astfel geniul grec a putut să găsească arhetipul formei umane şi să-l impună drept canon şcolii sale de sculptură; numai graţie unui asemenea presentiment fiecare dintre noi este capabil să recunoască frumosul acolo unde, deşi în mod incomplet, l-a realizat efectiv. Acest presentiment constituie idealul; este *Ideea*, *Ideea* care, pe jumătate cel puţin, se degajă a priori şi care, în această calitate, se alătură datelor a posteriori ale naturii şi le completează; numai îndeplinind această condiţie ea trece în domeniul artei. Dacă artistul şi privitorul sunt capabili a priori unul să presimtă, iar celălalt să recunoască frumosul, aceasta se datorează faptului că şi unul, şi celălalt sunt identici în privinţa substanţei naturii, a voinţei care se obiectivează. Într-adevăr, aşa cum spunea Empedocle, identicul nu ar putea fi recunoscut decât de identic; natura nu poate fi înţeleasă decât de natură; numai natura poate sonda profunzimea naturii; dar numai spiritul este capabil să simtă spiritul.[62]

Este aşadar absurd să ne imaginăm, deşi Xenofon atribuie această opinie lui Socrate (Stobaios, *Florilegium*, vol. II, [editio Gaisford] pag. 384), că grecii au descoperit în mod empiric idealul frumuseţii umane şi că l-au fixat printr-o sinteză a frumuseţilor de detaliu pe care le observase,

[62] Această ultimă propoziţie este o traducere a spuselor lui Helvetius: „Numai spiritul poate simţi spiritul”; în prima ediţie nu am crezut de cuviinţă să fac această remarcă. Dar, de atunci, influenţa copleşitoare a ştiinţei false a lui Hegel a redus atât de mult, a degradat atât de mult inteligenţa contemporanilor noştri, încât mulţi dintre ei ar putea crede că şi eu mă refer aici la antiteza „spirit şi natură”; iată ce m-a obligat să-mi iau în mod foarte serios măsuri de siguranţă împotriva celor care mi-ar imputa asemenea filosofeme.

alegând de ici un genunchi, de colo un braţ etc. De altfel, acestei erori îi corespunde o eroare cu totul analogă; ne închipuim, de exemplu, că, pentru a reprezenta în dramele sale caractere infinit de variate, atât de adevărate, atât de vii şi atât de profund înţelese, lui Shakespeare i-a fost suficient să le observe în propria sa experienţă despre lume. Imposibilitatea, absurditatea unei asemenea presupuneri nu are nevoie de nici măcar să fie respinsă; este evident că geniul, care, în arta plastică, nu poate crea opere frumoase decât dacă are un presentiment anticipat al frumosului, nu poate crea nici în poezie fără a avea un presentiment asemănător în privinţa caracterelor; totuşi, poezia şi arta plastică au nevoie de experienţă, dar numai în calitate de *schemă*; căci prin mijlocirea experienţei artistul scoate în mod desăvârşit la lumină ceea ce nu era a priori decât vag în mintea lui şi pe ea se bazează posibilitatea unei reprezentări trecute prin filtrul reflecţiei.

Mai sus, am definit frumuseţea umană ca fiind obiectivarea cea mai perfectă a voinţei, la gradele cele mai înalte la care poate fi ea cunoscută până acum. Ea se exprimă prin mijlocirea formei, or, forma se bazează exclusiv pe spaţiu; ea nu are deloc raporturi necesare cu timpul, aşa cum are, de exemplu, mişcarea. Putem aşadar să spunem: obiectivarea adecvată a voinţei prin mijlocirea unui fenomen pur spaţial constituie frumuseţea, în sensul obiectiv al cuvântului. Planta nu este nimic altceva decât un fenomen de acest gen, adică un fenomen al voinţei, situat numai în spaţiu; căci, dacă fac abstracţie de creşterea sa, în exprimarea fiinţei sale nu intră nicio mişcare, şi ca urmare niciun raport cu timpul; este suficientă numai forma sa pentru a exprima şi, pentru a manifesta întreaga sa esenţă. Dar, pentru a ajunge la exprimarea completă a voinţei care se manifestă la animal şi la om, trebuie descrisă în plus o serie de acţiuni în care fenomenul voinţei se află în relaţie imediată cu timpul. Această problemă a fost deja tratată în Cartea precedentă; ea este legată de studiul de faţă în modul care urmează. Fenomenul pur spaţial al voinţei poate, la un grad

determinat, să obiectiveze voinţa într-un mod perfect sau imperfect; tocmai aceasta constituie frumuseţea sau urâţenia: la fel, obiectivarea voinţei în timp, adică acţiunea, şi mai ales acţiunea imediată, precum mişcarea, se poate comporta în două moduri faţă de voinţă: sau corespunde într-o manieră pură şi perfectă voinţei care se obiectivează în ea, fără ca nimic străin să intervină, nimic superfluu, nimic imperfect, este pur şi simplu expresia exactă a unui act de voinţă determinat, îndeplinit într-un anumit moment; - sau se poate produce rezultatul contrar. În primul caz, această mişcare se face cu graţie; în al doilea caz, ea este lipsită de graţie. Frumuseţea este reprezentarea exactă a voinţei în general prin mijlocirea unui fenomen pur spaţial; graţia este reprezentarea exactă a voinţei prin intermediul unui fenomen situat în timp. adică exprimarea corectă şi gândită a unui act de voinţă prin mijlocirea mişcării şi a posturii în care el se obiectivează. Într-adevăr, mişcarea şi postura presupun deja corpul; de aceea, vorbele lui Winckelmann sunt pline de dreptate şi de importanţă atunci când el spune: „Graţia constă într-un raport particular al persoanei care acţionează cu acţiunea“. (*Opere*, vol. I, pag. 258). De aici rezultă în mod firesc că putem atribui plantelor frumuseţea, dar nicidecum graţia, decât doar în sens figurat; animalele şi oamenii le pot avea pe amândouă, şi frumuşele, şi graţie. După cele spuse de noi, graţia constă în faptul că fiecare mişcare sau atitudine se produce în modul cel mai uşor, cel mai măsurat, cel mai simplu şi devine tocmai prin această expresie perfect exactă a intenţiei care a dictat-o, adică a actului de voinţă; nu trebuie să existe nimic superfluu; superfluul se trădează prin gesturi dezordonate şi nesemnificative, prin posturi afectate; şi nici nimic incomplet nu trebuie să existe, căci altfel există pericolul să se cadă în rigiditate. Graţia presupune o proporţie riguroasă a tuturor membrelor, cu corp regulat şi armonios clădit; aceasta este condiţia ei, deoarece numai cu acest preţ se poate obţine dezinvoltura perfectă, armonia vizibilă a tuturor mişcărilor şi a tuturor posturilor; rezultă că graţia nu poate exista fără un anumit

grad de frumuseţe corporală. Luaţi împreună frumuseţea şi graţia perfecte şi veţi avea manifestarea cea mai clară a voinţei la gradul superior al obiectivării sale.

Unul dintre semnele distinctive ale umanităţii, spuneam eu mai sus, este că la ea caracteristica specifică se deosebeşte, de caracteristica individuală, astfel încât putem spune într-o oarecare măsură, aşa cum am facut-o în *Cartea* precedentă, că fiecare individ reprezintă o *Idee* cu totul particulară. Ca urmare, artele care îşi propun să reprezinte *Ideea* de umanitate trebuie să evidenţieze nu numai frumuseţea, considerată drept trăsătură a speciei, ci şi caracteristica individuală, care este denumită de preferinţă „caracter” pur şi simplu; dar chiar şi de acest caracter nu trebuie să ţinem seama decât în măsura în care el nu este deloc ceva accidental, ceva exclusiv propriu individului, potrivit în singularitatea sa, ci de măsura în care el este o faţetă a *Ideii* de umanitate evidenţiată într-un mod cu totul deosebit în individul în discuţie; or, pentru a dezvălui această faţetă a *Ideii*, descrierea acestui caracter devine necesară. Astfel, deşi individual, caracterul trebuie să fie şi ideal, adică, atât în concepţie, cât şi în execuţie, trebuie scos în evidenţă sensul pe care el îl prezintă din punctul de vedere al ideii generale de umanitate; căci şi el în felul său contribuie la obiectivarea acestei *Idei*; în afara acestei condiţii, reprezentarea nu mai este decât portretul, reproducerea particularului ca particular, cu tot ce conţine el ca accidental. Totuşi portretul, şi el, după opinia lui Winckelmann, trebuie să idealizeze individul.

Acest caracter idealizat nu este altceva decât scoaterea în relief a unei faţete particulare a *Ideii* de umanitate; el se traduce în mod vizibil când prin fizionomia obişnuită, prin atitudinile familiare, când prin stări sufleteşti şi prin pasiuni efemere, prin modificări ale cunoaşterii şi ale actului de voinţă, prin înfăţişare şi prin gest. Având în vedere că, pe de o parte, individul aparţine întotdeauna umanităţii; având în vedere că, pe de altă parte, umanitatea se exprimă întotdeauna în individ, cu întreaga bogăţie de semnificaţie ideală pe care acesta din urmă o

poate conţine, este la fel de imposibil ca frumuseţea să înlăture caracterul sau caracterul să înlăture frumuseţea; să presupunem că, într-adevăr, caracteristica individuală suprimă caracteristica specifică, sau reciproc; nu ne mai rămâne, în primul caz, decât o caricatură, iar în a! doilea decât o fîgură insignifiantă. Ca urmare, artistul, atunci când vizează frumuseţea care este obiectul principal al sculpturii, trebuie totuşi întotdeauna şi într-o anumită măsură să modifice frumuseţea însăşi (altfel spus caracteristica specifică) cu ajutorul caracteristicii individuale; el trebuie întotdeauna să exprime *Ideea* de umanitate într-o manieră precisă şi individuală; el trebuie să scoată în evidenţă o latură particulară a acesteia; căci individul uman are într-o anumită măsură onoarea de a reprezenta o *Idee* particulară, iar o caracteristică esenţială a *Ideii* de umanitate este aceea de a se exprima în indivizi care au o semnificaţie proprie. De aceea vedem că în operele anticilor concepţia lor totuşi atât de clară despre frumuseţe manifest nicidecum exprimată într-un mod unic, ci dimpotrivă sub un mare număr de forme prezentând caracteristici diferite; această concepţie era, ca să spunem aşa, prezentată fără încetare printr-o nouă latură; pe scurt, ea se manifesta când sub figura lui Apollo, când a lui Bachus, când a lui Hercule, când a lui Antinou; aş spune chiar că precizarea caracteristicii individuale poate restrânge frumuseţea şi că poate ajunge chiar să producă urâţenia, ca în Silen beat, în Faun şi aşa mai departe... În sfârşit, în cazul în care caracteristica individuală merge până la a o suprima efectiv pe aceea a speciei, adică dacă se exagerează până la a se produce o operă monstruoasă, se cade în caricatură. – Dar, şi mai mult decât frumuseţea, graţia trebuie apărată de impietăţile caracteristicii individuale; oricare ar fi postura, oricare ar fi mişcarea pe care o cere exprimarea acestei caracteristici, această postură şi această mişcare nu trebuie mai puţin realizate în modul cel mai dezinvolt, cel mai potrivit cu persoana şi cu intenţia. Această regulă se impune nu numai pictorului şi sculptorului, ci şi oricărui bun actor; dacă nu este

respectată, vom obţine din nou doar o caricatură, adică o postură forţată şi o dislocare.

În sculptură, frumuseţea şi graţia rămân obiectul principal. Caracterul personal al spiritului, aşa cum se traduce el în stările sufleteşti, în pasiuni, în acţiunile şi reacţiunile-mutuale ale cunoaşterii şi ale voinţei, toate lucrurile pe care numai faţa şi gestul sunt capabile să le reproducă, caracterul personal al spiritului, spunem, aparţine de preferinţă domeniului picturii. Într-adevăr, privirea şi culoarea, ambele opuse imitaţiei sculptorului, în zadar se străduiesc să contribuie cu toate forţele la frumuseţe, căci ele sunt cu mult mai esenţiale în exprimarea caracterului. În plus, frumuseţea este sesizată într-un mod şi mai perfect atunci când poate fi contemplată din mai multe privinţe; expresia, dimpotrivă, şi caracterul pot fi şi mai bine înţelese dacă sunt privite dintr-un singur punct de vedere.

Frumuseţea este deci în mod evident scopul sculpturii; Lessing s-a încumetat să explice faptul că Laocoon nu strigă deloc, pretextând că strigătul nu este compatibil cu frumuseţea. Această problemă a fost pentru Lessing tema sau cel puţin punctul de plecare pentru o carte întreagă; de altfel, ea constituie subiectul multor scrieri anterioare şi posterioare lui Lessing; fie-mi permis ca şi eu la rândul meu să spun aici incidental ce gândesc despre aceasta, deşi o discuţie atât de specială nu intră nicidecum la drept vorbind în planul acestui studiu, făcut în întregime dintr-un punct de vedere general.

§46

Laocoon, în faimosul grup statuar care îi poartă numele nu strigă deloc; este un fapt evident. Dacă există aici un subiect de uimire mereu nou, acesta este că, puşi în locul lui, noi am striga cu toţii şi, în definitiv, natura este aceea care vrea să fie aşa; să presupunem, într-adevăr, că suntem cuprinşi de o durere fizică violentă, de o angoasă trupească şi teribilă; imediat, reflecţia, care în alte împrejurări ne-ar fi sfătuit să tăcem şi să ne resemnăm, este complet alungată din conştiinţă, natura se răscoală şi strigă; prin strigătul său ea exprimă laolaltă durerea, angoasa, cheamă un salvator, îl intimidează pe cel care îi face rău. Winckelmann observase deja că artistul scăpase din vedere să dea feţei lui Laocoon expresia unui om care strigă; dar, în dorinţa sa de a-l justifica pe artist, el face din Laocoon un stoic care socoteşte că este nedemn pentru el să scoată strigăte (*secundum naturam*) [potrivit firii] şi care adaugă durerii sale zadarnicul chin de a-i înnăbuşi exprimarea; Winckelmann vede în el „curajul dovedit al unui mare om care lupta împotriva torturilor şi care încearcă să reprime, să înăbuşe în el însuşi exprimarea suferinţei sale; el nu se pierde în ţipete ascuţite ca la Vergiliu; cel mult el lasă să-i scape câteva suspine de angoasă etc.“ (*Opere,* ed. germ., vol. VII, pag. 98; şi mai în detaliu, vol. VI. pag. 105 şi urm.) Această opinie a lui Winckelmann a fost criticată de Lessing în al său *Laocoon* şi modificată în sensul pe care l-am arătat mai sus; Lessing înlocuieşte motivul psihologic cu un motiv pur estetic, şi anume că frumuseţea, principiul artei antice, este incompatibilă cu expresia unui om care strigă. El adaugă şi un alt motiv: după părerea lui, o stare esenţialmente trecătoare, incapabilă de a se prelungi, nu ar putea să fie reprezentată într-o opera de artă imuabilă; dar un asemenea argument are împotriva lui o sută de exemple,

sprijinite de figuri excelente, pe care artistul le-a fixat totuşi în posturi foarte trecătoare, în dans, în luptă, în alergare etc. Goethe însuşi, în articolul său despre Laocoon, la începutul *Propileelor* (pagina 8), considera dimpotrivă, ca necesară alegerea unui asemenea moment şi a unei posturi trecătoare. - În vremurile noastre, Hirt (*Horen,* 1797, A X-a oră), subordonând totul la adevărul cel mai perfect al expresiei, rezolvă repede problema, susţinând că dacă Laocoon nu strigă, aceasta se explică prin faptul că fiind pe punctul de a muri sufocat el nu mai are puterea să o facă. În sfârşit, Fernow (*Römische Studien*, vol. I, pag. 426 şi urm.) examinează şi cântăreşte cele trei opinii, fără a propune vreuna nouă; ci se mulţumeşte să combine şi să le concilieze pe cele vechi între ele.

Nici nu-mi vine să cred că spirite atât de critice şi atât de perspicace şi-au dat atâta osteneală şi au mers atât de departe pentru a căuta motivaţii insuficiente, argumente psihologice pentru a explica un lucru al cărui motiv, aflat foarte aproape, se impune celui care nu are prejudecăţi; ceea ce mă surprinde mai ales este faptul că Lessing. care a fost atât de aproape de adevăr, nu a descoperit totuşi secretul problemei. Înainte de a începe o examinare psihologică şi fiziologică; înainte de a-mi pune întrebarea dacă Laocoon, în situaţia în care se află, trebuie să strige (întrebare la care de altfel nu aş ezita deloc să răspund afirmativ), încep prin a declara că acţiunea de a striga nu trebuie să fie reprezentată în grupul statuar de care ne ocupăm, din simplul motiv că strigătul este complet imposibil de a fi redat prin mijloacele de imitaţie ale sculpturii. Era imposibil să fie făcut din marmură un Laocoon care strigă; cel mult putea fi prezentat deschizând gura, încercând zadarnic să strige, în situaţia unui om care aude vocea, *vox faucibus haesit* [„glasul i s-a stins în gât“] (Vergiliu, Eneida, II, 774). Esenţa, şi prin urmare efectul produs de strigăt asupra privitorului, constă pur şi simplu într-un sunet, şi nicidecum într-o deschidere a gurii. Această deschidere a gurii, fenomen inseparabil de strigăt, trebuie să fie înainte de toate motivată, justificată de

strigătul care a ocazionat-o; în acest caz, în calitate de caracteristică a acţiunii, ea devine admisibilă şi chiar necesară, ba chiar nu ar face niciun rău frumuseţii. Dar, în arta plastică, reprezentarea strigătului în el însuşi este cu totul deplasată; cu totul imposibilă; ca urmare, condiţia strigătului, adică această deschidere violentă a gurii care bulversează toate trăsăturile şi tot restul expresiei, ar deveni realmente incomprehensibilă; căci, în acest mod şi în definitiv cu preţul multor sacrificii, nu ar fi reprezentat decât mijlocul, în timp ce scopul adevărat, strigătul însuşi, inclusiv efectul lui asupra sensibilităţii, ar rămîne neexprimat. Lucru şi mai grav, am vedea în aceasta spectacolul întotdeauna ridicol al unei acţiuni care rămâne fără efect; aceasta ar semăna cu povestea glumeţului de prost gust care, în timp ce paznicul de noapte doarme, îi astupa goarna cu ceară, trezindu-l apoi strigând că a izbucnit nu incendiu şi veselindu-se peste măsură văzând cum se trudeşte bietul om pentru a suna din goarnă. Dar când într-o artă reprezentarea strigătului nu este în afara mijloacelor sale de expresie, ea este cu totul admisibilă; căci ea contribuie la adevăr, adică la reprezentarea completă a *Ideii*. Este ceea ce se întâmplă în poezie, unde descrierea intuitivă se completează prin imaginaţia cititorului: de aceea Vergiliu îl face să strige pe Laocoon ca un taur care îşi rupe legăturile, după ce toporul deja l-a lovit ; la fel la Homer (*Iliada*, XX, 48-53), Marte şi Mmerva scot strigăte înfricoşătoare, fără a decădea pentru aceasta din demnitatea lor şi nici din frumuseţea lor divină. Acelaşi lucru se petrece şi în cazul jocului actorilor: Laocoon, pe scenă trebuie desigur să strige; la Sofocle, Filoctet scoate strigăte, şi fără nicio îndoială el a strigat efectiv pe scena antică. Un alt caz cu totul analog: amintesc ca am văzut la Londra în *Pizarro,* piesa tradusă din germană, pe celebrul actor Kemble jucând rolul americanului Rolla, personaj pe jumătate sălbatic, dar cu un caracter foarte nobil; căpătând o rană, el scotea un strigăt violent, ceea ce producea un efect foarte puternic şi în acelaşi timp foarte potrivit; căci acest strigăt, deosebit de caracteristic, clădea jocului său

multă veridicitate. - Dimpotrivă, un strigăt reprezentat în piatră sau pe pânză, un strigăt mut oarecum, ar fi şi mai ridicol decat acea muzică pictată despre care este deja vorba în *Propileele* lui Goethte; căci faptul de a striga face mai mult rău restului frumuseţii şi expresiei decât acela de a face muzică; aceasta cel mai adesea nu pune în mişcare decât mâinile şi braţele şi poate fi considerat drept o acţiune caracteristică a persoanei; el este. prin urmare, cu totul demn de a fi reprezentat în pictură, numai să nu ceară nicio mişcare violentă a corpului, nicio contracţie a gurii; să citäm ca exemplu *Sfânta Cecilia* cântând la orgă, *Violonistul*, de Rafael, în galeria Sciarra din Roma etc. - Astfel, deoarece, din cauza limitelor artei, durerea lui Laocoon nu putea fi exprimată printr-un strigăt, artistul trebuia să facă apel la toate celelalte mijloace de expresie; ceea ce a şi făcut cu cea mai mare perfecţiune; Winckelmann (*Opere*, ed. germ., vol. VI., pag. 104 şi urm.), de altfel, arată în mod magistral acest lucru în excelenta sa descriere care îşi păstrează întreaga sa valoare şi întreaga veridicitate, din momentul în care facem abstracţie de tenta de stoicism pe care i-o conferă lui Laocoon.[63]

[63] Şi acest episod are o completare. Vezi cap. XXXVI al *Suplimentelor*. (n.a.)

§47

Aşadar, frumuseţea alăturată graţiei este ceea ce constituie obiectul principal al sculpturii; de aceea ea are o predilecţie pentru nud şi nu tolerează veşmintele decât în măsura în care ele nu ascund formele. Ba se serveşte de draperie nu ca de un veşmânt, ci ca pe procedeu indirect pentru a reprezenta forma; acest mijloc de expresie pune serios la lucru spiritul privitorului; căci pentru a percepe cauza, adică forma corpului, nu i se indică în mod direct decât efectul, adică faldurile. Draperia este deci într-o anumită măsură, în sculptură, ceea ce este în pictură racursiunea. Ambele constituie indicii, dar nu indicii simbolice, ci indicii care, dacă sunt bine realizate, determină spiritul să contemple obiectul indicat într-un mod nu mai puţin imediat decât dacă ar fi prezentate de ele însele.

Fie-mi permis să intercalez aici în trecere o comparaţie care se aplică retoricii. Astfel, minimul sau lipsa completă a îmbrăcăminţii fac frumuseţea corporală cel mai uşor de înţeles şi de văzut; ca urmare, un om foarte frumos, dacă are gust şi dacă i se permite să se folosească de el, va umbla cu plăcere aproape gol sau îmbrăcat simplu după modelul anticilor; la fel, orice frumoasă şi cu adevărat bogată inteligenţă se va exprima întotdeauna în modul cel mai natural, cel mai direct şi cel mai simplu, de fiecare dată când va încerca, dacă acesta este posibil, să-şi exprime gândurile sale celorlalţi şi prin aceasta să-şi mai îndulcească însingurarea pe care trebuie să o resimtă într-o lume ca a noastră; dimpotrivă, spiritul sărac, confuz şi rău construit se va îmbrăca în expresia cea mai căutată, în retorica cea mai obscură; el va încerca astfel să ascundă sub o frazeologie greoaie şi pompoasă îngustimea, nerozia, insignifianţa, banalitatea ideilor sale; la fel ca acela care fiind lipsit de prestanţă şi de frumuseţe vrea să

compenseze aceste lipsuri prin splendoarea hainelor sale; el încearcă să ascundă urâţenia şi micimea persoanei sale printr-o mulţime de ornamente barbare, de tinichele, de pene, de guleraşe, de dantele şi mantouri. Acest om ar fi într-o situaţie foarte dificilă dacă ar trebui să umble gol; autorul nostru nu s-ar afla mai puţin în aceeaşi situaţie dacă ar fi obligat să traducă într-un limbaj clar firavul conţinut al lucrării sale obscure şi pompoase.

§48

În afară de frumuseţe şi graţie, pictura istorică mai are ca obiect principal caracterul; prin aceasta trebuie înţeles reprezentarea voinţei la gradul său cel mai înalt de obiectitate, adică la acel grad la care individul, ca manifestare a unei laturi particulare a *Ideii* de umanitate, capătă o semnificaţie particulară şi revelează această semnificaţie nu prin simpla formă, ci prin tot felul de acţiuni, prin modificări ale cunoaşterii şi ale voinţei care determină sau însoţesc acţiunile şi se manifestă ele însele în fizionomie şi în gest. Din moment ce pictorul vrea să reprezinte *Ideea* de umanitate într-un mod atât de detaliat, trebuie să ni se arate dezvoltarea multiplelor faţete ale acesteia în indivizi plini de semnificaţie; aceşti indivizi înşişi, pentru ca semnificaţia lor să devină inteligibilă, trebuie să fie prezentaţi în scene, în evenimente şi în acţiuni complexe. Pictura istorică se achită de această sarcină uriaşă punându-ne în faţa ochilor scene de viaţă, oricare ar fi felul lor, oricare ar fi semnificaţia lor. Niciun individ, nicio acţiune nu pot fi fără semnificaţie; în orice individ şi prin orice acţiune *Ideea* de umanitate se dezvoltă din ce în ce mai mult. De aceea nu există niciun eveniment al vieţii umane care să fie exclus din domeniul picturii. Se manifestă o mare nedreptate faţă de marii pictori ai şcolii olandeze; la ei nu este apreciată decât abilitatea tehnică; pentru rest sunt dispreţuiţi, deoarece ei au reprezentat cel mai adesea obiecte luate din viaţa obişnuită şi nu sunt considerate interesante decât evenimentele luate din istorie sau din Biblie. Ar trebui, înainte de toate, să ne amintim că semnificaţia interioară a unei acţiuni este complet diferită de semnificaţia exterioară; că adesea aceste două semnificaţii sunt separate una de cealaltă. Semnificaţia exterioară constă în importanţa unei acţiuni în raport cu urmările ei pentru şi în lumea reală; ea depinde

deci de principiul raţiunii. Semnificaţia interioară a aceleiaşi acţiuni constă în profunzimea perspectivelor pe care ni le deschide asupra *Ideii* de umanitate, atunci când ea pune în lumină feţele mai puţin explorate ale acestei *Idei* prin mijlocirea unor individualităţi distinct şi puternic accentuate pe care le pune în împrejurări potrivite şi cărora le permite prin aceasta să-şi dezvolte proprietăţile. Numai semnificaţia interioară are valoare în artă; istoriei îi revine datoria să aprecieze semnificaţia exterioară. Ambele sunt complet independente una de cealaltă; ele se pot prezenta împreună, dar pot apărea şi separat. O acţiune de cea mai mare importanţă istorică poate fi, din punctul de vedere al semnificaţiei sale interioare, dintre cele mai banale şi mai comune; invers, o scenă din viaţa de zi cu zi poate avea o semnificaţie interioară considerabilă, din moment ce pune într-o lumină plină şi limpede indivizii, activitatea umană, voinţa umană, surprinse în laturile lor cele mai ascunse. Două acţiuni pot de asemenea să aibă, în pofida deosebirii dintre semnificaţia lor exterioară, o semnificaţie interioară cu totul identică; din punctul de vedere al acesteia din urmă, de exemplu, este cu totul indiferent dacă nişte miniştri joacă soarta ţărilor şi a popoarelor pe o hartă geografică sau nişte ţărani, aşezaţi la o masă într-un local, joacă zaruri ori cărţi; la fel de indiferent este dacă se joacă şah cu figurine din aur sau din lemn. În plus, scenele şi evenimentele care formează pentru atâtea milioane de oameni trauma vieţii, faptele şi gesturile lor, nenorocirile şi bucuriile lor, au deja, în această calitate, destulă importanţă pentru a face din domeniul artei şi pentru a-i furniza, datorită bogatei lor complexităţi, materia necesară reprezentării *Ideii* atât de complexe de umanitate. Chiar şi momentul însuşi, prin tot ce are el trecător şi momentan, poate fi fixat prin artă; este ceea ce se numeşte astăzi un *tablou de gen*; această reprezentare produce o emoţie subtilă şi deosebită; căci, fixând într-o imagine durabilă această lume trecătoare, această succesiune permanentă de evenimente izolate care formează pentru noi întregul univers, arta realizează o operă care, ridicând particularul

până la *Ideea* speciei sale, pare să oblige timpul însuşi să nu mai treacă. Să spunem în sfârşit că evenimentele istorice, importante din punctul de vedere exterior, prezintă uneori un inconvenient din punctul de vedere al picturii; se întâmplă adesea ca ceea ce este semnificativ în ele să nu poată fi reprezentat în mod intuitiv, ci trebuie dimpotrivă să fie adăugat din gândire.

Din acest punct de vedere, trebuie în general să distingem într-un tablou semnificaţia nominală de semnificaţia reală, prima este cu totul exterioară, ea rezidă într-o pură noţiune pe care suntem de acord să o adăugăm; cea de a doua constă într-o faţetă particulară a *Ideii* de umanitate care devine prin intermediul tabloului sesizabilă intuiţiei. Să presupunem, de exemplu, că semnificaţia exterioară este: Moise găsit de o prinţesă egipteană; iată o circumstanţă extrem de importantă pentru istorie; semnificaţia reală, dimpotrivă, adică ceea ce este efectiv oferit intuiţiei noastre, este un copil, abandonat într-un leagăn plutitor, salvat de o femeie de viţă nobilă; iată un fapt care a putut să se întâmple destul de adesea. În acest caz, doar îmbrăcămintea îl poate informa pe un om instruit despre ce eveniment precis este vorba; dar îmbrăcămintea nu are valoare decât pentru semnificaţia nominală; pentru semnificaţia reală ea nu are nicio valoare; căci aceasta din urmă nu se referă decât la om în calitate de om, şi nicidecum la determinările sale contingente. Evenimentele luate din istorie nu oferă deci niciun avantaj comparativ cu cele care sunt luate din simpla posibilitate şi care prin urmare nu pot fi desemnate sub o denominaţie individuală, ci numai sub un context general; căci ceea ce este cu adevărat semnificativ în cele dintâi nu este nicidecum latura individuală, nu este nicidecum circumstanţa particulară privită ca atare; ci, dimpotrivă, ceea ce conţin ele ca general, latura *Ideii* de umanitate care se exprimă prin ele. Totuşi, nu trebuie să ne prevalăm de acest lucru şi să condamnăm şi subiectele istorice precise; valoarea lor artistică se sprijină, atât pentru pictor, cât şi pentru privitor, nu pe faptul individual şi particualr care provoacă interesul

lor istoric, ci pe semnificaţia generală care se exprimă prin ele, pe *Ideea* lor. De asemenea, din istorie nu trebuie alese, în materie de subiecte, decât acelea în care semnificaţia generală este efectiv exprimabilă şi nu cere să fie adăugată prin gândire, căci altfel semnificaţia nominală ar fi într-adevăr prea diferită de semnificaţia reală; ceea ce gândirea adaugă tabloului capătă prea multă importanţă şi impietează asupra a aceea ce se percepe prin văz. Chiar şi la teatru, nu este bine ca acţiunea principală să se petreacă, aşa cum se întâmplă în tragedia franceză, în spatele scenei; în mod evident şi cu atât mai mult, aceasta ar fi o greşeală şi mai gravă în pictură. Cum poate fi complet mediocru efectul unui subiect istoric? Pentru aceasta trebuie ca, prin natura însăşi a subiectului, pictorul să fie închis într-un cerc determinat de motive străine artei, iar acest cerc să fie sărac în obiecte pitoreşti sau interesante; este ceea ce se întâmplă, de exemplu, artistului care se concentrează asupra istoriei unui popor mic şi izolat, guvernat în mod sacerdotal, adică de nebunie, bine cunoscut, de altfel, de toate marile naţiuni ale Orientului şi ale Occidentului, contemporanii săi, mă refer la poporul evreu.

Deoarece invazia barbarilor a tras între noi şi antici o linie de demarcaţie asemănătoare cu aceea pe care ultimele revoluţii hidrografice au trasat-o între perioada geologică actuală şi aceea ale cărei organisme nu mai sunt pentru noi decât fosile, este regretabil faptul că poporul a cărui cultură trebuia să servească drept baza generală culturii noastre a fost tocmai poporul evreu şi nu poporul grec sau cel puţin poporul roman. Dar în special marii pictori ai Italiei, în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, au fost cei care au suferit această nefastă influenţă; în cercul strâmt în care ei erau închişi în mod arbitrar în alegerea subiectelor, ei au fost obligaţi să se oprească asupra a tot felul de evenimente nesemnificative; într-adevăr, în ce priveşte istoria, *Noul Testament* constituie o materie şi mai ingrată decât cel *Vechi*; istoria martirilor şi a Părinţilor, care urmează, este un subiect cu totul arid. Cu toate acestea,

este necesar să se facă distincţie între tablourile care tratează partea istorică sau mitologică a iudaismului sau a creştinismului şi cele care revelează intuiţiei noastre spiritul original, adică morala creştinismului, sub formă de personaje pătrunse de acest spirit. Acestea din urmă sunt în realitate cele mai înalte şi cele mai admirabile creaţii ale picturii; ele nu au fost realizate decât de cei mai mari maeştri ai acestei arte, în special de Rafael şi Corregio, mai ales de acesta din urmă, în primele sale opere. O asemenea pictură nu poate fi nicidecum încadrată în pictura istorică; căci ea nu reprezintă în cele mai multe cazuri niciun eveniment, nicio acţiune; cel mai adesea este vorba despre simple grupuri în care apar Sfinţii şi Mântuitorul însuşi, acesta foarte adesea sub înfăţişarea de copil, însoţit de mama sa şi de îngeri. În fizionomia lor şi mai ales în privirea lor, vedem expresia şi reflectarea cunoaşterii celei mai perfecte, adică a aceleia care nu se aplică nicidecum lucrurilor particulare, ci aceea care concepe într-un mod perfect *Ideile* particulare, altfel spus întreaga esenţă a lumii şi a vieţii; această cunoaştere acţionează şi asupra voinţei lor; dar, spre deosebire de cunoaşterea obişnuită, care este departe de a prezenta motive acestei aceleiaşi voinţe, ea răspândeşte asupra voinţei întregi forţa sa liniştitoare, acel *chietiv*[64]; *de* aici provine acea resemnare perfectă, care este în acelaşi timp şi spiritul intim al creştinismului şi cel al înţelepciunii hinduse; de aici izvorăsc renunţarea la orice dorinţă, convertirea, suprimarea voinţei care duce la pierzanie lumea întreagă; de aici rezultă, într-un cuvânt, mântuirea. Iată însemnele demne de o admiraţie eternă prin care maeştrii artei au exprimat în operele lor supra înţelepciune. Aici este culmea cea mai înaltă a artei; după ce a urmărit voinţa în obiectitatea sa adecvată, în *Idei*; după ce a parcurs succesiv toate gradele în care existenţa să se dezvolte, gradele inferioare, în care ea se supune cauzelor, cele în care ea cedează excitaţiilor, cele în care

[64] Schopenhauer foloseşte termenul fr., *quietif*, din lat. = *mângâiere*. (n.t)

ea este pusă în mişcare-în mod atât de divers de către motive, arta, pentru a încheia, ne-o arată suprimându-se ea însăşi, nesilită de nimeni şi de nimic, graţie imensei liniştiri pe care i-o procură cunoaşterea perfectă a existenţei sale.[65]

[65] Acest pasaj nu poale fi înţeles dacă nu se cunoaşte foarte bine *Cartea* următoare. (n.a.)

§49

Principiul care constituie fondul a tot ce am spus până acum despre artă este acela că obiectul artei, obiectul pe care artistul încearcă să-l reprezinte, obiectul a cărui cunoaştere trebuie să preceadă şi să dea naştere operei, precum embrionul care precede şi dă naştere plantei, acest obiect este o *Idee*, în sensul platonician al cuvântului, şi nimic altceva; nu este nicidecum lucrul particular, deoarece nu este nicidecum obiectul înţelegerii noastre obişnuite; nu este nici conceptul, deoarece nu este nicidecum obiectul intelectului şi nici al ştiinţei. Fără îndoială, *Ideea* şi conceptul au ceva în comun, şi anume faptul că ambele sunt unităţi care reprezintă o pluralitate de lucruri reale; cu toate acestea, între ele este o mare deosebire; şi tocmai această deosebire explică într-un mod suficient de clarevident ceea ce am spus despre concept în *Cartea întâi* şi despre *Idei* în aceasta de faţă. Oare Platon să fi înţeles clar această deosebire? Nici nu mă gândesc să afirm acest lucru; el dă, în privinţa *Ideilor*, numeroase exemple şi explicaţii care ar putea fi aplicate simplelor concepte. Să lăsăm pentru moment fără răspuns aceasta întrebare şi să ne continuăm drumul, bucurându-ne întotdeauna când dăm de urmele unui mare şi nobil spirit, fiind preocupaţi totuşi mai mult să ne urmărim scopul pe care ni l-am propus decât să călcăm pe aceste urme. - Conceptul este abstract şi discursiv; complet nedeterminat, în ce priveşte conţinutul său, nimic nu este precis în el în afară de limitele sale; intelectul este suficient pentru a-l înţelege şi a-l concepe; cuvintele, fără niciun alt intermediar, sunt de ajuns pentru a-l exprima; propria sa definiţie, în sfârşit, spune totul despre el. *Ideea*, dimpotrivă, care poate fi definită la rigoare ca reprezentantul adecvat al conceptului, este absolut concretă; deşi poate reprezenta o infinitate de lucruri particulare, ea nu este mai puţin determinată, din

această cauză, în toate faţetele sale; individul, în calitate de individ, nu o poate cunoaşte niciodată; pentru a o concepe, trebuie să lase la o parte întreaga voinţă, întreaga individualitate şi să se ridice la starea de subiect cunoscător pur; am putea spune că ea este ascunsă pentru toţi în afară de geniu şi de cel care, graţie unei exaltări a facultăţii de cunoaştere pure (datorată cel mai adesea capodoperelor artei), se află într-o stare vecină cu geniul; *Ideea* nu este în mod esenţial comunicabilă, ci numai relativ; căci, odată concepută şi exprimată în opera de artă, ea nu se revelează fiecăruia decât proporţional cu valoarea spiritului său; iată de ce operele cele mai bune din toate artele, monumentele cele mai glorioase ale geniului sunt destinate să rămână pentru totdeauna neînţelese pentru stupida majoritate a muritorilor; pentru ei capodoperele sunt de neînţeles, ei sunt izolaţi. despărţiţi de o prăpastie mare, şi seamănă cu domnitorul căruia nu-i este permis să intre în contact cu poporul. Cu toate acestea, chiar şi cei mai proşti oameni nu laudă cu mai puţină tărie capodopere consacrate; căci ei nu vor să lase să se vadă prostia lor, dar nu sunt mai puţin dispuşi, în forul lor interior, să condamne aceleaşi capodopere de îndată ce li se oferă speranţa că o pot face fără a fi în pericol să se trădeze; atunci ei îşi descarcă cu voluptate acea ură nutrită mult timp pe ascuns împotriva frumosului şi împotriva celor care îl realizează; ei nu pot ierta operelor de artă ce i-au umilit nespunându-le nimic. Căci în general, pentru a aprecia de bunăvoie şi în mod liber valoarea altuia, pentru a o evidenţia, trebuie să ai tu însuţi valoare. Pe aceasta se bazează necesitatea de a fi modest atunci când eşti merituos; tot pe aceasta se bazează stima excesivă de care se bucură modestia; singură printre surorile sale, această virtute nu este niciodată uitată atunci când se face elogiul unui om de merit; se speră ca, lăudând-o, să se facă dovadă intenţiilor conciliante şi să se potolească mânia imbecililor. Ce este de fapt modestia dacă nu o umilinţă mascată, prin care, în această lume infectată de cea mai detestabilă invidie, cineva cere iertare pentru avantajele şi pentru meritele

sale unor oameni care sunt lipsiţi şi de unele, şi de celelalte? Căci cel care nu-şi atribuie nici avantaje, nici merite, din simplul motiv că efectiv nu le are, acela nu este nicidecum modest, el nu este decât un om cinstit.

Ideea este unitatea care se transformă în pluralitate prin intermediul spaţiului şi al timpului, forme ale apercepţiei noastre intuitive; conceptul, dimpotrivă, este unitatea extrasă din pluralitate, prin intermediul abstractizării care este un procedeu al intelectului nostru; conceptul poate fi numit *unitas post rem* [unitate posterioară lucrului], iar *Ideea unitas ante rem* [unitate anterioară lucrului]. - Să prezentăm, în sfârşit, o comparaţie care exprimă bine diferenţa dintre concept şi *Idee*; conceptul seamănă cu un recipient neînsufleţit; ceea ce se pune în acesta rămâne aranjat în aceeaşi ordine; însă nu se poate lua din el (prin judecăţi analitice) nimic altceva decât ceea ce a fost pus acolo (prin reflecţia sintetică); *Ideea*, dimpotrivă, revelează celui care a conceput-o reprezentări cu totul noi din punctul de vedere al conceptului cu acelaşi nume; ea este precum un organism viu, care creşte şi rodeşte, capabilă, pe scurt, să producă ceea ce nu a fost introdus în el.

În consecinţă, oricare ar fi în practică utilitatea conceptului, oricare ar fi aplicaţiile sale, necesitatea sa, fecunditatea sa în ştiinţe, el nu rămâne mai puţin pentru totdeauna steril din punct de vedere artistic. Dimpotrivă, odată concepută, *Ideea* devine izvorul adevărat şi unic al oricărei opere de artă demne de acest nume. Plină de viguroasă originalitate, aflându-se în mijlocul vieţii şi al naturii, ea nu este accesibilă decât geniului sau omului ale cărui facultăţi se ridică pentru o clipă până la geniu. Numai dintr-o viziune atât de directă se pot naşte adevăratele opere, cele care poartă în ele nemurirea. Cum *Ideea* este şi rămâne intuitivă, artistul nu are nicio cunoştinţă *in abstracto* a intenţiei şi nici a scopului operei sale; în faţa lui pluteşte o *Idee*, şi nicidecum un concept; de aceea, el nu poate nicicum să explice ce face; el lucrează, cum se spune în limbaj popular, fără niciun scop, în mod inconştient, în

mod instinctiv. Imitatorii, manieriştii, *imitatores, servum pecus* [*"imitatori, turmă de sclavi"* – Horaţiu, *Epistulae*, I, 19, 19], procedează cu totul invers, trecând de la concept la artă; ei reţin lucrul care place şi care face efect în adevăratele capodopere; ei îl analizează, îl concep sub formă de concept, adică în mod abstract; ei fac, în sfârşit, dând dovadă de prudenţă şi de aplicaţie, o pastişă mărturisită sau nemărturisită. Semănând cu plantele parazite, ei îşi sug hrana, o iau din operele celorlalţi şi iau culoarea alimentelor lor precum polipii. Ducând şi mai departe comparaţia, am putea spune că ei seamănă cu maşinile care taie foarte mărunt şi amestecă tot ce este aruncat în ele, dar care nu au putut să digere niciodată nimic; astfel, elementele străine pot fi întotdeauna recunoscute, izolate, distinse. Numai geniul poate fi comparat cu un corp organizat care digeră, elaborează şi produce. Fără îndoială, el se formează la şcoala predecesorilor săi şi urmând exemplul operelor lor, dar el nu devine fecund decât la contactul imediat cu viaţa şi cu lumea, sub influenţa intuiţiei; iată de ce educaţia, oricât de perfectă ar fi ea, nu-i eclipsează niciodată originalitatea. Toţi imitatorii, toţi manieriştii concep sub formă de concept opere străine care le servesc drept model; or, niciodată un concept nu va putea să dea unei opere viaţa lăuntrică. Contemporanii, adică toţi oamenii mediocri pe care îi precede vremea respectivă, nu cunosc decât conceptele şi sunt incapabili să se desprindă de ele; iată de ce ei întâmpină cu politeţe prevenitoare şi entuziasm operele pastişate; însă vor fi suficienţi doar câţiva ani pentru ca aceleaşi opere să devină neinteresante; căci baza unică pe care se sprijină farmecul lor, adică spiritul timpului, şi ansamblul conceptelor familiare epocii, vor fi foarte repede transformate.

Numai operele veritabile, inspirate direct din natură şi din viaţă, rămân pentru totdeauna tinere şi mereu originale; ca natura şi viaţa înseşi; căci ele nu aparţin niciunei epoci, ele sunt ale omenirii; contemporanii, cărora ele nu caută să le placă, le întâmpină cu răceală; nu li se

poate ierta că în mod implicit sau indirect au dezvăluit greşelile vremii; de aceea nu li se face dreptate decât foarte târziu şi cu destulă greutate; dar, în compensaţie, ele nu îmbătrânesc niciodată; până şi în vremurile cele mai îndepărtate ele îşi conservă expresia, prospeţimea, tinereţea lor care renaşte mereu; de altfel ele nu au a se teme nici de dispreţ, nici de uitare, din moment ce au fost încoronate cu aprobarea şi aplauzele acestui mic număr de oameni luminaţi care apar la rare intervale de timp de-a lungul secolelor[66] şi care îşi dau verdictul lor; sufragiile lor, adunându-se în timp, sunt cele care constituie autoritatea şi arbitrul la care se face apel atunci când se invocă judecata posterităţii; căci în viitor mulţimea va fi şi va rămâne întotdeauna la fel de înapoiată şi la fel de stupidă pe cât nu a încetat să fie nici în trecut. - Îi recomand cititorului să vadă nemulţumirile pe care cele mai mari genii ale fiecărui secol le-au exprimat faţă de contemporanii lor; ele par a fi din zilele noastre; aceasta pentru că speţa umană este mereu aceeaşi. În toate timpurile şi în toate artele maniera se substituie inspiraţiei, care este proprietatea exclusivă a unui număr restrâns; or, maniera este un veşmânt sub care geniul a strălucit doar o clipă, dar, odată uzat, el îl aruncă şi alţii îl iau. Din toate acestea rezultă că, în general, pentru a avea aprobarea posterităţii trebuie să se renunţe la aceea a contemporanilor şi invers.[67]

[66] Apparent rari nantes in gurgite vasto [„Colo şi colo-notând vezi oameni pe largile-adâncuri - Vergiliu, *Eneida*, I, 118 (tr. rom. de George Coşbuc)] .

[67] La acest paragraf se referă capitolul XXXIV din *Suplimente*. (n.a.)

§50

Scopul artei este deci de a comunica *Ideea* odată concepută, după ce a trecut astfel prin spiritul artistului, unde ea apare purificată şi izolată de orice element străin, ea este inteligibilă, chiar şi pentru o inteligenţă cu o slabă receptivitate şi cu o sterilitate completă; ştim de altfel că artistului nu-i este permis să-şi ia motivele de inspiraţie din concepte. După aceste principii, nu putem gusta o operă pe care autorul o destinează în mod categoric exprimării unui concept; este cazul alegoriei. O alegorie este o operă de artă care semnifică altceva decât reprezintă. Or *Ideea*, ca tot ceea ce este intuitiv, se exprimă prin sine însăşi într-un mod cu totul direct şi perfect; ea nu are deloc nevoie de un intermediar străin pentru a se manifesta. Astfel, ceea ce este exprimat şi reprezentat în acest mod, cu ajutorul unor semne străine, nu este nicidecum accesibil în mod direct intuiţiei, prin urmare nu este niciodată decât un concept. Alegoria are deci întotdeauna misia de a figura un concept; ea îşi propune să deturneze spiritul privitorului de la imaginea vizibilă şi intuitivă pentru a-l aduce la o concepere de cu totul alt ordin, abstractă, non intuitivă, complet străină operei de artă; în acest caz tabloul şi statuia îşi propun acelaşi scop ca şi scrierea, cu deosebirea că scrierea este mult mai aptă să-l atingă. Scopul nu mai este aici cel al artei aşa cum l-am definit noi, adică reprezentarea unei *Idei* care trebuie concepută intuitiv.

Pentru a obţine ce se propune prin alegorie, perfecţiunea artistică nu mai este necesară, este suficient să poată fi recunoscut obiectul; odată făcut acest lucru, scopul este atins, din moment ce trebuia doar să sugereze acest lucru, scopul este atins, din moment ce trebuia doar să sugereze spiritului o concepţie cu totul străină artei, un concept abstract. Alegoriile, în arta plastică, nu sunt prin urmare decât nişte hieroglife; valoarea artistică pe care ele

o pot avea de altfel ca reprezentări intuitive nu le aparţine în calitate de alegorii, ci în cu totul alte calităţi. *Noaptea* lui Correggio, *Geniul gloriei* al lui Annibale Carracci, *Orele* lui Poussin, iată fără îndoială pânze foarte frumoase; în plus acestea sunt şi alegorii; dar între aceste două lucruri nu există niciun raport. Ca alegorii, ele nu valorează nici cât o inscripţie. Acest lucru ne conduce la deosebirea deja făcută între semnificaţia reală şi semnificaţia nominală ale unui tablou. Semnificaţia nominală este aici alegoria considerată ca atare, de exemplu geniul gloriei; semnificaţia reală este ceea ce este efectiv reprezentat; în tabloul nostru este un tânăr înaripat, în jurul căruia zboară un roi de efebi frumoşi; aceasta exprimă o *Idee*. Dar această semnificaţie reală nu produce efect decât dacă facem abstracţie de semnificţia nominală şi alegorică; dacă ne gândim la aceasta din urmă, atunci părăsim contemplaţia; spiritul nostru va fi stăpânit numai de un concept abstract; or, orice trecere de la *Idee* la simplul concept poate fi decât o decădere. Adesea, această semnificaţie nominală, această intenţie alegorică face chiar rău semnificaţiei reale, adevărului concret; de exemplu, în *Noaptea* lui Correggio, eclerajul supranatural, în pofida frumuseţii execuţiei, nu este mai puţin o pură cerinţă a sensului alegoric, o absurditate din punct de vedere fizic. Dacă aşadar un tablou alegoric se întâmplă să aibă şi o valoare artistică, această valoare nu este în niciun fel solidară şi nici dependentă de intenţia sa alegorică; o asemenea operă serveşte, în acelaşi timp, două scopuri, exprimarea unui concept şi aceea a unei *Idei*; numai exprimarea unei *Idei* poate fi scopul artei; exprimarea unui concept este un scop de cu totul alt ordin; este un amuzament agreabil, este o imagine destinată să îndeplinească, aşa cum o fac hieroglifele, funcţia unei inscripţii; este, pe scurt, o invenţie făcută din plăcere pentru cei cărora adevărata natură a artei nu li se va revela niciodată. Este ceva la fel ca un obiect de artă care este în acelaşi timp un obiect util şi care, tocmai datorită acestui fapt, serveşte două scopuri, de exemplu o statuie care este în acelaşi timp un candelabru sau o cariatidă, un basorelief

care în acelaşi timp îi serveşte lui Ahile de scut. Adevăraţii iubitori de artă nu vor aprecia niciun gen, nici celălalt. Fără îndoială, un tablou alegoric poate, prin propria sa semnificaţie alegorică, să producă o vie impresie asupra sufletului; dar şi o simplă inscripţie, în împrejurări asemănătoare, ar produce acelaşi efect. Să presupunem, de exemplu, un om stăpânit de o puternică şi persistentă dorinţă de a ajunge renumit; el consideră gloria ca fiind bunul său legitim, convins de altfel că nu se va putea bucura de ea atâta timp cât nu va obţine prin realizări proprii titlul de proprietate asupra ei; iată-l trecând prin faţa tabloului lui Carracci, văzând geniul gloriei încoronat cu lauri; această privelişte îi răscoleşte tot sufletul, îi solicită întreaga sa putere de acţiune; dar acelaşi lucru s-ar fi întâmplat dacă el ar fi citit deodată şi în mod distinct cuvântul „glorie“ scris cu litere mari pe perete. Să presupunem un alt om care ar fi descoperit un adevăr important din punct de vedere practic sau ştiinţific şi care nu ar reuşi să se facă crezut; să-l punem în faţa unui tablou alegoric reprezentând *Timpul care ridică vălul* şi lasă să se vadă *Adevărul gol-goluţ*; această imagine va produce asupra lui o impresie puternică, dar şi deviza: „Timpul dezvăluie adevărul“ nu l-ar fi emoţionat mai puţin. Într-adevăr, ceea ce acţionează aici la drept vorbind nu este decât gândirea abstractă, şi nu reprezentarea concretă.

Alegoria, în arta plastică, este aşadar, după cum am spus, o tendinţă vicioasă, îndreptată spre un scop complet străin artei; ca urmare, ea devine cu totul dezagreabilă dacă este căutată prea departe; căci de îndată ce ea nu mai reprezintă decât interpretări forţate şi bizare, cade în absurd; iată câteva exemple: broasca ţestoasă reprezintă, se pare, pudoarea feminină; Nemesis îşi priveşte sânii prin deschizătura tunicii sale, pentru a arăta că ea cunoaşte tot ce este misterios; în sfârşit, Bellori susţine că Annibale Carracci îmbrăca voluptatea cu o rochie galbenă pentru a arăta că bucuriile pe care ea le procură se veştejesc foarte repede şi devin galbene precum paiul. Dar uneori se ajunge la o exagerare atât de mare încât între imaginea

reprezentată şi conceptul indicat nu mai rămâne nicio relaţie bazată pe o asociaţie de idei sau pe o noţiune intermediară care să se poată subsuma conceptului; semnul şi semnificaţia devin în întregime convenţionale; ele se leagă între ele printr-o regulă arbitrară, aleasă la întâmplare; în acest caz, eu dau acestui gen de alegorie numele de alegorie simbolică. Astfel, trandafirul este simbolul discreţiei; laurul, cel al gloriei; ramura de palmier, cel al victoriei; cochilia, cel al pelerinajului; crucea, cel al religiei creştine; de aceeaşi categoric sunt legate toate semnificaţiile proprii care sunt atribuite în mod direct culorilor: galbenul reprezintă falsitatea, albastrul fidelitatea etc. Asemenea simboluri îşi pot găsi o folosinţă frecventă în viaţă; ele nu semnifică nimic din punctul de vedere al artei; nu trebuie să vedem în ele decât nişte hieroglife sau un fel de scris chinezesc; trebuie să le includem în aceeaşi categorie cu armoniile, cu desenele care servesc drept firmă pentru hanuri, cu cheia care îl face pe şambelan să se deosebească de ceilalţi, cu şorţul de piele care ne face să-l recunoaştem pe miner. - Am putea, în sfârşit, să numim embleme unele simboluri, admise o dată pentru totdeauna ca atribute ale unui personaj istoric sau mitic ca un caracter al unei noţiuni personificate; este cazul animalelor Evangheliştilor, bufniţa Minervei, mărul lui Paris, ancora Speranţei etc. Totuşi numele de emblemă se dă de obicei unor desene alegorice simple, însoţite de o inscripţie explicativă, făcute a arăta prin intermediul văzului un adevăr moral oarecare; găsim colecţii întregi de asemenea desene la J.Camerarius, la Alciatus şi la alţii; este o trecere spre alegoria poetică despre care vom vorbi mai încolo. - Sculptura, greacă corespunde intuiţiei: de aceea ea este estetică; sculptura hindusă corespunde conceptului: de aceea ea este doar simbolică.

Această apreciere asupra alegoriei se sprijină pe tot ce am spus despre esenţa artei; ea decurge în mod riguros din acele consideraţii; dar ea este opusă direct judecăţii lui Winckelamnn; aceasta este departe de a considera alegoria ca fiind străină şi adesea nuizibilă artei; el nu mai

conteneşte cu laudele la adresa ei şi chiar (vezi *Opere*, ed. germ. vol. I, pag. 55 şi urm.) dă drept scop suprem al artei „reprezentarea de concepte generale şi de lucruri inaccesibile simţurilor”. Cititorul este liber să aleagă una sau alta dintre opinii; cu toate acestea, trebuie să mărturisesc că citind la Winckelmann aceste consideraţii asupra metafizicii frumosului am constatat că poţi să ai gustul cel mai ales, judecata cea mai sigură pentru a simţi şi a aprecia frumuseţea şi să nu fii mai puţin incapabil să pătrunzi şi să explici natura frumosului şi a artei, dintr-un punct de vedere abstract şi cu adevărat filosofic, la fel cum poţi fi foarte bun şi virtuos, să ai o conştiinţă foarte delicată care rezolvă cazurile particulare cu rigoarea unei balanţe de precizie, fără a fi capabil, pe aceste considerente, să pui pe baze filosofice şi să expui *in abstracto* valoarea morală a acţiunilor.

Cu totul altul este raportul dintre alegorie şi poezie; dacă, în arta plastică, alegoria este inadmisibilă, în poezie ea este foarte admisibilă şi foarte utilă. În arta plastică, într-adevăr, ea conduce de la datul intuitiv, de la obiectul apt pentru orice artă, la gândirea abstractă; în poezie, dimpotrivă, raportul este invers; aici ceea ce ne este oferit în mod direct prin intermediul cuvintelor este conceptul; or, scopul artistului este întotdeauna acela de a ne conduce de la concept la intuiţie, intuiţie pe care imaginaţia auditoriului trebuie să-şi dea silinţa să o reprezinte. Dacă, în arta plastică, datul direct ne conduce la o percepţie alta decât ea însăşi, aceasta nu poate fi decât o abstracţie, căci numai abstractul nu poate fi reprezentat în mod imediat în ea; dar niciodată un concept nu trebuie să fie punctul de plecare şi nici comunicarea sa nu trebuie să fie scopul unei opere de artă. Dimpotrivă, în poezie, conceptul este cel care constituie materia, datul imediat, şi ne putem ridica foarte bine deasupra lui pentru a evoca o reprezentare intuitivă cu totul diferită în care scopul poeziei este atins. În trauma unui poem, este indispensabil să se recurgă la mai multe concepte sau la gândiri abstracte, care prin ele însele şi în mod direct nu sunt susceptibile de nicio reprezentare

intuitivă; atunci ele sunt prezentate intuiţiei adesea prin intermediul unui exemplu care poate fi subsumat gândirii abstracte. Acest fenomen se produce în toate expresiile figurate, metafore, comparaţii, parabole şi alegorii, aşa încât toţi aceşti tropi nu se deosebesc între ei decât prin faptul că sunt prezentaţi într-un mod mai mult sau mai puţin lung, mai mult sau mai puţin explicit. În elocinţă comparaţiile şi alegoriile de acest gen sunt de cel mai bun efect. Aşa cum Cervantes vorbeşte în cuvinte frumoase despre somn atunci când, pentru a exprima uşurarea pe care acesta o aduce durerilor morale şi corporale, spune: „Este o mantie care acoperă omul în întregime!” Ce frumoasă alegorie este acest vers al lui Kleist pentru a exprima faptul că filosofii şi gânditorii luminează genul uman:

Cei a căror lampă de noapte luminează lumea!

Câtă forţă şi câtă intensitate a viziunii în acea descriere homerică a Aleei, zeiţa nenorocirilor şi a răzbunărilor: „picioarele sale sunt delicate; căci ea nu calcă niciodată pe pământ, ci merge numai pe capetele oamenilor” (*Iliada*, XIX, 91). Ce efect puternic a produs Menenius Agripa cu fabula sa *Membrele şi Stomacul* asupra plebeilor retraşi pe Muntele Sacru! La începutul cărţii a şaptea din *Republica,* în alegoria deja citată a peşterii, Platon dă o magnifică expresie unei dogme filosofice de o înaltă abstracţie! O altă alegorie cu un sens filosofic foarte profund este aceea a Persefonei care, pentru că a gustat dintr-o rodie în infern, este condamnată să rămână aici; acest mit este limpezit şi ilustrat în mod deosebit de consacrarea inestimabilă pe care i-a dat-o Goethe tratându-l ca episod în lucrarea sa *Triumful sensibilităţii*. Eu cunosc trei lucrări alegorice de largă respiraţie; prima mărturiseşte şi îşi arată intenţiile: este incomparabilul *Criticon* de Baltazar Gratian; ea se compune dintr-o bogată ţesătură de alegorii legate între ele; acestea sunt pline de sens; este ca un veşmânt transparent care acoperă adevăruri morale şi care le comunică evidenţa intuitivă cea mai frapantă, în timp ce autorul ne uimeşte prin marea sa putere de creaţie.

Celelalte două lucrări sunt mai voalate: este vorba despre *Don Quijotte* şi *Gulliver în ţara piticilor*. Prima ne prezintă sub formă alegorică viaţa unui om care, spre deosebire de alţii, renunţă să-şi urmărească numai propria fericire; el tinde spre un scop obiectiv şi ideal care îi domină gândirea, voinţa; astfel, el joacă în lume rolul unui personaj straniu. În cazul lui Gulliver este suficient să aplicăm domeniului moral tot ce spune el despre domeniul fizic pentru a ne da seama ce se află sub ficţiunea acelui *satirical rogue* (ştrengărie satirică), cum ar fi spus Hamlet. - Aşadar, în alegoria poetică, conceptul este întotdeauna dat şi se încearcă să fie făcut vizibil acest concept prin mijlocirea unei imagini; ca urmare, putem admite ca această alegorie să fie exprimată, sau cel puţin confirmată, printr-o imagine pictată; totuşi această imagine va fi privită nu ca o operă de artă, ci ca un semn şi ca o hieroglifă; ea nu va dovedi cu nimic valoarea autorului său ca pictor, ci doar ca poet. Este cazul acelei frumoase viniete alegorice a lui Lavater, care trebuie să facă o atât de reconfortantă impresie asupra oricărui nobil campion al adevărului; aceasta reprezintă o mână care este înţepată de o viespe; ea ţine o lumină, în flacăra căreia se ard musculiţele; dedesubt se poate citi deviza următoare:

Deşi ea arde aripile musculiţelor,
Deşi ea le distruge capetele şi micile lor creiere,
Lumina nu este mai puţin lumină;
Deşi înţepat de viespea furioasă,
Eu ţin lotuşi făclia.

Aceluiaşi gen îi aparţine şi acea piatră funerară care reprezintă o lumânare care tocmai a fost stinsă şi care încă fumegă, purtând inscripţia:

Abia când se stinge se poate vedea dacă era din seu sau din ceară.

Este, în sfârşit, şi cazul acelui vechi arbore genealogic german; trebuie să se arate că ultimul descendent al unei foarte vechi familii a luat hotărârea de a trăi în abstinenţă şi în castitate perfectă şi de a lăsa astfel să se stingă

neamul; el este reprezentant fiind gata să taie cu foarfecele rădăcinile copacului cu mii de crengi care îl va strivi prin căderea sa. În această categorie se încadrează în general imaginile alegorice despre care am vorbit, numite de obicei embleme; le-am putea defini ca fiind scurte fabule a căror morală este exprimată în cuvinte. - Toate alegoriile de această natură trebuie socotite ca făcând parte din poem, şi nu din pictură, şi tocmai acest lucru le justifică; execuţia plastică rămâne aici întotdeauna pe planul al doilea, iar desenului i se cere numai să reprezinte obiectele în aşa manieră încât să poată fi recunoscute. Dar, în poezie, ca şi în arta plastică, alegoria devine simbol de îndată ce între obiectul reprezentat intuitiv şi ideea abstractă pe care el o reprezintă nu mai este altă relaţie arbitrară. Cum orice reprezentare simbolică se sprijină practic pe o convenţie, simbolul prezintă printre alte inconveniente şi pe acela de a-şi lăsa semnificaţia pradă uitării şi ofenselor timpului. Cine ar putea ghici, dacă nu ar şti dinainte, de ce peştele este simbolul creştinismului[68]? Doar Champollion, cu siguranţă; căci nu este vorba decât despre o hieroglifă fonetică. De aceea astăzi *Apocalipsa Sfântului Ioan* este considerată drept alegorie poetică aproape în aceeaşi măsură cu basoreliefurile purtând inscripţia: *Magmis Deus sol Mithra,* despre care se discută fără încetare şi în zilele noastre.[69]

[68]Schopenhauer face aici aluzie la un acrostih bine cunoscut: ’Ιησους Χριτος Θεου Υιος Σ ωτηρ, cuvinte care înseamnă: „Iisus Hristos, fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul“ şi ale căror iniţiale compun cuvântul grecesc ’Ιχθυς, peşte. (n.t.)

[69] La acest paragraf se referă capitolul XXXVI al *Suplimentelor*. (n.a.)

§51

Dacă acum, în acest studiu pe care l-am făcut până acum asupra artei în general, trecem de la artele plastice la poezie, este neîndoielnic că şi aceasta are drept scop manifestarea *Ideilor*, a gradelor de obiectivare a voinţei şi comunicarea lor auditoriului cu precizia şi cu forţa pe care le-au avut în concepţia poetului. *Ideile* sunt, prin esenţă, intuitive; dacă aşadar, în poezie, nu se exprimă direct prin cuvinte decât concepte abstracte, nu este mai puţin evident că scopul este acela de a-i arăta auditoriului, prin mijlocirea unor semne reprezentative ale acestor concepe, *Ideile* vieţii. Şi acest lucru nu este posibil decât dacă acest auditor îl sprijină pe poet cu prorpia sa imaginaţie. Dar pentru a îndrepta imaginaţia spre acest scop, conceptele abstracte; care sunt materia primă a poeziei, ca şi a prozei celei mai seci, trebuie să se grupeze de aşa manieră încât sferele lor să se întretaie şi, ca urmare, nici unul dintre ele să nu rămână în generalitatea şi abstracţia sa. Şi atunci o imagine intuitivă se substituie conceptelor în imaginaţie, imagine pe care poetul, prin mijlocirea cuvintelor, o adaptează întotdeauna din ce în ce mai mult la ceea ce îşi propune el să exprime. Aşa cum chimistul, combinând lichide cu totul limpezi şi transparente, obţine un precipitat solid, la fel şi poetul extrage din generalitatea abstractă şi transparentă a conceptelor, prin modul în care le uneşte, concretul, individualul, reprezentarea intuitivă. Căci *Ideea* nu poate fi cunoscută decât prin intuiţie; iar cunoaşterea *Ideii* este scopul oricărei forme de artă. Acea *maëstria,* atât în poezie, cât şi în chimie, constă în a obţine, de fiecare dată, precipitatul avut în vedere. La aceasta servesc în poezie numeroasele epitete care cuprind şi restrâng din ce în ce mai mult, până la a o face intuitivă, generalitatea fiecărui concept. Homer alătură aproape întotdeauna unui substantiv un adjectiv a cărui noţiune întretaie sfera

primului concept, o diminuează imediat într-o măsură considerabilă şi o aduce cu atât mai aproape de intuiţie; de exemplu:

Έν δ´έπεσ´ Ώκεανφ λαμπρόν φάος ήελίοιο
Έλκον νύκτα μέλαιναν έπί ζείδωρον άρουραν.

(*Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,*
Trahens noctem nigram super al mam terram.)

[„Când în Ocean se-azvârli, jos, a Soarelui mândră văpaie,
Noaptea cea neagră cu sine-atrăgând peste glia mănoasă.“]

(*Iliada*, VIII, 485 şi urm.)

Sau:

Ein saufter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht.

[„Un vânt blând adie din cerul albastru.
Mirtul tace, iar laurul se înalţă nemişcat.“]
(Goethe, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister*, III, 1)

Cât de bine evocă aceste versuri, cu puţine noţiuni, în imaginaţie întregul farmec al climatului meridional!

Două elemente auxiliare importante ale poeziei sunt ritmul şi rima. Nu pot să dau nicio explicaţie a minunatei lor puteri, decât doar aceea că facultatea noastră de reprezentare, esenţialmente subordonată timpului, capătă prin aceasta o forţă cu totul deosebită care ne face să simţim în interiorul nostru fiecare sunet care revine la intervale regulate şi ne face să intrăm în rezonanţă cu el. Prin aceasta, în primul rând, ritmul şi rima sunt un mijloc de a pune stăpânire pe atenţia noastră, căci astfel urmărim povestea cu o şi mai mare plăcere; în plus, acestea creează în noi o stare de spirit eliberată de orice constrângere, anterioară oricărei judecăţi, şi care ne determină să încuviinţăm ceea ce ni se recită. Prin acesta, povestea câştigă o anumită putere emfatică şi persuasivă, independentă de principiile oricărei raţiuni.

Prin generalitatea materiei de care ea dispune pentru a exprima *Ideile*, adică prin generalitatea conceptelor, poezia se întinde într-un domeniu imens. Natura întreagă, *Ideile* la orice nivel pot fi exprimate de ea; şi, după *Ideile* pe care le exprimă, ea este când descriptivă, când narativă, când pur dramatică. Dacă, în exprimarea gradelor interioare ale obiectităţii voinţei, artele plastice sunt superioare poeziei, pentru că natura inconştientă şi pur animală îşi manifestă aproape întreaga fiinţă într-un singur moment care nu trebuie să fie scăpat; dimpotrivă, omul, care nu se manifestă numai prin postura şi expresia fizionomiei sale, ci printr-un şir de acţiuni şi, de asemenea, gânduri şi afecte concomitente, omul este obiectul principal al poeziei; iar în acest domeniu, nicio artă nu este capabilă să egaleze poezia; căci ea are ceea ce le lipseşte artelor plastice, dezvoltarea progresivă.

Exprimarea *Ideii*, care este gradul cel mai înalt al obiectităţii voinţei, adică descrierea omului în şirul continuu al aspiraţiilor şi acţiunilor sale, acesta este aşadar scopul înalt al poeziei. Fără îndoială, experienţa şi istoria ne invită şi ele să cunoaştem omul; însă ele ne arată oamenii mai degrabă decât omul; adică ele ne furnizează noţiuni empirice asupra modului în care oamenii se comportă unii faţă de alţii, noţiuni din care putem deduce reguli pentru propriul nostru comportament, mai degrabă decât ne deschid perspective profunde asupra naturii intime a omenirii. Totuşi, acest al doilea gen de studii nu este deloc interzis istoricului; dar de fiecare dată când istoria sau experienţa, individuală ne fac cunoscută natura umanităţii, noi deja avem formată o părere fie despre faptele experienţei, fie despre faptele istorice, în calitate de artişti şi de poeţi, după *Idee*, şi nu după fenomen; din punct de vedere absolut, şi nu din punct de vedere relativ. Experienţa personală este o condiţie necesară pentru a înţelege poezia, ca şi istoria, căci ea este ca un dicţionar al limbii pe care o vorbesc şi una, şi cealaltă. Dar istoria este pentru poezie ceea ce este portretul pentru tabloul istoric; prima ne dă adevărul particular, cea de a doua adevărul

general; prima are adevărul fenomenului, iar fenomenul este o dovadă în sprijinul acestui adevăr; cea de a doua are adevărul *Ideii*, care nu reiese din niciun fenomen particular, ci din toate în general. Poetul pune, în mod preferenţial şi intenţionat, caractere importante în situaţiile importante; istoricul ia, aşa cum se succed ele, situaţii şi caractere. El trebuie să trateze şi să aleagă circumstanţele şi persoanele nu după adevărata lor semnificaţie intimă, aceea care exprimă *Ideea*, ci după semnificaţia lor exterioară, aparentă, relativă, care constă în rezultat şi în consecinţe. El nu trebuie să privească lucrurile în ele însele, după caracterul şi valoarea lor esenţiale, ci în raport cu relaţiile lor, cu înlănţuirea lor, cu influenţa lor asupra viitorului şi mai ales asupra epocii cu care el este contemporan. De aceea, el nu va omite niciodată o acţiune mai puţin semnificativă, şi chiar foarte obişnuită, dacă ea este aceea a unui rege; căci ea are urmări şi influenţă. Dimpotrivă, el nu acordă nicio atenţie unor acţiuni foarte semnificative în sine întreprinse de persoane particulare, fie ele chiar şi dintre cele mai distinse, dacă nu au nicio urmare, nicio influenţă. Căci obiectul studiului său se sprijină pe principiul raţiunii şi sesizează fenomenul a cărui formă este acest principiu.

Poetul, dimpotrivă, cuprinde *Ideea*, esenţa umanităţii, în afara oricărei relaţii, în afara timpului; pe scurt, el sesizează obiectitatea adecvată a lucrului în sine la gradul său cel mai înalt. Fără îndoială, chiar ţinând seama de punctul de vedere pe care istoricul trebuie să-l adopte în mod necesar, este incontestabil că esenţa intimă, importanţa fenomenelor, nucleul ascuns sub aceste tegumente nu pot dispare cu totul; în orice caz, ele pot fi găsite şi recunoscute de cel care le caută, tot ce are o importanţă absolută, şi nu relativă, mă refer la dezvoltarea particulară a *Ideii*, se va întâlni mult mai exact şi mai clar în poezie decât în istorie; de aceea, oricât de paradoxal ar părea acest lucru, trebuie să atribuim mult mai mult adevăr intrinsec, real, intim primeia decât celei de a doua. Istoricul, într-adevăr, trebuie, pentru circumstanţele individuale, să

urmeze fidel viaţa şi să vadă cum se derulează ele în timp prin şiruri de cauze şi efecte care se întretaie în mii de feluri; dar lui îi este imposibil să posede toate datele, să fi văzut tot, să fi învăţat tot; în fiece clipă, lui îi scapă originalul tabloului său sau acesta este înlocuit de un model fals, şi aceasta destul de frecvent încât cred că pot să spun că, în istorie, există mai mult fals decât adevăr. Poetul dimpotrivă a perceput *Ideea* din punctul de vedere determinat pe care îl are în faţa ochilor în momentul actual; el îşi obiectivează în ea natura propriului său eu, în faţa ochilor lui; cunoaşterea sa, aşa cum am spus mai sus când am vorbit despre sculptură, este pe jumătate a priori; modelul său stă în faţa spiritului său, ferm, clar, în plină lumină şi nu-i scapă niciodată; de aceea, el nu poate arăta în oglinda spiritului lui *Ideea* pură şi clară şi descrierea ei până la cele mai mici amănunte, fiind adevărată ca viaţa însăşi.[70] Marii istorici ai antichităţii sunt aşadar poeţi, în ce

[70] Se înţelege că mă refer întotdeauna exclusiv la adevăratul poet, atât de rar şi atât de mare, şi că mă preocupă foarte puţin acea mulţime insipidă de poeţi mediocri, făcători de rime şi cântători de poveşti, care mai ales astăzi sunt atât de numeroşi în Germania şi cărora ar trebui să li se strige în urechi:

.....*Mediocribus esse poetis*
Non homines, non Di, non concessere columnae.
[„Însă oameni şi zei şi columne
Nu au admis ca poeţii să fie nicicând mediocri.“]
(Horaţiu, *De arte poetica. Epistula ad Pisones*, 372-373)

Ar trebui chiar să vedem în mod serios în cât de mare măsură aceşti poeţi mediocri şi-au pierdut timpul şi i-au făcut şi pe alţii să şi-l piardă, câtă hârtie au stricat, cât de nefastă este influenţa lor. Pe de altă parte, într-adevăr, publicul caută întodeauna cu aviditate ceea ce este nou; pe de altă parte, el este înclinat în mod firesc către absurd şi platitudine, ca spre ceva conform cu natura sa; de aceea operele poeţilor mediocri îl îndepărtează de adevăratele capodopere; ei subminează binefăcătoarea influenţă a geniului; ei corup din ce în ce mai mult gustul şi astfel împiedică progresele vremii. De aceea, critica şi satira ar trebui, fără menajamente şi fără milă, să-i biciuiască până când, pentru propriul lor bine, să fie determinaţi să citească opere bune în timpul lor liber decât să scrie opere proaste. Căci. Dacă nepriceperea unui ignorant a putut să-l înfurie pe paşnicul zeu al Muzelor într-atât încât să-l sfâşie pe Marsyas, nu văd pe ce şi-ar putea baza poezia mediocră

priveşte detaliul, atunci când datele le lipsesc, de exemplu în privinţa celor spuse de eroi; atunci maniera lor de a trata subiectele se apropie de genul epic; dar acest lucru dă unitate descrierilor lor şi le face să rămână fidele adevărului intim, chiar şi în cazul în care adevărul exterior le era necunoscut sau fusese alterat. Şi dacă, mai sus, comparăm istoria cu portretul în pictură, în opoziţie cu poezia, care corespunde picturii istorice, vedem acum că istoricii antici respectă principiul lui Winckelmann care prevede că portretul să idealizeze individul; istoricii, într-adevăr, descriu particularul în aşa fel încât să iasă în evidenţă latura umanităţii care se manifesta în el; cei moderni, dimpotrivă, cu excepţia unui mic număr dintre ei, ne prezintă doar „o ladă de gunoi, o cameră cu vechituri“ şi cel mult „o acţiune strălucitoare sau un eveniment politic“. - De aceea, celui care vrea să cunoască umanitatea în esenţa ei, în *Ideea* ei, întotdeauna identică în manifestările şi dezvoltările ei, operele marilor şi nemuritorilor poeţi îi vor oferi o imagine mult mai fidelă şi mai precisă a acesteia decât ar putea-o face istoricii; căci, chiar şi cei mai buni dintre aceştia din urmă sunt, ca poeţi, departe de a fi poeţi şi în plus ei nu au libertate de mişcare. Din acest punct de vedere, putem clarifica raportul dintre istoric şi poet prin comparaţia care urmează. Istoricul pur şi simplu, care lucrează numai pe bază de date sigure, seamănă cu un om care, fără a avea nicio cunoştinţă de matematică, calculează prin desene raporturile dintre nişte figuri găsite întâmplător; rezultatul, la care el ajunge în mod empiric, este viciat de toate greşelile figurii desenate; poetul, dimpotrivă, este precum matematicianul care construieşte aceste raporturi a priori, în intuiţia pură, şi care le exprimă nu aşa cum sunt ele în figura desenată, ci cum sunt în ideea pe care acest desen trebuie să o reprezinte. - De aceea, Schiller spune:

Was sich nie und nirgends hat begeben,

---

pretenţia de a fi tolerată.

Das allein veraltet nie.[71]

Din punctul de vedere al cunoaşterii intime a naturii umane, eu chiar aş atribui biografiilor, şi în special autobiografiilor, o valoare mai mare decât istoriei propriu-zise, cel puţin aceleia care este tratată în mod obişnuit. Pe de o parte, într-adevăr, pentru primele, datele sunt mai direct şi mai complet legate decât pentru cea de a doua; pe de altă parte, în istoria propriu-zisă, nu acţionează atât oamenii, cât popoarele si armatele; cei câţiva indivizi care sunt prezentaţi apar atât de îndepărtaţi, cu un anturaj şi o suită considerabile; în plus ei sunt îmbrăcaţi în haine oficiale atât de rigide, în armuri atât de grele şi atât de inflexibile, încât într-adevăr este foarte greu să fie recunoscute mişcările omeneşti prin toate aceste obstacole în calea vederii. Dimpotrivă, o biografie fidelă ne arată într-o sferă îngustă felul de a acţiona al omului cu toate nuanţele şi formele sale, înţelepciune, virtute, sfinţenie, la unii, prostie, josnicie, răutate, la majoritatea, iar la alţii şi ticăloşia. Să adăugăm că aici, din punctul de vedere care ne preocupă, adică din punctul de vedere al semnificaţiei intime a fenomenului, este absolut indiferent să ştim dacă circumstanţele în care se desfăşoară acţiunea sunt mici sau mari, dacă este vorba despre bucata de pământ a unui ţăran sau despre un regat; toate acestea, fără importanţă în sine, nu devin importante decât în măsura în care voinţa este afectată de ele. Un motiv nu are importanţă decât prin relaţia sa cu voinţa; dimpotrivă, relaţia pe care el o întreţine ca obiect cu celelalte obiecte nu trebuie luată în consideraţie. Aşa cum un cerc cu circumferinţa de un deget şi unul cu diametrul de 40 de milioane de mile au exact aceleaşi proprietăţi geometrice, la fel întâmplările şi istoria unui sat şi aceea a unui imperiu sunt în mod esenţial aceleaşi; şi astfel putem, la fel de uşor şi în istoria unuia şi în aceea a celuilalt, să studiem şi să cunoaştem umanitatea. De aceea, cei care cred că autobiografiile nu

[71] „Ceea ce nu s-a întâmplat nicăieri şi niciodată, numai aceasta nu îmbătrâneşte.“ (*Prietenilor*, versurile 49 şi urm.)

sunt decât înşelătorii şi disimulări se înşală. Minciuna (deşi peste tot posibilă) este poate mai greu de realizat aici decât în altă parte; disimularea este mai uşoară în special în simpla conversaţie şi, oricât de paradoxal ar părea, ea este mai greu de realizat într-o scrisoare. Când scrie o scrisoare, omul, singur cu el însuşi, vede în el şi nu în afară; el nu poate să pună în faţa sa ceea ce este străin şi îndepărtat, adică gradul de impresie produs asupra celui căruia îi scrie; acesta din urmă, dimpotrivă, liniştit, aflat într-o stare de spirit necunoscută celui dintâi, parcurge scrisoarea, o reciteşte de mai multe ori şi în momente diferite şi reuşeşte întotdeauna până la urmă să descopere cu uşurinţă gândirea secretă pe care acesta o conţine. Prin cărţile unui autor putem cunoaşte foarte uşor ce fel de om este el, pentru că circumstanţele despre care vorbim au în acest caz o valoare şi mai puternică, şi mai cuprinzătoare; iar într-o autobiografie este atât de dificil să înşeli încât poate că nu există niciuna care să nu fie mai adevărată decât orice istorie scrisă. Omul care îşi descrie viaţa o vede în ansamblul ei şi în mare; detaliul i se pare mic, ceea ce este apropiat se îndepărtează, ceea ce este depărtat se apropie, menajamentele dispar; el se supune spovedaniei, şi aceasta de bună voie; în acest caz, spiritul minciunii nu mai poate pune stăpânire atât de uşor pe el; căci în fiecare om există şi o înclinaţie de a spune adevărul, pe care el trebuie mereu să o înăbuşe pentru a minţi; or, în situaţia de care ne ocupăm, această inclinaţie a căpătat o forţă deosebită. Raportul dintre o biografie şi istoria popoarelor poate fi uşor înţeles prin următoarea comparaţie. Istoria ne arată omenirea aşa cum natura ne arată un peisaj din înaltul unui munte; vedem multe lucruri dintr-o singură privire, spaţii întinse, mase mari; dar niciun obiect nu este nici distinct, nici recognoscibil în particularităţile sale esenţiale; biografia, dimpotrivă, ne face să-l vedem pe om aşa cum vedem natura, când o studiem trecând de la copaci la plante, la pietre, la ape. Dar aşa cum pictura de peisaj, în care artistul ne face să vedem natura prin ochii lui, ne înlesneşte cunoaşterea *Ideilor* sale şi ne transpune în

acea stare favorabilă de contemplaţie pură, independentă de voinţă, la fel, în ceea ce priveşte expresia *Ideilor* pe care încercăm să le căutăm în istorie şi în biografii, poezia este cu mult superioară acestor două feluri de scrieri; căci geniul poetic ne prezintă, ca să spunem aşa, o oglindă care face ca imaginile să fie mai limpezi; în această oglindă sunt concentraţi şi puşi într-o lumină puternică esenţialul şi semnificativul; contingentul şi eterogenul sunt suprimaţi.[72]

Reprezentarea *Ideii* de umanitate, reprezentare care este scopul poetului, este posibilă în două moduri: sau poetul este el însuşi obiectul său; este ceea ce se întâmplă în poezia lirică, în compoziţia în versuri propriu-zisă; scriitorul ne descrie propriile sale sentimente despre care are o puternică intuiţie; de aceea, în ce priveşte obiectul său, acest gen are, prin esenţă, o anumită subiectitate; - sau poetul este cu totul străin de obiectul scrierilor sale; este cazul tututror celorlalte genuri poetice, în care scriitorul se ascunde mai mult sau mai puţin în spatele subiectului său şi sfârşeşte prin a dispărea complet. În romaţă, poetul lasă încă să transpară, prin tonul şi alura generală a ansamblului, propriile sale sentimente; mult mai obiectivă decât cântecul, ea păstrează totuşi ceva subiectiv, care se diminuează şi mai mult în idilă, mai mult decât în roman, dispare aproape cu totul în genul cu adevărat epic şi sfârşeşte prin a nu mai lăsa nicio urmă în dramă, care este genul de poezie cel mai obiectiv şi în multe privinţe cel mai perfect şi cel mai dificil. Genul liric este, din acelaşi motiv, cel mai uşor; şi dacă arta nu aparţine decât geniului rar şi pur, totuşi chiar şi un om cu totul modest, dacă este, efectiv, exaltat de o impresie puternică sau o bruscă inspiraţie a spiritului său, va putea compune o odă frumoasă; căci pentru aceasta nu-i trebuie decât o intuiţie promptă a sentimentelor sale într-un moment de exaltare. Pentru a dovedi acest lucru, este suficient să amintim de toate acele cânturi lirice ale unor indivizi rămaşi de altfel necunoscuţi, în special cântecele

[72] Vezi capitolul XXXVIII al *Suplimentelor*. (n.a.)

populare, din care avem o excelentă culegere în *Wunderhorn*, şi de asemenea acele numeroase cântece de dragoste şi altele, în toate limbile, într-adevăr, acest gen de poezie constă în sesizarea unei impresii de moment şi materializarea ei în vers. Totuşi, în poezia lirică, dacă este vorba despre un poet adevărat, acesta exprimă în opera sa natura intimă a întregii omeniri. El simte şi exprimă cu putere tot ceea ce milioane de fiinţe din trecut, din prezent şi din viitor au simţit sau vor simţi în aceleaşi situaţii care se repetă fără încetare. Aceste situaţii, prin eterna lor reîntoarcere, durează tot atâta timp cât şi omenirea însăşi şi trezesc întotdeauna aceleaşi sentimente. De aceea producţiile lirice ale poetului adevărat continuă să trăiască, de-a lungul veacurilor, vii, adevărate şi tinere. Poetul este aşadar rezumatul omului în general; tot ce a făcut vreodată să bată inima unui om, tot ceea ce natura umană, într-o anumită împrejurare, face să izbucnească din ea, tot ce a sălăşluit şi a stat ascuns vreodată într-un piept omenesc, aceasta este materia pe care o modelează el, aşa cum face şi cu tot restul naturii. De ceea poetul este capabil, în acelaşi timp, să cânte voluptatea şi subiectele mistice, să fie Anacreon sau îngerul Silesius, să scrie tragedii sau comedii, să schiţeze un caracter ales sau obişnuit, în funcţie de capriciul sau vocaţia lui. De aceea nimeni nu poate să-i comande să fie nobil şi elevat, moral, pios, creştin, sau una, sau alta; şi mai puţin i se poate reproşa că este aşa şi nu altfel. El este oglinda omenirii, căreia i se poate reproşa că este aşa şi nu altfel. El este oglinda omenirii, căreia îi pune în faţa ochilor toate sentimentele de care este plină şi însufleţită.

Să examinăm acum mai îndeaproape natura cântului propriu-zis şi pentru aceasta să luăm ca exemple modele perfecte şi aproape pure, şi nu dintre cele care se întretaie cumva cu un alt gen, precum romanţa, elegia, imnul, epigrama etc.; iată ce vom găsi drept caracter propriu al cântului, în accepţia sa cea mai restrânsă; subiectul voinţei, adică propria sa voinţă, umple conştiinţa autorului, adesea ca o voinţă liberă şi paşnică (bucurie), dar mai adesea ca o

voinţă împiedicată să se manifeste (tristeţe), întodeauna afecţiune, suferinţă, stare pasională. Totuşi, alături de această stare, şi în acelaşi timp cu ea, privirile pe care el le aruncă asupra naturii îi dau poetului conştiinţa de sine însuşi ca subiect al unei cunoaşteri pure independente de voinţă; calmul de nezdruncinat al sufletului pe care el îl resimte atunci contrastează şi mai mult cu tulburarea voinţei sale întotdeauna maladivă şi întotdeauna avidă. Sentimentul acestui contrast şi al acestor reacţii este tocmai ceea ce exprima cântul şi care constituia mai ales inspiraţia lirică. În această stare, cunoaşterea pură vine la noi pentru a ne elibera de voinţă şi de tulburarea ei; ne lăsăm în voia ei, dar numai pentru un moment; întotdeauna voinţa apare din nou pentru a ne smulge din contemplaţia liniştită, pentru a ne face să ne reamintim interesele noastre personale. Dar tot întotdeauna, frumuseţea apropiată a ceea ce ne înconjoară vine la rândul său pentru a ne fermeca şi a ne smulge voinţei, pentru a ne dărui cunoaşterii pure şi eliberate de orice voinţă. Iată de ce în cânt şi în inspiraţia lirică domină mai întâi voinţa (imaginile interesate şi personale) şi apoi pura contemplaţie a naturii înconjurătoare; aceste două elemente se combină în mod admirabil. Se caută şi se imaginează raporturi între acestea două; starea subiectivă, afectarea voinţei, îşi dă culoarea sa naturii contemplate şi reciproc. Adevăratul cânt este expresia acestor sentimente astfel combinate şi împărtăşite. Pentru a înţelege prin exemple această dedublare abstractă a unei stări care este departe de a fi abstractă, putem lua una dintre nemuritoarele poezii ale lui Goethe; ca foarte potrivite acestui scop, recomand doar câteva: *Tânguirea pastorului*, *Bun venit şi Despărţire*, *Către Lună*, *Pe mare*, *Impresii de toamnă*. Cântecele propriu-zise cuprinse în *Wunderhorn* sunt, de asemenea, exemple foarte bune, mai ales cel care începe astfel: „O Bremen, trebuie aşadar să te părăsesc!” Ca parodie comică şi reuşită a caracterului liric, voi menţiona un cântec remarcabil al lui Voss; el descrie în aceasta starea de spirit a unui muncitor beat căzând de pe un turn şi care, în cădere, observă că

orologiul turnului arată ora 11 şi jumătate; ceea ce este într-adevăr o cunoaştere străină situaţiei în care se afla el şi prin urmare independentă de voinţa lui. - Cine va împărtăşi împreună cu mine părerea pe care am emis-o mai devreme în legătură cu inspiraţia lirică va fi de asemenea de acord că ea este exact concepţia intuitivă şi poetică a unei propoziţii pe care am spus-o în disertaţia mea despre *Principiul raţiunii*, şi pe care am relatat-o, reia în scrierea de faţă, adică faptul că identitatea dintre subiectul cunoaşterii şi subiectul voinţei poate fi numită miracolul κατ´ έξοχήν(prin excelenţă); forţa poetică a cântului se bazează în ultima analiză pe adevărul acestei propoziţii. - În decursul vieţii, aceste două subiecte sau, ca să vorbim pe înţelesul tuturor, capul şi inima, se separă din ce în ce mai mult; omul face din ce în ce mai mult distincţie între sensibilitatea sa subiectivă şi cunoaşterea sa obiectivă. La copil, acestea încă se confundă; el de-abia ştie să distingă în lumea exterioară care îi înconjoară şi în care el este, ca să spunem aşa, cufundat. La omul tânăr, fiecare percepţie acţionează înainte de toate asupra sensibilităţii, asupra stării sufleteşti intime, mai mult,t se confundă cu ele; Byron ne-o spune în versuri foarte frumoase:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling.[73]

Ca urmare tânărul este atât de puternic legat de aparenţele fenomenale şi nu poate depăşi poezia lirică; poezia dramatică este caracteristica vârstei mature. În ce-l priveşte pe bătrân, el va putea cel mult să producă poeme epice, precum Homer sau Ossian; la bătrâneţe, oamenilor le place întotdeauna să povestească.

Celelalte genuri de poezie, fiind mai obiective (este vorba despre roman, despre epopee şi despre dramă), au de îndeplinit două condiţii pentru a-şi atinge obiectivul,

[73] „Eu nu trăiesc în mine însumi: eu devin o parte din ceea ce mă înconjoară iar pentru mine munţii înalţi sunt o stare sufletească.“ (*Childe Harold*, III)

adică pentru a exprima *Ideea* de unanimitate; pe de o parte, trebuie să conceapă într-un mod precis şi complet caracterele semnificative; pe de alta, trebuie să inventeze situaţii semnificative, capabile să pună în lumină aceste caractere. I se întâmplă acelaşi lucru ca şi chimistului; acesta trebuie nu numai să reprezinte într-un mod limpede şi adevărat corpurile simple şi principalii lor compuşi; trebuie ca el să facă proprietăţile vizibile, punând aceste corpuri în contact cu reactivi potriviţi; astfel şi poetul trebuie nu numai să ne prezinte caractere semnificative cu o exactitate şi un adevăr care reprezintă natura, ci şi, dacă vrea să ne facă să le înţelegem în întregime, să le pună în situaţii în care ele să-şi poată atinge deplina dezvoltare şi să se arate sub forma lor cea mai perfectă şi mai stabilă; este ceea ce se numeşte situaţii semnificative sau critice. În viaţă şi în istorie, guvernate de întâmplare, aceste situaţii deosebite nu se produc frecvent şi de altfel izolarea lor face ca ele să se confunde şi să dispară în mijlocul masei evenimentelor curente. De aceea romanul, epopeea, drama trebuie să se deosebească de realitate, nu mai puţin prin importanţa situaţiilor decât prin dispunerea şi crearea caracterelor; să remarcăm totuşi că situaţiile şi caracterele nu ne pot trezi emoţii estetice decât dacă sunt înzestrate cu un adevăr absolut; lipsa de unitate în caractere, contradicţiile, dezacordul cu natura, imposibilitatea sau, ceea ce nu este deloc mai bine, neverosimilitatea situaţiilor, chiar şi în detaliu, sunt la fel de şocante în poezie precum un desen rău executat, o perspectivă neregulată sau o lumină distribuită necorespunzător în pictură. Noi cerem artei, şi într-un caz, şi în celălalt, să fie oglinda fidelă a vieţii, a umanităţii şi a realităţii; ea nu trebuie decât să le dea mai multă limpezime prin descrierea caracterelor şi mai mult relief prin dispunerea situaţiilor. Arta, sub toate formele sale, are aşadar întotdeauna drept scop exprimarea *Ideii*; ceea ce distinge diferitele arte este gradul obiectivare a voinţei, reprezentat de *Idee* în fiecare dintre ele; de aceasta depinde şi materia proprie fiecărei arte; de aceea artele, chiar şi cele mai deosebite, se pot explica prin

examinarea lor în paralel. Astfel, de exemplu, pentru a înţelege în mod adecvat *Ideea* de apă, nu este suficient să o vedem nemişcată într-un heleşteu sau chiar curgând în albia unui râu; trebuie să o examinăm şi în condiţii particulare, în prezenţa forţelor contrare care ne permit să-i observăm toate proprietăţile. De aceea o admirăm când curge, clocoteşte, face spume şi ţâşneşte în sus, când se sparge în cădere sau se înalţă într-un jet puternic, datorită unei constrângeri artificiale, numai în aceste condiţii diferite ea îşi arată caracterul sub diferitele sale aspecte, rămânând însă cu totul aceeaşi şi identică cu ea însăşi; nu este mai puţin în natura ei să ţâşnească în aer decât să fie nemişcată şi să reflecte cerul; ea este indiferentă la aceste stări şi se pretează la ele după împrejurări. Or, ceea ce inginerul face pentru lichide şi arhitectul pentru solide, poetul, în dramă sau în epopee, face pentru *Ideea* de umanitate. Toate artele au drept scop comun acela de a dezvolta şi a lămuri *Ideea* care constituie opera de artă, voinţa la fiecare grad al obiectivării sale. Viaţa umană, aşa cum ne-o prezintă cel mai adesea realitatea, seamănă cu apa pe care o vedem de obicei în heteşteu sau în fluviu; însă în roman, în epopee, în tragedie, poetul îşi alege caracterele şi le plasează în situaţii în care trăsăturile lor distinctive să se dezvolte mai bine, adâncurile sufletului uman să iasă la lumină şi să poată fi observate în acţiuni deosebite şi semnificative. În acest mod poezia obiectivează *Ideea* de unanimitate, care, lucru remarcabil, apare cel mai limpede în caracterele cele mai individuale.

Tragedia este considerată pe bună dreptate drept cel mai eleval gen poetic, atât pentru dificultatea execuţiei, cât şi pentru măreţia impresiei pe care ea o produce. Dacă vrem să înţelegem ansamblul consideraţiilor prezentate în această lucrare, trebuie să se ţină seama de faptul că obiectul acestei forme superioare a geniului poetic este acela de a ne arăta latura înspăimântătoare a vieţii, durerile fără nume, angoasele omenirii, triumful celor răi, puterea unui hazard care poate să-şi bată joc de noi, înfrângerea sigură a dreptăţii şi a nevinovăţiei; găsim în

aceasta un simbol semnificativ al naturii lumii şi al existenţei. Ceea ce vedem aici este voinţa luptând cu ea însăşi, în întreaga grozăvie a unui asemenea conflict. La acest grad suprem al obiectităţii sale, conflictul se produce în modul cel mai complet. Tragedia ni-l arată descriindu-ne suferinţele omeneşti, fie că ele provin din hazardul şi din eroarea care guvernează lumea sub forma unei necesităţi inevitabile şi cu o perfidie care ar putea fi considerată aproape o persecuţie voită, fie că îşi au sursa în natura însăşi a omului, în amalgamul de acţiuni şi de voliţiuni ale indivizilor, în perversitatea majorităţii dintre ei. Voinţa care există şi se manifestă la toţi oamenii este una, însă manifestările sale se luptă între ele şi se sfâşie unele pe altele. Fia apare mai mult sau mai puţin puternică în funcţie de indivizi, mai mult sau mai puţin însoţită de raţiune, mai mult sau mai puţin temperată de lumina cunoaşterii. În sfârşit, în fiinţele excepţionale, cunoaşterea, purificată şi înălţată de chiar suferinţa, ajunsă la acel grad în care lumea exterioară, vălul Mayei, nu o mai poale influenţa, unde vede clar prin forma fenomenală sau principiu de individuaţie. Atunci egoismul, consecinţă a acestui principiu, dispare odată cu el; „.motivele“, altădată atât de puternice, îşi pierd puterea, iar în locul lor, cunoaşterea perfectă a lumii, acţionând ca un calmant al voinţei, aduce resentimente, renunţarea şi chiar abdicarea de la voinţa de a trăi. Ca urmare, în tragedie, vedem caracterele cele mai nobile renunţând, după îndelungi frământări şi suferinţe, la scopurile urmările cu atâta ardoare până atunci, sacrificându-şi pentru totdeauna bucuriile vieţii sau chiar îndepărtând de bună voie şi cu bucurie povara existenţei. Aşa face *Prinţul statornic* al lui Calderon. aşa face Margareta din *Faust*, aşa face Hamlet; Horatio ar vrea şi el să-i urmeze exemplul, însă Hamlet îi porunceşte să trăiască, să mai suporte o vreme durerile acestei lumi neospitaliere, pentru a povesti despre soarta prietenului său şi a-i justifica memoria. Aşa fac *Fecioara din Orlèans* şi *Logodnica din Messina*. Toate aceste personaje mor purificate prin suferinţă, adică atunci când voinţa de a trăi

este deja moartă în ele. În *Mahomet* al lui Voltaire, ultimele cuvinte pe care Palmyra muribundă i le adresează lui Mahomet arată în mod expres acest lucru: „Tu trebuie să domneşti; lumea este făcută pentru tirani.” Dacă, dimpotrivă, am cere tragediei să practice ceea ce se numeşte justiţia poetică, ar însemna să nesocotim în întregime esenţa tragediei, şi chiar esenţa acestei lumi terestre. Doctorul Samuel Johnson, în critica pe care o face asupra câtorva drame ale lui Shakespeare, nu s-a temut să exprime o cerinţă atât de absurdă. El îi reproşează poetului că a dispreţuit întru totul justiţia. Este adevărat, căci ce crimă au comis Ofelia, Desdemona, Cordelia? Dar numai nişte spirite pline de un plat optimism de protestant şi de raţionalist pot reclama această justiţie în dramă şi nu pot găsi plăcere fără ea! Care este aşadar adevărata semnificaţie a tragediei? Aceea că eroul nu ispăşeşte păcatele sale individuale, ci păcatul originar, altfel spus crima existenţei însăşi. Calderon o spune foarte deschis:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.[74]

Iată ce observaţie mai am de făcut în legătură cu maniera de a trata tragedia. Subiectul principal este în mod esenţial ilustrarea unei mari nefericiri. Mijloacele diferite prin care poetul ne prezintă această imagine se reduc la trei, în pofida numărului lor mare. El poate imagina, drept cauză a nenorocirilor altuia, un caracter de o perversitate monstruoasă, Richard al III-lea de exemplu, Iago în *Othello,* Shylock în *Negustorul din Veneţia,* Franz Moor, *Fedra* lui Euripide, Creon în *Antigona* şi multe altele, nenorocirea poate proveni şi dintr-un destin orb, adică din hazard şi din eroare; tipul acestui gen este *Edip rege* al lui Sofocle, sau *Trahinienele*, şi în general majoritatea tragediilor antice; dintre tragediile’moderne ne pot servi ca exemple *Romeo şi Julieta*, *Tancred* de Voltaire şi *Logodnica din Messina*. În sfârşit, catastrofa poate fi provocată pur şi simplu de

[74] Căci crima cea mai mare a omului este aceea de a se fi născut.

situaţia reciprocă a personajelor, de relaţiile lor; în acest din urmă caz, nu este nevoie nici de o greşeală funestă, nici de o coincidenţă extraordinară, nici de un caracter ajuns la limitele perversităţii omeneşti; caractere ca acelea care se întâlnesc în fiecare zi, în cadrul unor circumstanţe obişnuite, sunt, unele faţă de altele, în situaţii care le determină în mod fatal să-şi pregătească unele altora în mod conştient soarta cea mai funestă, fără ca greşeala să poată fi atribuită, cu siguranţă unora sau altora. Acest procedeu dramatic mi se pare infinit mai bun decât precedentele două; căci el ne prezintă culmea nenorocirii nu ca o excepţie provocată de circumstanţele anormale sau de caractere monstruoase, ci drept o urmare simplă, naturală şi aproape necesară a comportamentului şi a caracterelor umane, astfel încât asemenea catastrofe capătă, datorită facilităţii lor, o înfăţişare de temut şi pentru noi. Celelalte două procedee ne arată şi ele condiţia lamentabilă a unora şi răutatea monstruoasă a celorlalţi; dar forţele ameninţătoare ne apar ca îndepărtate şi nutrim întreaga speranţă să ne sustragem lor fără a fi obligaţi să recurgem la renunţare; dimpotrivă acest al treilea procedeu tragic ne arată forţele duşmănoase ale oricărei fericiri şi ale oricărei existenţe în condiţiile în care acestea ar putea oricând şi foarte uşor să ne atingă şi pe noi; vedem cele mai mari catastrofe provocate de complicaţii în care propria noastră soartă ar putea fi în mod firesc amestecată şi de acţiuni pe care noi înşine am putea fi capabili să le comitem, aşa încât să nu putem acuza pe nimeni de săvârşirea unei nedreptăţi împotriva noastră; atunci ne simţim înfioraţi şi ne vedem deja în mijlocul chinurilor iadului. Dar acest gen de tragedie este şi cel mai dificil; într-adevăr, în acest caz trebuie produs efectul cel mai considerabil cu mijloacele şi mobilurile cele mai mici, numai prin măiestria aranjamentului şi a compoziţiei; iată de ce, în unele tragedii, şi dintre cele mai bune, dificultatea este eludată. Există totuşi un exemplar care este un model desăvârşit al acestui gen, deşi din alte puncte de vedere este mult inferior majorităţii celor ale marelui autor; este

vorba despre *Clavigo* de Goethe. *Hamlet*, într-o oarecare măsură, aparţine acestui gen, dacă nu ţinem seama decât de raporturile eroului cu Laertes şi cu Ofelia; şi *Wallenstein* are acest merit; *Faust* este cu totul din acelaşi gen, dacă nu considerăm drept acţiune principală decât intriga sa cu Margareta şi cu fratele său; la fel stau lucrurile şi cu *Cidul* lui Corneille, în afară de deznodământul tragic care îi lipseşte, atunci când îl aflăm în situaţia analogă a lui Max şi a Theclei (*Wallenstein*).[175]

[75] La acest pasaj se referă capitolul XXXVII din *Suplimente*. (n.a.)

§52

În cele de mai înainte, am studiat toate artele frumoase din punctul de vedere general pe care l-am adoptat; am început cu arhitectura artistică, ce are drept scop estetic acela de a exprima voinţa obiectivată la cel mai coborât grad pe care îl putem sesiza, adică tendinţa oarbă, inconştientă, necesară a materiei, în care deja se zăresc totuşi un antagonism şi o luptă interne în înfruntarea dintre gravitaţie şi rezistenţă; am încheiat cu tragedia, care ne arată, la gradul cel mai înalt ai acestei obiectivări, aceeaşi luptă dintre voinţă şi ea însăşi, dar la proporţii şi cu o claritate care ne înfricoşează; acum, odată terminată această trecere în revistă, constatăm că o artă a rămas în afara studiului nostru, iar acest lucru trebuie să se întâmple în mod inevitabil, căci o deducţie riguroasă a acestui sistem nu-i lasă niciun loc; este vorba despre *muzică*. Ea se situează cu totul în afara celorlalte arte. Nu mai putem găsi în ea copia, reproducerea *Ideii* de existenţă aşa cum se manifestă ea în lume; iar pe de altă parte este o artă atât de elevată şi de admirabilă, atât de propice pentru a impresiona sentimentele noastre cele mai intime, atât de profund şi de în întregime înţeleasă, asemănătoare unei limbi universale care nu este mai prejos în ceea ce priveşte claritatea decât intuiţia însăşi! Nu ne putem aşadar mulţumi să vedem în ea, la fel ca Liebniz, un exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi [„un exerciţiu de aritmetică ocult, în care spiritul nu ştie că numără“].[76] Leibniz are dreptate din punctul său de vedere, căci el nu privea decât sensul exterior, imediat aparent, şi, ca să spunem aşa, învelişul. Dar dacă în muzică nu ar exista nimic mai mult decât atât, ea nu ne-ar da decât plăcerea unei probleme căreia i se află soluţia exactă, dar

[76] Leibniz, *Scrisori*, colecţia Kortholti, Scrisoarea 154. (n.a.)

nu în acesta constă acea bucurie profundă care, o simţim, ne emoţionează , până în adâncurile fiinţei noastre. Noi privim lucrurile din punct de vedere estetic, ne propunem să examinăm efectul estetic şi din acest punct de vedere trebuie să recunoaştem în muzică o semnificaţie mai generală şi mai profundă, în raport cu esenţa lumii şi propria noastră esenţă; în această privinţă, proporţiile matematice la care o putem reduce nu mai sunt ele însele decât un simbol, departe de a fi realitatea simbolizată. Ea trebuie să aibă cu lumea, într-un fel, raportul care există între reprezentant şi reprezentat; între copie şi model; analogia cu celelalte arte ne permite să susţinem aceasta, căci toate au acest caracter, iar acţiunea lor este aceeaşi cu aceea pe care o exercită asupra noastră muzica în ansamblul său; dar în cea din urmă, ceastă acţiune este mai puternică, mai rapidă, mai infailibilă şi mai necesară. Raportul de la copie la model pe care îl are ea cu lumea trebuie să fie foarte intim, infinit de exact şi foarte precis, căci oricine o înţelege fără greutate, iar exactitatea sa este dovedită de faptul că ea poate fi redusă la reguli foarte riguroase, putându-se exprima prin cifre, şi de care nu se poate îndepărta fără a înceta să mai fie muzică. - Totuşi, este foarte dificil de sesizat punctul comun al lumii şi al muzicii, raportul de imitaţie sau de reproducere care le uneşte. Omul a făcut mereu muzică fără să-şi dea seama de acest lucru; se mulţumea să o înţeleagă imediat, fără a căuta să înţeleagă într-un mod abstract cauza acestei inteligibilităţi imediate. - Lăsându-mă în repetate rânduri sub influenţa muzicii în toate formele sale şi reflectând asupra acestei arte, ţinând întotdeauna seama de ideile expuse în această carte, am reuşit să-i înţeleg esenţa; mi-am explicat natura imitaţiei care o pune în raport cu lumea, imitaţie pe care analogia ne obligă să o presupunem în ea. Explicaţia mea mă satisface pe deplin şi este suficientă pentru căutările mele. Ea va fi, vreau să cred, la fel de satisfăcătoare, şi pentru cei care m-au urmat până aici şi care acceptă ideile mele despre lume. Trebuie să recunosc totuşi că adevărul acestei explicaţii este, prin natura lui,

imposibil de dovedit. El presupune, într-adevăr, şi stabileşte o legătură strânsă între muzica privită ca artă reprezentativă şi, pe de altă parte, un lucru care prin natura sa nu poate face niciodată obiectul unei reprezentări; pe scurt, explicaţia mea ne obligă să considerăm muzica drept copia unui model care el însuşi nu poate fi niciodată reprezentat în mod direct. Deci nu pot face nimic mai mult decât să-mi expun aici explicaţia, care va încheia această a treia *Carte* consacrată în special studiului artelor, şi să mă las la voia cititorului în privinţa aprobării sau condamnării ideilor mele. El mă va judeca, în parte, după sentimentul pe care îl are faţă de muzică şi, în parte, după părerea pe care şi-o va fi făcut asupra gândirii unice care face obiectul lucrării mele. În plus, pentru a putea accepta interpretarea mea cu sinceritate şi convingere, trebuie să se mediteze asupra ei cu perseverenţă, ascultând adesea muzica, şi mai ales este indispensabil ca el să se fi familiarizat deja cu gândirea generală a cărţii mele.

Ideile (în sensul platonician) sunt obiectivarea adecvată a voinţei. Scopul tuturor artelor este acela de a stimula omul să cunoască Ideile. Ele reuşesc să facă acest lucru prin reproducere de obiecte particulare (operele de artă nu sunt altceva) şi printr-o modificare corespunzătoare a subiectului cunoscător. Artele nu obiectivează deci voinţa în mod direct, ci prin intermediul *Ideilor*. Or, lumea nu este decât fenomenul *Ideilor* multiplicat la infinit prin forma acelui *principium individuationis*, singura formă care este la îndemâna individului ca individ.

Muzica însă, care merge dincolo de *Idei*, este complet independentă de lumea fenomenală; ea o ignoră total şi ar putea întrucâtva să continue să existe chiar şi atunci când universul nu ar mai exista; nu acelaşi lucru se poate spune despre celelalte arte. Muzica, într-adevăr, este o obiectitate, o copie la fel de imediată a întregii voinţe precum este lumea, precum sunt *Ideile* înseşi al căror fenomen multiplu constituie lumea obiectelor individuale. Ea nu este deci, precum celelalte arte, o reproducere a *Ideilor*, ci o reproducere a voinţei în aceeaşi calitate ca şi

Ideile înseşi. De aceea influenţa muzicii este mai puternică şi mai pătrunzătoare decât aceea a celorlalte arte; acestea nu exprimă decât umbra, pe când ea vorbeşte despre fiinţă. Şi deoarece voinţa care se obiectivează atât în *Idee*, cât şi în muzică este aceeaşi, deşi în mod diferit în fiecare dintre ele, trebuie să existe nu o asemănare directă, dar totuşi un paralelism, o analogie între muzică şi idei, ale căror fenomene multiple şi imperfecte formează lumea vizibilă. Voi dezvolta acum această analogie; ea va servi drept comentariu pentru a elucida şi a face uşor de înţeles o explicaţie, devenită atât de dificilă din cauza obscurităţii subiectului nostru.

În sunetele cele mai grave ale scării muzicale, în basul fundamental, sesizăm obiectivarea voinţei la gradele sale inferioare, ca materia anorganică, masa planetară. Sunetele înalte, mai uşoare şi mai repezi, sunt toate, după cum ştim, armonice şi acompaniind sunetul fundamental ele sună uşor de fiecare dată când acesta este produs. Se recomandă chiar, în armonie, să nu se introducă într-un acord decât armonice ale notei grave fundamentale, astfel încât aceste sunete să se audă în acelaşi timp ca sunete distincte şi ca armonice ale notei fundamentale. Putem apropia acest fapt de ceea ce se petrece în natură; toate corpurile şi toate organismele trebuie considerate ca fiind ieşite din diferitele grade ale evoluţiei masei planetare care este totodată şi suportul şi originea lor; exact acelaşi raport există între basul fundamental şi notele înalte. - Există o limită inferioară sub care sunetele grave încetează de a mai fi perceptibile; la fel; materia nu poate fi percepută fără formă şi fără calitate; altfel spus, ea nu poate fi percepută decât ca manifestare a unei forme ireductibile, care este manifestarea *Ideii*; putem spune chiar că nicio materie nu este în mod absolut lipsită de voinţă, şi aşa cum un sunet are o înălţime determinată, la fel orice materie reprezintă un grad diferit de voinţă. Nota fundamentală este deci în armonie ceea ce este în natură materia anorganică, materia brută, pe care se spijină totul, din care totul iese şi se dezvoltă.

Să mergem mai departe; în ansamblul partidelor[77] care formează armonia, de la bas şi până la vocea care conduce ansamblul şi cântă melodia, regăsim analogul *Ideilor*, dispuse în serie graduală, al Ideilor care sunt obiectivarea voinţei. Partidele cele mai grave corespund gradelor inferioare, altfel spus corpurile anorganice, dar înzestrate deja cu unele proprietăţi; notele superioare reprezintă vegetalele şi animalele. - Intervalele fixe ale gamei corespund cu gradele determinate ale voinţei obiectivate, speciilor determinate ale naturii. Diferenţele în proporţiile matematice ale intervalelor, venind din temperament sau din mod, sunt analoge cu variaţiile speciei în individ; iar disonantele radicale, care nu se supun niciunui interval regulat, trebuie să fie comparate cu monştrii din natură care ţin de ambele specii, sau chiar şi de om, şi de animal. - Dar basul şi partidele intermediare ale unei armonii nu execută o melodie continuă ca partida superioară care execută cântecul; numai aceasta din urmă poate alerga liber şi uşor, făcând modulaţii şi game; celelalte merg mai încet şi nu urmează o melodie continuă. Basul merge cel mai greu; el reprezintă materia neînsufleţită; el nu urcă şi nu coboară decât prin intervale considerabile: terţe, cvarte sau cvinte, dar niciodată cu un singur ton, în afară de cazul transpunerii basului prin dublu contrapunct. Această încetineală a mişcărilor este pentru el chiar o necesitate materială; nu se poate imagina o gamă rapidă sau un tril pe note grave. Deasupra basului sunt partide de *ripieno* sau suplimentare; ele corespund lumii organizate; mişcarea lor este mai rapidă, dar fără melodie continuă, iar mersul lor este lipsit de sens. Acest mers neregulat şi această determinare absolută a tuturor partidelor intermediare simbolizează ceea ce are loc în lumea fiinţelor fără raţiune; de la cristal şi până la animalul cel mai evoluat, nu există fiinţă a cărei conştiinţă să fie completă şi a cărei existenţă să aibă prin aceasta un sens şi o unitate; nu există nicio

[77] Cuvântul folosit de Schopenhauer este *Pipienstimmen* = sunetele instrumentelor care acompaniază instrumentul solo; în textul francez, *la partie.* (n.t.)

fiinţă care să parcurgă o evoluţie intelectuală sau care să poată fi perfecţionată prin instrucţie; toate rămân mereu identice şi invariabile, în forma pe care le-o impun legile fixe ale speciei.

Vine, în sfârşit, melodia, executată de vocea principală, vocea înaltă, vocea care cântă, vocea care conduce ansamblul; ea înaintează în mod liber şi în voie; ea îşi păstrează de la un capăt la altul al bucăţii muzicale o mişcare continuă, imagine a unei gândiri unice; recunoaştem aici voinţa aflată la gradul său cel mai înalt da obiectivare, viaţa şi dorinţele pe deplin conştiente ale omului. Acesta, fiind singura fiinţă raţională, vede neîncetat în faţa şi în spatele său drumul realităţii pe care îl parcurge şi în domeniul infinit al posibilităţilor; el duce o existenţă raţională, care devine astfel un ansamblu bine legat; de aceea, numai melodia are, de la început până la sfârşit, o desfăşurare continuă prezentând un sens şi o dispunere voite. De aceea, ea reprezintă jocul voinţei raţionale, ale cărei manifestări constituie, în viaţa reală, şirul actelor noastre; ea ne arată chiar ceva mai mult; ea ne spune povestea şi cea mai secretă, ea descrie flecare mişcare, fiecare elan, fiecare acţiune a voinţei, tot ceea ce este cuprins de către raţiune în acel concept negativ atât de larg care se numeşte sentiment, tot ceea ce refuză să fie integrat in abstractizările raţiunii. De aici provine faptul că muzica a fost mereu numită limba sentimentului şi a pasiunii, aşa cum cuvintele sunt limba raţiunii. Platon o defineşte astfel: ή τών μελών κίνησις μεμιμημένη έν τοϊς παθήμασιν, όταν ψυχή γίνηται (*melodiarum motus animi affectus imitans*), adică mişcarea ariilor muzicale care imită pasiunile sufletului (*De legibus*, VII [p. 8 1 2 c]); iar Aristotel se întreabă: διά τί οί ρύθμοί καί τά μέλη φωνή οΰσα ήθεσιν έοικε (*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent*?) [„Cum reuşesc ritmul, ariile muzicale şi în definitiv nişte simple sunete să reprezinte sentimentele?“] (*Problemata*, cap. 19)

Este în natura omului să-şi formeze dorinţe, să le realizeze, să-şi formeze imediat altele noi şi aşa mai

departe la infinit; el nu este fericit şi liniştit decât dacă trecerea de la dorinţă la realizarea ei şi aceea de la reuşită la o nouă dorinţă se fac repede, căci întârzierea uneia aduce suferinţa, iar lipsa celeilalte produce o durere sterilă, îngrijorarea. Melodia prin esenţă reproduce toate acestea; ea rătăceşte pe mii de drumuri şi se îndepărtează neîncetat de tonul fundamental; ea nu merge numai pe intervale armonice, terţa sau cvinta, ci pe toate celelalte gradaţii, precum septima disonantă şi intervalele mărite şi se termină întotdeauna printr-o revenire finală la tonică; toate aceste îndepărtări ale melodiei reprezintă formele diverse ale dorinţei omeneşti; iar revenirea ei la un sunet armonic sau, mai mult, la tonul fundamental simbolizează realizarea acestei dorinţe, Să inventeze o melodie, să lumineze prin ea conţinutul cel mai ascuns al voinţei şi al sentimentelor umane, aceasta este opera geniului; aici mai mult decât oricunde, el acţionează în mod manifest în afara oricărei reflecţii, a oricărei intenţii voite; este ceea ce se poate numi o inspiraţie. La fel în toate artele, şi în acest caz conceptul este steril. Compozitorul ne revelează esenţa intimă a lumii, el se face interpretul înţelepciunii celei mai profunde şi într-o limbă pe care raţiunea sa nu o înţelege; la fel cum somnambula dezvăluie, sub influenţa hipnotizatorului, lucruri despre care ea nu are nicio noţiune atunci când este trează. De aceea, la compozitor, mai mult decât la oricare alt artist, omul este în întregime distinct de artist. Ne putem da seama, chiar şi atunci când încercăm pur şi simplu să explicăm această artă minunată, cât de sărac şi steril este conceptul; să încercăm totuşi să ne continuăm anologia. Aşa cum trecerea imediată de la o dorinţă la îndeplinirea acestei dorinţe, apoi la o altă dorinţă face omul fericit şi mulţumit, la fel o melodie cu mişcări rapide şi fără prea mari variaţii exprimă veselia. Dimpotrivă, o melodie lentă, întretăiată de disonanţe dureroase şi care nu revine la tonul fundamental decât după mai multe măsuri va fi tristă şi va sugera întârzierea sau imposibilitatea plăcerii aşteptate. Vrem să avem în melodie ceva asemănător unei voinţe leneşe, care nu este promptă în a produce o nouă

mişcare? Vrem, pe scurt, să exprimăm supărarea? Pentru aceasta este suficient să prelungim nota fundamentală (această prelungire devine curând de un efect insuportabil); iar la un grad mai scăzut, dar destul de asemănător încă, este suficient, pentru a exprima acelaşi lucru, un cântec monoton şi nesemnificativ. Motivele, scurte şi uşoare, ale unei arii de dans rapide par a ne vorbi despre o fericire obişnuită şi uşoară. *Allegro maestoso,* cu lungile sale motive, cu lungile sale perioade şi variaţiile sale îndepărtate, ne descrie mari şi nobile aspiraţii către un scop îndepărtat, precum şi realizarea lor finală. *Adagio* povesteşte suferinţele unei inimi de viţă nobilă şi aflată pe treptele înalte ale scării sociale, care dispreţuieşte orice fericire meschină. Dar ceea ce ţine cu adevărat de magie este efectul modurilor major şi minor. Nu este minunat să vedem că simpla schimbare a unui semiton, că înlocuirea terţei majore cu cea minoră face să se nască în noi, dintr-o dată şi în mod infailibil, un sentiment de apăsătoare angoasă din care ne scoate în mod nu mai puţin subtil modul major? *Adagio* reuşeşte, în acest mod minor, să exprime durerea extremă; el devine un plânset dintre cele mai impresionante. Aria de dans în minor pare să povestească pierderea unei fericiri frivole şi care ar trebui dispreţuită, sau, mai mult, pare a spune că, deşi cu preţul a mii de eforturi şi a mii de tracasări, a fost atins un scop mărunt. Numărul inepuizabil al melodiilor posibile corespunde inepuizabilei varietăţi de indivizi, de fizionomii şi de existenţe pe care le produce natura. Trecerea de la o tonalitate la o tonalitate diferită, rupând orice legătură cu tonalitatea precedentă, se aseamănă cu moartea aşa cum distruge ea individul; dar voinţa care se manifestă în aceasta continuă să trăiască şi se manifestă în alţi indivizi, a căror conştiinţă totuşi nu o continuă pe aceea a celui dintâi.

Expunând aceste analogii, nu trebuie totuşi să neglijez să amintesc că muzica nu are cu aceste fenomene decât un raport indirect, căci ea nu exprimă niciodată fenomenul, ci esenţa intimă, interiorul fenomenului, voinţa însăşi. Ea nu

exprimă o bucurie sau alta, o durere sau alta, o suferinţă sau alta, înfricoşare, încântare, veselie sau linişte sufletească. Ea descrie bucuria însăşi, suferinţa însăşi şi toate celelalte sentimente ca să spunem aşa în mod abstract. Ea ne dă esenţa lor fără niciun accesoriu şi, prin urmare, fără motivele lor. Şi totuşi, o înţelegem foarte bine, deşi ea nu este decât o subtilă chintesenţă. De aici provine faptul că imaginaţia este trezită cu atâta uşurinţă prin muzică. Fantezia noastră caută să dea o înfăţişare acestei lumi de spirite, invizibilă şi totuşi atât de însufleţită, atât de agitată, care ne vorbeşte direct; ea încearcă să-i dea carne şi oase, adică să o încarneze într-o paradigmă analogă, luată din lumea reală. Aceasta este originea cântecului pe cuvinte şi a operei; vedem de aici că textul cântecului şi *libretto*-ul operei nu trebuie să uite niciodată subordonarea lor şi să ocupe primul loc, ceea ce ar transforma muzica într-un simplu mijloc de expresie; aceasta ar fi o enormă prostie şi o absurditate. Muzica, într-adevăr, nu exprimă din viaţa şi din evenimentele sale decât chintesenţa; ea este cel mai adesea indiferentă la toate variaţiile care pot apărea. Această generalitate, împreună cu o riguroasă precizie, este proprietatea exclusivă a muzicii; aceasta este ceea ce îi dă o valoare atât de înaltă şi face din ea remediul tuturor suferinţelor. Ca urmare, dacă muzica ar depune eforturi prea mari pentru a se adapta cuvintelor, a se preta la evenimente, ea ar avea pretenţia să vorbească într-un limbaj care nu îi aparţine. Nici un compozitor nu a evitat mai bine această greşeală decât Rossini; iată de ce muzica acestui maestru vorbeşte în limba sa proprie într-o manieră atât de pură şi atât de clară încât nu are nevoie de libret şi sunt suficiente instrumente din orchestră pentru a evidenţia efectul ei.

Din aceste consideraţii rezultă că putem privi lumea fenomenală sau natura, pe de o parte, şi muzica, pe de alta, ca două expresii diferite ale aceluiaşi lucru care formează unicul intermediar al analogiei lor şi pe care prin urmare este indispensabil să-l cunoaştem, dacă vrem să cunoaştem această analogie. Muzica, privită ca expresie a

lumii, este deci în cel mai înalt grad un limbaj universal care este pentru generalitatea conceptelor aproape ceea ce conceptele sunt ele înseşi pentru lucrurile particulare. Dar generalitatea muzicii nu seamănă deloc cu generalitatea găunoasă a abstractizării; ea este de o cu totul altă natură; ea se aliază cu o precizie şi o claritate absolute. Ea seamănă prin aceasta cu figurile geometrice şi cu numerele; acestea, într-adevăr, în zadar sunt formele generale ale tuturor obiectelor posibile ale experienţei, aplicabile a priori oricărui lucru; ele nu sunt mai puţin deloc abstracte, ci dimpotrivă intuitive şi perfect determinate. Toate aceste aspiraţii ale voinţei, tot ceea ce o stimulează, toate posibilele sale manifestări, tot ceea ce agită inima noastră, tot ceea ce raţiunea cuprinde în conceptul larg şi negativ de „sentiment” poate fi exprimat prin nenumărate melodii posibile; cu toate acestea, aici nu va exista niciodată decât generalitatea formei pure, materia va fi absentă; această expresie va fi dată întotdeauna cu privire la lucrul în sine. şi nu cu privire la fenomen; ea va reda oarecum sufletul fără corp. Acest raport strâns între muzică şi existenţa adevărată a lucrurilor ne explică faptul următor: dacă, în prezenţa unui spectacol oarecare, a unei acţiuni, a unui eveniment, a vreunei circumstanţe, percepem sunetele unei muzici potrivite, această muzică pare a ne revela sensul profund al acestora, a ne da ilustrarea cea mai exactă şi mai limpede a lor. Acelaşi raport explică şi un alt fapt: în timp ce suntem preocupaţi să ascultăm executarea unei simfonii, ni se pare că vedem desfăşurându-se în faţa noastră toate evenimentele posibile ale vieţii şi ale lumii; totuşi, dacă ne gândim bine, nu putem descoperi nicio analogie între ariile executate şi viziunile noastre. Căci, după cum am spus, ceea ce deosebeşte muzica de celelalte arte e faptul că ea nu este o reproducere a fenomenului sau, mai bine zis, a obiectităţii adecvate a voinţei; ea exprimă ceea ce este metafizic în lumea fizică, lucrul în sine al fiecărui fenomen. În consecinţă, lumea ar putea fi numită o încarnare a muzicii, ca şi o încarnare a voinţei; înţelegem de acum cum se face

că muzica dă în mod direct oricărui tablou, oricărei scene a vieţii sau a lumii reale un sens mai elevat; ea conferă acest sens, este adevărat, cu atât mai uşor cu cât melodia însăşi este mai analogă sensului intim al fenomenului prezent. Iată de asemenea de ce se poate adapta unei compoziţii muzicale sau o, poezie care trebuie cântată, sau o scenă vizibilă precum pantomima, sau chiar ambele împreună, aşa cum este cazul libretului de operă. Asemenea scene din viaţa omului, propuse a fi exprimate prin limba universală a muzicii, nu sunt niciodată în conexiune necesară şi nici chiar în corespondenţă absolută cu ea; relaţia lor este aceea dintre un exemplu ales în mod arbitrar şi un concept general; ele reprezintă cu precizia realităţii ceea ce muzica enunţă cu generalitatea formei pure. Căci, la fel ca noţiunile generale, melodiile sunt într-o anumită măsură o chintesenţă a realităţii. Realitatea, adică lumea lucrurilor particulare, furnizează intuitivul, individualul, specialul, cazul izolat, atât pentru generalizarea conceptelor, cât şi pentru cele ale melodiilor, deşi aceste două feluri de generaţii sunt, în anumite privinţe, contrare una alteia; conceptele, într-adevăr, conţin numai formele extrase din intuiţie, iar prima scoate oarecum învelişul lucrurilor; ele sunt deci abstracţii propriu-zise, în timp ce muzica ne dă ceea ce precede orice formă, nucleul intim, inima lucrurilor. Am putea foarte bine caracteriza acest raport făcând apel la limbajul scolasticilor; astfel, conceptele abstracte ar fi *universalia post rem*, muzica ar revela *universalia ante reni*, realitatea ar furniza *universalia in re*. Un cântec adaptat pe cuvinte poate, menţinând intenţia generală a autorului său, să se potrivească şi altor cuvinte nu mai puţin arbitrar alese, care vor corespunde nu mai puţin exact cu ceea ce exprima el în mod general; putem face astfel mai multe strofe pentru aceeaşi melodie; este ceea ce a dat naştere vodevilului. Dacă este adevărat că în general poate exista un raport oarecare între o compoziţie muzicală şi o reprezentare intuitivă, aceasta provine, aşa după cum am spus, din faptul că ele nu sunt nici una, nici alta decât expresii diferite ale fiinţei întotdeauna identice a lumii.

Dacă, într-un caz dat, această relaţie este reală, adică dacă compozitorul a ştiut să redea în limba universală a muzicii mişcările voinţei care constituie substanţa unui eveniment, melodia cântecului, muzica operei sunt expresive. Dar trebuie ca analogia găsită de compozitor să fie extrasă dintr-o cunoştinţă imediată a naturii lumii, cunoştinţa pe care raţiunea însăşi nu o are deloc; această analogie nu trebuie să fie o imitaţie, obţinută prin intermediul conceptelor abstracte; ea nu trebuie să fie opera unei intenţii reflectate; altfel, muzica nu ar mai exprima fiinţa intimă, ea nu ar face decât să imite în mod imperfect fenomenul voinţei; este, la drept vorbind, cazul întregii muzici imitative, de exemplu al *Anotimpurilor* lui Haydn, al lucrării sale *Creaţia,* unde, în mai multe pasaje, el imită într-o manieră directă fenomenele lumii materiale; din aceeaşi categorie fac parte şi toate piesele de muzică de război; nimic din toate acestea nu trebuie admis în domeniul artei.

În muzică există ceva inefabil şi intim; de aceea ea trece prin faţa noastră ca o imagine a unui paradis familiar, deşi de neatins pe vecie; ea este pentru noi în acelaşi timp perfect inteligibilă şi cu totul inexplicabilă; aceasta ţine de faptul că ea ne arată toate mişcările fiinţei noastre, chiar şi cele mai ascunse, eliberate de acum de această realitate care le deformează şi le alterează. La fel, dacă ea are drept caracter propriu acela de a fi serioasă şi nu admite sub nicio formă elementul rizibil, acest lucru se datorează faptului că ea nu are ca obiect reprezentarea - numai reprezentarea provoacă eroarea şi ridicolul - ci, dimpotrivă, obiectul ei este în mod direct voinţa, lucru prin esenţa sa serios, deoarece totul depinde de ea. Vreţi să înţelegeţi mai bine valoarea substanţială şi semnificativă a limbajului muzical? Gândiţi-vă la semnele de reluare şi la acele *da capo*; aţi suporta în limbajul articulat aceste repetiţii care au în muzică raţiunea lor de a fi şi utilitatea lor? Aceasta înseamnă că pentru a înţelege bine această limbă a muzicii ea trebuie ascultată de două ori.

Prin aceste reflecţii asupra muzicii am încercat să dovedesc că, într-o limbă eminamente universală, ea

exprimă într-un singur mod, prin sunete, cu veridicitate şi precizie, fiinţa, esenţa lumii, pe scurt, ceea ce înţelegem prin conceptul de voinţă, pentru că voinţa este cea mai vizibilă manifestare a acesteia. Sunt convins, pe de altă parte, că filosofia, aşa cum am încercat să dovedesc eu, trebuie să fie o expunere, o reprezentare completă şi precisă a esenţei lumii cuprinse în noţiuni foarte generale care numai ele îi pot acoperi cu adevărat întinderea. În consecinţă, dacă aţi mers până la capătul căutărilor mele şi dacă admiteţi concluziile mele, nu vă veţi mira auzindu-mă spunând că muzica poate fi explicată astfel în totalitatea ei, şi în ansamblu, şi în amănunte. Dacă deci am enunţa şi am dezvolta în concepte ceea ce exprimă în felul său, am avea efectiv explicaţia raţională şi expunerea fidelă a lumii exprimate în concepte, sau cel puţin ceva echivalent. În aceasta ar consta adevărata filosofie. Să reamintim acum definiţia pe care Leibniz a dat-o muzicii şi pe care am menţionat-o mai sus. Ea este, din punctul de vedere puţin cam inferior ales de Leibniz, absolut exactă; dar dacă privim din punctul nostru de vedere, care este infinit mai înalt, am putea spune, modificând-o: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi* [„Muzica este un exerciţiu de metafizică ocult, în care spiritul nu ştie că filozofează“]. *Scire,* a şti, înseamnă, într-adevăr, a cuprinde lucrurile în noţiuni abstracte. Să mergem mai departe. Graţie aforismului lui Leibniz, a cărui justeţe a fost pe deplin confirmată, muzica, făcând abstracţie de valoarea sa estetică şi internă, muzica, privită într-o manieră pur exterioară şi empirică, nu este pentru noi decât un procedeu care permite să sesizăm fără intermediat şi *in concreto* numere foarte mari şi raporturile foarte complicate care le leagă, pe când nici unele şi nici celelalte nu ar putea fi fără muzică înţelese în mod imediat, adică înţelese fără a trece prin abstractizare. Să ne facem, cu aceste două puncte de vedere atât de deosebite, dar juste amândouă, o concepţie care să facă posibilă o filosofie a numerelor asemănătoare cu aceea a lui Pitagora sau chiar cu aceea a chinezilor în Y-King (Yi jing); vom avea

atunci explicaţia acestei propoziţii a pitagoreicilor citată de Sextus Empiricus: τώ άριθμώ δέ τά πάντ΄ έπέοικεν (*numero cuncta assimilantur*) [„toate lucrurile seamănă cu numărul“][78]. Să aplicăm în sfârşit explicaţiei pe care eu am dat-o mai sus melodiei şi armoniei acest mod de a privi lucrurile; vom avea o filosofie pur morală, o filosofie care nu-şi pune problema să explice natura, aşa cum o visa Socrate, analogă cu acea melodie fără armonie pe care o cerea Rousseau. Dimpotrivă, un sistem fizic şi metafizic fără morală corespunde unei simple armonii fără melodie. - Fie-mi permis să adaug la aceste consideraţii incidentale câteva observaţii asupra analogiei care există între melodie şi lumea fenomenelor. Am văzut în *Cartea* precedentă că gradul cel mai înalt al obiectivării voinţei, omul, nu poate să apară izolat şi fără suport, ci presupune grade inferioare ale obiectivării şi la rândul său fiecare dintre aceste grade cere drept suport grade aflate mai jos decât el; astfel muzica, la fel ca lumea, este o obiectivare a voinţei şi, pentru a fi perfectă, ea cere o completă armonie. Vocii înalte care conduce totul îi este necesar, pentru ca ea să-şi poată produce întregul efect, acompaniamentul tuturor vocilor, toate pornind de la basul cel mai profund, care este, într-un fel, originea lor comună. Melodia concură aici la realizarea armoniei; ea este parte integrantă a acesteia; şi invers, armonia concură la melodie. Astfel ansamblul complet al tuturor vocilor este condiţia necesară pentru ca muzica să reuşească să exprime tot ce vrea ea să exprime; la fel şi voinţa, în afara timpului, şi în unitatea sa, nu şi-ar putea găsi obiectivarea perfectă decât în ansamblul complet al tuturor şirurilor de fiinţe care manifestă esenţa ei la grade de claritate nenumărate.

Iată o altă analogie care nu este mai puţin surprinzătoare. În *Cartea* precedentă am aflat că, în pofida potrivirii reciproce a manifestărilor voinţei, privite ca specii - potrivire din care a luat naştere teleologia -, există totuşi între aceste fenomene, privite ca indivizi, o luptă neîncetată

[78] *Adversus mathematicos*, lib. VII.

care se continuă la toate gradele ierarhiei, iar această luptă face din lume teatrul unui război necontenit între manifestările unei voinţe mereu una şi mereu aceeaşi; ea arată clar antagonismul acestei voinţe cu ea însăşi. Muzica are ceva similar. Din punct de vedere fizic, ca şi din punct de vedere matematic, un sistem de sunete absolut pure şi armonice este imposibil. Numerele prin care pot fi exprimate sunetele nu sunt în mod raţional reductibile. Nu am putea calcula gama în care raportul cu tonul fundamental este de 2/3 pentru cvintă, 4/5 pentru terţa majoră, 5/6 pentru terţa minoră etc. Într-adevăr, dacă, în raport cu fundamentala, treptele sunt juste, ele nu vor mai fi la fel între ele; căci, chiar şi în acest caz, cvinta nu ar trebui să fie mai puţin terţa minoră a terţei; aceste trepte sunt precum nişte actori care trebuie să joace când un rol, când un altul. Nu se poate deci concepe, şi cu atât mai puţin realiza, muzica absolut justă; pentru a fi posibilă, orice armonie se îndepărtează mai mult sau mai puţin de puritatea perfectă. Pentru a ascunde disonanţele care îi sunt, prin esenţă, inerente, armonia le repartizează între diferitele trepte ale gamei. Este ceea ce se numeşte temperamentul (a se vedea, în legătură cu această problemă, *Acustica* de Chladni, 30, şi *Scurtă expunere despre teoria sunetelor şi a armoniei*, pag. 12, de acelaşi autor).[79]

Aş mai avea încă multe lucruri de spus despre modul în care este percepută muzica; aş putea arăta că ea este percepută în timp şi prin timp; spaţiul, cauzalitatea - prin urmare intelectul - nu au nicio contribuţie. Asemănătoare cu o intuiţie, impresia estetică a sunetelor nu este produsă decât prin efect; nu avem nevoie să mergem până la cauză. - Dar nu vreau să prelungesc mai mult acest studiu; căci, după placul cititorului, poate că această a treia *Carte* este deja prea lungă, poate că eu am intrat în detalii prea minuţioase. Totuşi scopul urmărit mă determină să o fac, iar cititorul va fi cu atât mai înclinat să mă ierte cu cât va

[79] Vezi capitolul XXXIX al *Suplimentelor*. (n.a.)

înţelege mai bine importanţa adesea neglijată a înaltei demnităţi a artei; să nu uităm că, potrivit sistemului nostru, lumea întreagă nu este decât obiectivarea, oglinda voinţei, că ea o însoţeşte pe aceasta pentru a o face să se cunoască pe ea însăşi, pentru a-i da, după cum vom vedea, o posibilitate de salvare; să nu uităm nici că, pe de altă parte, lumea privită ca reprezentare, când este contemplată izolat, când ne eliberăm de sub imperiul voinţei, când ne abandonăm întreaga conştiinţă reprezentării, devine consolarea şi singura latură inocentă a vieţii. Atunci, în mod necesar, ajungem să considerăm arta drept înflorirea supremă şi desăvârşită a tot ce există, deoarece prin esenţă ea ne procură acelaşi lucru ca acela pe care ni-l arată lumea vizibilă, dar mai condensat, mai desăvârşit, mai de ţinută şi mai gândit, şi prin urmare o putem numi înflorirea vieţii, în întreaga accepţie a cuvântului. Dacă lumea considerată ca reprezentare nu este în ansamblul ei decât voinţa, devenită sensibilă, arta este tocmai această sensibilitate ajunsă şi mai clară; este lanterna magică (*camera obscura*) ce arată obiectele mai distinct, care le face mai uşor sesizabile dintr-o privire, este spectacolul în spectacol, precum în *Hamlet*.

Plăcerea estetică, consolarea prin artă, entuziasmul artistic care face să dispară poverile vieţii, acest privilegiu special al geniului care îl despăgubeşte pentru durerile de care el suferea şi mai mult pe măsură ce conştiinţa lui devine şi mai clară, care îl fortifică împotriva solitudinii copleşitoare la care este condamnat în interiorul unei multiplicităţi eterogene, toate acestea provin din faptul că, aşa cum vom arăta mai încolo, pe de o parte, „esenţa“ vieţii, voinţa, existenţa însăşi este o durere constantă, când lamentabilă, când înfiorătoare; şi din faptul că, pe de altă parte, toate acestea, privite în reprezentarea pură sau în operele de artă, sunt eliberate de orice durere şi prezintă un spectacol impozant. Această latură pur cognoscibilă a lumii, reproducerea sa prin artă sub o formă oarecare este materia asupra căreia lucrează artistul. El este captivat de contemplaţia voinţei în obiectivarea sa; el se opreşte în faţa

acestei priveliști, neîncetând să o admire şi să o reproducă, dar în acest timp, tot el este şi actorul principal al reprezentaţiei; cu alte cuvinte este el însuşi această voinţă care se obiectivează şi care rămâne singură cu eterna ei durere. Această cunoaştere pură, profundă şi adevărată a naturii devine ea însăşi ţelul artistului de geniu; el nu merge mai departe. De aceea ea nu devine, aşa cum se întâmpla în cazul sfântului, ajuns la resemnare, şi pe care îl vom examina în *Cartea* următoare, un „calmant“ al voinţei; ea nu-l eliberează definitiv de viaţă, ea nu-l descătuşează de aceasta decât pentru câteva momente foarte scurte; ea nu este încă drumul care duce în afara vieţii. Ea nu este decât o consolare provizorie în timpul vieţii, până ce în sfârşit, simţind că forţa ei a crescut şi, pe de altă parte, plictisit de acest joc, el revine la lucrurile serioase. *Sfânta Cecilia* a lui Rafael poate fi considerată drept simbolul acestei schimbări. Şi noi acum, în *Cartea* următoare, ne vom îndrepta spre partea serioasă a lucrurilor.

CARTEA A PATRA

LUMEA CA VOINŢĂ

AL DOILEA PUNCT DE VEDERE

Ajungând să se cunoască pe sine însăşi, voinţa de a trăi se afirmă, apoi se neagă

Tempore quo cognitiv simul advenit, amor e medio supersurrexit.
[„Inteligenţa făcându-şi apariţia, în acelaşi timp din mijlocul lucrurilor se înalţă iubirea.“]
(*Oupnek’hat*, trad. de Anquetil Duperron, II, 216)

§53

Ultima parte a acestor studii va fi, se înţelege, şi cea mai importantă; într-adevăr, lucrul despre care va fi vorba acum este practica vieţii; problema care se oferă de bunăvoie fiecăruia dintre noi, în faţa căreia nimeni nu rămâne străin şi nici indiferent, ba dimpotrivă, ea este aceea la care le raportăm pe toate celelalte, şi este în aceasta o înclinaţie atât de naturală, încât nu am putea studia nicio altă problemă din cele care au raporturi cu ea, fără a ne îndrepta privirile mai întâi asupra laturii practice şi fără a vedea în aceasta, cel puţin în ceea ce ne priveşte, adevăratul rezumat al tuturor lucrurilor. Nu putem face altceva decât să ne concentrăm atenţia asupra acestui aspect, restul trebuie să nu ne intereseze. Pentru a traduce aceasta, urmând obiceiul limbii, alţii vor spune că această parte a studiilor noastre va fi filosofia noastră practică, în opoziţie cu aceea care precede şi care este teoretică. Dar după părerea mea, niciodată filosofia nu iese din teorie; esenţa ei este de a-şi păstra, în faţa oricărui obiect care i se prezintă, rolul de simplu privitor, de cercetător; nu este de datoria ei să dea precepte. Să acţioneze asupra comportamentului oamenilor, să-i conducă, să modeleze caracterele, acestea sunt de fapt pretenţiile sale datând din timpuri străvechi; astăzi, filosofia, devenind mai înţeleaptă, ar face bine să renunţe la aceslc pretenţii. Din momentul în care este vorba despre demnitate sau despre indignitate, despre mântuire sau despre damnaţiune, ceea ce face să se încline balanţa nu mai sunt concepte fără viaţă, ci partea intimă, esenţa însăşi a omului, demonul, cum spune Platon, demonul este ceea ce-l conduce, şi nu fără voia lui, demonul său preferat, este, ca să spunem precum Kant, caracterul său inteligibil. Virtutea nu se învaţă, şi nici geniul, pentru ea, ca şi pentru artă, cunoştinţa este prin ea însăşi fără valoare; aceasta este doar un instrument, nu

mai rămâne decât să ştii să-l manevrezi. De aceea ar însemna să fim lipsiţi de minte dacă ne-am baza pe sistemele noastre de morală pentru a face oameni virtuoşi şi nobili, sfinţi; nu mai puţin lipsiţi de minte am fi dacă ne-am baza pe estetică pentru a crea poeţi, plasticieni şi muzicieni.

Tot ce poate filosofia este de a elucida, de a explica obiectul său; această esenţă comună a lucrurilor, care se revelează cu precizie fiecăruia dintre noi, dar *in concreto*, prin sentiment, ea trebuie să o aducă sub lumina pură a cunoaşterii abstracte, a raţiunii, să o lămurească în toate raporturile sale, sub toate aspectele sale. Este ceea ce am încercat deja să facem, în cele trei cărţi precedente, situându-ne în diverse puncte de vedere şi rămânând în generalitate, aşa cum îi şade bine filosofiei. Acum trebuie să analizăm comportamentul oamenilor, folosind acelaşi procedeu. Şi în aceasta constă, nu numai după părerea noastră, a oamenilor, ci în mod obiectiv, aspectul cel mai esenţial al lucrurilor; de altfel, aceasta se va vedea foarte bine în cele ce urmează. Voi rămâne fidel metodei pe care am practicat-o până acum; voi lua drept bază adevărurile deja expuse şi de fapt nu voi face decât să continui gândirea unică, ea fiind întregul suflet al acestei cărţi, deoarece am aplicat-o chestiunilor precedente, o voi aplica şi problemei vieţii omeneşti; astfel voi fi făcut o ultimă încercare pentru a o face să pătrundă în spirite, aşa cum am dorit.

Punctul nostru de vedere fiind astfel stabilit, metoda noastră determinată, nu trebuie să vă aşteptaţi, lucrul este clar, să găsiţi în această carte de etică precepte, o teorie a datoriilor, şi mai puţin un principiu universal de morală, un fel de reţetă universală pentru producerea de virtuţi de tot soiul. Nu vom vorbi nici despre „datoria absolută“; aceasta este, după părerea mea, o expresie contradictorie, aşa cum explic în *Apendice;* nici despre o „lege a libertăţii“, nici despre aceasta nu am o părere mai favorabilă. Nu; despre datorie, chiar fără epitet, nu vom spune niciun cuvânt; când vorbim copiilor, popoarelor copii, e bine; însă în cazul

oamenilor care trăiesc într-o epocă de civilizaţie, de raţiune, de maturitate şi care merg în pas cu vremea, nu! Ar însemna să ne contrazicem - e atât de greu să se vadă acest lucru? - Dacă am spune că voinţa este liberă, pentru ca apoi să-i impunem legi, legi conform cărora trebuie să vrea; „trebuie să vrea!“ este ca şi cum am spune: fier de lemn! în ce ne priveşte, continuându-ne gândirea, vom afla că voinţa nu este numai liberă: ea este atotputernică; ceea ce provine din ea nu sunt numai actele sale, ci lumea sa; după cum este ea, la fel este şi aspectul pe care îl îmbracă şi actele sale, şi lumea sa; acte şi lume nu sunt altceva decât procedeul pe care ea îl foloseşte pentru a reuşi să se cunoască; ea se determină şi ea le determină pe amândouă în acelaşi timp; căci în afara ei nu există nimic, iar actele şi lumea nu sunt altceva decât ea. Astfel şi numai astfel ea poate fi autonomă, în deplinul sens al cuvântului; în orice altă ipostază, ea este eteronomă. Întregul efort al filosofiei noastre trebuie să tindă să sesizeze comportamentul omului, maximele atât de diverse, atât de opuse chiar între ele, a căror manifestare vie este acest comportament, să-l explice, să-l lumineze până în adâncul său şi în esenţa sa intimă, fără a ne îndepărta de ideile noastre anterioare şi în acelaşi spirit de care eram animaţi atunci când explicăm restul fenomenelor lumii, când le elucidăm profunda lor esenţă cu luminile intelectului abstract. Filosofia noastră va rămâne aşadar, aşa cum a făcut-o şi până acum, în *imanent*. Ea nu va abuza, uitând marea lecţie ne care ne-a lăsat-o Kant, de legile formale ale fiecărui fenomen, de acele legi care se rezumă în principiul raţiunii suficiente, şi să facă din ele o trambulină pentru a sări, dincolo de fenomenul însuşi care numai el le dă un sens, până în domeniul nedefinit al ficţiunilor vane. Pentru ea, această lume a realităţilor accesibile cunoaşterii în acelaşi timp şi limitele speculaţiilor noastre, cât de bogată este, de altfel, această lume, pe care nu ar putea să o epuizeze şi cele mai profunde investigaţii de care este capabil spiritul uman! Şi din moment ce lumea reală, lumea accesibilă facultăţilor noastre, nu va înceta să ofere o materie, şi o materie reală

studiilor noastre de etică, nu mai puţin ca precedentelor, ce poate fi mai superfluu pentru noi decât de a recurge la noţiuni vide, cu totul negative? La ce bun să ne chinuim să ne convingem pe noi înşine că avem ceva în cap, când, ridicând din sprâncene, vorbim despre „absolut“, despre „infinit“‘, despre „suprasenzorial“ şi întreaga serie a acestor negaţiii pure: οúδέν έστι, ή τό τής οτερήσεως όνομα, μετά άμνδράς έπινοίας (*nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione*) [„toate acestea nu sunt nimic, nimic decât numele însuşi de privaţiune, cu obscure idei asociate ei“] (Julianus, *Orationes*, 5); pentru a nu mai lungi vorba, am putea denumi toate acestea νεφελοκοκκυγία... oraşul cucilor, în nori. Noi nu vom avea nevoie să servim pe masă din aceste mâncăruri acoperite, fără nimic dedesubt. - În sfârşit, şi acum la fel ca mai înainte, nu vom spune poveşti istorice dându-le drept filosofice. După părerea noastră, cine crede că esenţa lumii poate fi explicată cu ajutorul procedeelor de istorie, oricât de bine deghizate ar fi acestea, acesta se află la antipodul filosofieii; aceasta este greşeala în care se cade de îndată ce, într-o teorie a esenţei universale privite în sine, se introduce o devenire, fie ea prezentă, trecută sau viitoare, de îndată ce înainte şi după joacă un rol în această teorie, fie el şi cel mai puţin important în lume, de îndată ce prin urmare se admite, în mod deschis sau în ascuns, în destinul lumii, un punct iniţial şi un punct terminal, apoi un drum care le uneşte şi pe care individul, filosofând, descoperă locul unde a ajuns. Această modalitate, aceea de *a filosofa în calitate de istoric*, are drept rezultat cel mai adesea vreo cosmogonie oarecare; şi există o mulţime de asemenea cosmogonii; sau constituie sistemul manaţiei, sau doctrina căderii; în sfârşit, când gândirea, reîntoarcerea din toate aceste încercări fără a rămâne cu nimic de pe urma lor, se lansează în singura direcţie care îi rămâne, rezultatul este, dimpotrivă o doctrină a devenirii fără încetare, a naşterii, a creşterii, a apariţiei, fiinţa ajungând la lumină din sânul tenebrelor, din sânul întunecatului principiu fundamental,

din esenţa ultimă, din adâncul fără capăt[80]; enumeraţia este cunoscută. Pentru a evita aceasta este suficientă o remarcă: şi anume aceea că trecutul în momentul care vorbesc, este deja o eternitate completă, un timp infinit care a trecut, în care tot ce poate şi trebuie să fie ar trebui să-şi fi găsit deja un loc. Şi într-adevăr, toate aceste filosofii sub formă de istorie, toate oricât de maiestuoase ar putea fi ele, se manifestă ca şi cum Kant nu ar fi existat niciodată; ele iau *timpul* drept o caracteristică inerentă lucrurilor în sine; de aceea ele rămân la nivelul a ceea ce Kant numeşte fenomenul, în opoziţie cu lucrul în sine, Platon îi spune devenire, non-existenţă, în opoziţie cu existenţa, cu ceea ce nu devine; în sfârşit, indienii îi spun vălul Mayei. În aceasta constă, în definitiv, modul de cunoaştere care este supus principiului raţiunii suficiente; acest mod de cunoaştere nu atinge niciodată fiinţa lucrurilor, el nu poate decât să urmărească la infinit fenomenele, şi astfel el merge fără limită de timp şi fără ţel precum veveriţa în cuşca ei, până în ziua în care, obosit în sfârşit, se opreşte în indiferent care punct al cuştii rotitoare, sus, jos, apoi, odată ajuns acolo, pretinde să impună celorlalţi respectarea ideilor asupra cărora s-a oprit el. Nu există decât o singură metodă bună pentru a filosofa despre univers; nu există decât una singură care este capabilă să ne facă să cunoaştem existenţa intimă a lucrurilor, să ne facă să depăşim fenomenul: este aceea care lasă la o parte originea, scopul, de ce-ul şi care nu caută peste tot decât acel *quid*, din care este făcut universul; care nu priveşte lucrurile din punctul de vedere al vreuneia din relaţiile lor, al devenirii şi dispariţiei lor, pe scurt, nu le priveşte sub unul dintre cele patru aspecte pe care le elucidează principiul raţiunii suficiente; ci, cu totul invers, ea îndepărtează toate considerentele care au legătură cu acest principiu şi se îndreaptă spre ceea ce rămâne atunci, spre tot ce apare în toate aceste realităţi, dar care în sine le scapă, spre esenţa universală a lumii, care are ca obiect *Ideile* prezente în

[80]Grund, Urgrund, Ungrund.

această lume. Din această formă de cunoaştere se naşte, împreună cu arta, filosofia şi chiar, vom vedea în această *Carte*, acea dispoziţie a caracterului care numai ea face din noi adevăraţi sfinţi şi salvatori ai universului.

§54

După cele trei *Cărţi* dinainte, se detaşează, sper, un adevăr care trebuie să fie clar şi bine fixat în spirite: acela că lumea ca obiect reprezentat, oferă voinţei oglinda prin care ea ia cunoştinţă de ea însăşi, în care ea se vede într-o limpezime şi cu o perfecţiune care scade în trepte, treapta superioară fiind ocupată de om; de asemenea, acela că esenţa omului găseşte de cuviinţă sa se manifeste pe deplin mai întâi prin unitatea comportamentului său, de care ţin toate actele, şi în sfârşit acela că raţiunea este aceea care îi permite să devină conştientă de această unitate, permiţându-i să-i cuprindă ansamblul, dintr-o singură privire şi *in abstracto*.

Voinţa, voinţa fără inteligenţă (în sine, ea nu este altceva), dorinţa oarbă, irezistibilă, aşa cum o vedem apărând încă în lumea brută, în natura vegetală şi în legile lor, precum şi în partea vegetativă a propriului nostru corp, această voinţă, spuneam, graţie lumii reprezentate, care vine ea i se oferă şi care se dezvoltă pentru a o servi, ajunge să ştie că vrea, să ştie ce este ceea ce vrea, este această lume însăşi, viaţa, aşa cum se realizează ea aici. Iată de ce am numit această lume vizibilă oglinda voinţei, produsul obiectiv al voinţei. Şi cum ceea ce vrea voinţa este întotdeauna viaţă, adică pura manifestare a acestei voinţe, în condiţiile potrivite pentru a fi reprezentată, ar fi un pleonasm dacă am spune „voinţa de a trăi” şi nu pur şi simplu „voinţa”, căci este unul şi acelaşi lucru.

Deci, voinţa fiind lucrul în sine, fondul intim, esenţial al universului, în timp ce viaţa, lumea vizibilă, fenomenul, nu este decât oglinda voinţei, voinţa trebuie să fie ca o însoţitoare inseparabilă a voinţei; umbra nu urmează în mod mai necesar corpul; şi peste tot unde există voinţă, va exista viaţă, o lume la urma urmei. De asemenea a voi să trăieşti înseamnă şi a fi sigur că trăieşti, şi atâta timp cât

voinţa de a trăi ne însufleţeşte, nu avem de ce să ne îngrijorăm pentru existenţa noastră, nici chiar în clipa morţii. Fără îndoială individul, sub ochii noştri, se naşte şi trece, dar individul nu este decât aparenţă; dacă există, el există numai în ochii acestui intelect care are ca îndreptar numai principiul raţiunii suficiente, acel *principium individuationis,* în acest sens, da, el primeşte viaţa ca pe un dar pur, care îl face să iasă din neant şi pentru el moartea înseamnă pierderea acestui dar, este revenirea în neant. Dar trebuie să privim viaţa în calitate de filosof, să o vedem în ideea ei; atunci vom vedea că nici voinţa, lucrul în sine, care se află în toate fenomenele, nici subiectul cunoscător, spectatorul fenomenelor, nu au nimic de a face cu aceste accidente care sunt naşterea şi moartea. Naştere, moarte, aceste cuvinte nu au sens decât în raport cu aparenţa vizibilă îmbrăcată în voinţă, în raport cu viaţa; esenţa ei, a voinţei, este de a se produce în indivizi care, fiind fenomene trecătoare, supuse în forma lor legii timpului, se nasc şi mor; dar chiar şi aşa fiind ei sunt fenomenele a ceea ce, în sine, ignoră timpul, însă nu are alt mijloc de a-i da esenţei sale intime o existenţă obiectivă. Naştere şi moarte, două accidente care aparţin în aceeaşi măsură vieţii; ele se echilibrează unul pe celălalt; ele sunt în mod reciproc unul pentru altul condiţia existenţei lor sau, dacă preferaţi această imagine, ele sunt polii acestui fenomen, viaţa, privită ca ansamblu. Cea mai înţeleaptă dintre mitologii, cea hindusă, a redat foarte bine acest adevăr: Brahma, cel mai puţin nobil şi cel mai puţin înalt dintre zeii din Trimurti, tindă reprezentând generaţia, este naşterea. Vişnu este conservarea; zeului care simbolizează distrugerea, moartea, Şiva, această mitologie i-a dat ca atribute o salbă din capete de mort şi în acelaşi timp Lingamul, simbol al generaţiei. Aici generaţia apare drept compensator al distrugerii, ceea ce înseamnă că procreaţia şi moartea sunt prin esenţa lor corelative care se neutralizează şi se compensează reciproc. Tocmai în această idee grecii şi romanii îşi împodobeau sarcofagele cu acele preţioase sculpturi în care vedem încă reprezentate sărbători,

dansuri, festinuri, vânători, lupte între animale, bacanale, în sfârşit mii de scene în care străluceşte în toată splendoarea sa dragostea de viaţă; şi uneori, nu sunt de ajuns aceste imagini vesele, apar chiar grupuri licenţioase, până la împreunări între capre şi aştri. Scopul evident al tuturor acestor imagini era acela de a ne distrage privirile de la defunctul a cărui dispariţie se celebra şi, printr-o acţiune violentă, să-i determine să privească viaţa nemuritoare a naturii; astfel, fără a ajunge până la o noţiune abstractă a acestui adevăr, totuşi oamenilor le era dat de înţeles că natura întreagă este manifestarea voinţei de a trăi şi împlinirea sa. Această manifestare are drept formă timpul, spaţiul şi cauzalitatea, apoi şi în consecinţă individuaţia, de unde reiese pentru individ necesitatea de a se naşte şi a muri, fără ca de altfel această necesitate să stingă cu nimic voinţa însăşi de a trăi; pentru această voinţă, individul nu este decât una dintre manifestările sale, un exemplar, un eşantion, când un individ moare, natura în ansamblul ei nu suferă din această cauză, şi nici voinţa. Pentru natură nu el este important, ci numai specia; numai opera ei, numai asupra conservării acesteia veghează natura cu atâta grijă, cu un atât de mare preţ, împrăştiind fără a ţine seama de nimic germenii, aprinzând peste tot dorinţa reproducerii. În ce priveşte individul, el nu contează pentru ea, el nu poate conta; nu are ea oare în faţa ei această triplă infinitate, timpul, spaţiul, numărul indivizilor posibili? De aceea ea nu ezită deloc să-l lase pe individ să dispară; nu este vorba numai despre nenumăratele pericole ale vieţii de zi cu zi, accidentele cele mai neînsemnate, care îl ameninţă cu moartea, el este de la început sortit să moară, iar natura îl conduce la aceasta ea însăşi, de îndată ce el a servit la conservarea speciei. Cu multă simplitate, ea ne spune astel marele adevăruri: numai *Ideile*, şi nu indivizii, au o realitate proprie, numai ele fiind o adevărată realizare obiectivă a voinţei. Or, omul este natura, natura ajunsă la gradul cel mai înalt al conştiinţei de sine; deci dacă natura nu este decât aspectul obiectiv ai voinţei de a trăi, omul, odată pătruns de această convingere, se poate împăca pe bună

dreptate cu ideea morţii sale şi a prietenilor săi; el nu are decât să arunce o privire asupra naturii nemuritoare; această natură în fond, este el. Iată aşadar ce vor să spună şi Şiva cu Lingamul său, şi mormintele antice cu imaginile lor din viaţă în întreaga ei ardoare, strigând către privitorul care jeleşte: *Natura non contristatur*.[81]

Se mai îndoieşte cineva că generaţia şi moartea nu trebuie, considerate decât un accident al vieţii, accident propriu acestei manifestări a voinţei, şi numai ei? Iată o nouă dovadă: şi una, şi cealaltă sunt pur şi simplu mişcarea însăşi din care viaţa este făcută în întregime, dar ridicată la o putere superioară. Dar ce este la urma urmelor viaţa? Un flux continuu al materiei printr-o formă care rămâne invariabilă; de asemenea, individul piere, însă specia nu. Or. între alimentaţia obişnuită şi generaţie, pe de o parte, pierderile obişnuite şi moartea, pe de altă parte, nu există decât o diferenţă de intensitate. În ce priveşte primul dintre aceste aspecte, găsim exemplul cel mai simplu din lume şi cel mai clar la plantă. Planta nu este decât repetarea prelungită a unui şi aceluiaşi act, gruparea fibrelor elementare în frunze şi în ramuri; este o reunire regulată de plante asemănătoare între ele, care se suportă reciproc şi a căror singură dorinţă este aceea de a se reproduce la nesfârşit. În sfârşit această dorinţă ajunge la culmea împlinirii atunci când, după ce a trecut prin toate gradele metamorfozelor, ajunge la înflorire, la fructificare; în aceasta constă rezumatul întregii ei existenţe, al tuturor eforturilor sale, şi ceea ce, în acest rezultat, era obiectul aspiraţiei sale, scopul său unic, era de a realiza cu miile şi nu unul câte unul aceşti produşi pe care îi caută: indivizi asemenea ei. Între activitatea sa pentru a crea fructul şi fructul însuşi există acelaşi raport ca acela dintre manuscris şi tipăritură. Lucrurile stau în mod vizibil la fel şi în privinţa animalelor. Nutriţia nu este decât o generaţie lentă, generaţia nu este decât o nutriţie la un grad superior, iar plăcerea care le însoţeşte - o exaltare a bunei dispoziţii pe

[81] Natura nu cunoaşte suferinţa.

care o cauzează viaţa. Pe de altă parte, exerciţiile, pierderile de substanţe care se fac prin respiraţie şi în alte moduri, nu sunt decât un diminutiv al morţii, corelativul generaţiei. Ei bine, dacă ştim să ne mulţumim să ne conservăm forma fără a plânge după materia pe care o abandonăm, trebuie să facem la fel şi atunci când moartea vine să ne impună o părăsire de mai mare întindere, chiar totală, dar cu totul asemănătoare cu aceea pe care o suferim în fiecare zi, în fiecare moment, prin excreţie. Faţă de primul caz suntem indiferenţi; şi atunci de ce să ne retragem îngroziţi din faţa celui de al doilea? Privind astfel lucrurile, nu găsim că este mai puţin absurd să dorim perpetuarea existenţei noastre individuale atunci când ea trebuie continuată de alţi indivizi, decât să dorim să ne conservăm materia corpului nostru în loc să lăsăm, nepăsători, ca aceasta să fie înlocuită de altele; nu ni se pare mai puţin lipsit de sens faptul de a îmbălsăma cadavrele decât acela de a păstra cu mare grijă reziduurile zilnice ale corpului. Şi dacă vorbim despre conştiinţă, care este individuală, legată de un corp particular, ei bine, nu este ea oare, în fiecare zi, prin somn, total întreruptă? De la somnul profund la moarte, în afară de faptul că trecerea se face uneori cu totul pe nesimţite, ca în cazurile de congelare, diferenţa, atâta timp cât durează somnul, este absolut nulă; ea nu se revelează decât raportată la viitor, prin posibilitatea trezirii. Moartea este un somn în care individualitatea se uită; tot restul existenţei se va trezi, sau mai degrabă nu a încetat să fie treaz.[82]

[82] Iată încă o reflecţie care îi va putea ajuta pe unii cititori, cei care nu o vor găsi prea subtilă pentru spiritul lor, să-şi explice că individul este un pur fenomen şi nu este lucrul în sine. Individul este, pe de o parte, subiectul cunoaşterii şi prin aceasta condiţia complementară, cheia şi bolta pe care se sprijină premisele obiective ale întregii lumi; iar pe de altă parte, el este una dintre formele vizibile sub care se manifestă aceeaşi voinţă, care este prezentă peste tot. Or, această esenţă dublă a noastră nu-şi are rădăcinile în vreo unitate reală în sine; căci altfel am lua cunoştinţă de eul nostru *în el însuşi şi independent de obiectele de cunoaştere şi de voinţă*; dar aceasta ne este imposibil, cu totul imposibil de îndată ce vrem să pătrundem în noi înşine şi,

Ceea ce trebuie bine înţeles, înainte de toate, este faptul că forma proprie a manifestării voinţei, prin urmare forma vieţii şi a realităţii, este *prezentul*, numai prezentul, nu viitorul şi nici trecutul; acestea din urmă nu există decât ca noţiuni, referitoare la cunoaştere şi pentru că aceasta se supune principiului raţiunii suficiente. Niciodată vreun om nu a trăit în trecutul său şi nici nu va trăi în viitorul său; numai prezentul este forma oricărei vieţi; ea are în acesta un domeniu garantat, pe care nu i-l poate răpi. Prezentul există mereu, el şi tot ce conţine el, fiind bine fixate, de nezdruncinat. Precum, deasupra cataractei, curcubeul. Căci voinţa are ca proprietate, numai a ei, viaţa; iar viaţa, prezentul. Uneori, atunci când ne gândim la miile de ani trecuţi, la milioanele de oameni care au trăit în acele vremuri, atunci ne întrebăm: ce erau ei? şi cu ceea ce erau ei ce s-a întâmplat? – Dar atunci nu avem decât să ne amintim trecutul nostru, să reînviem scenele acestuia în imaginaţia noastră şi apoi să ne punem altă întrebare: ce erau toate acestea? şi ce s-a întâmplat cu toate acestea? - Căci întrebarea este aceeaşi, în cazul acesta, ca aceea pentru milioanele de oameni de mai înainte, gândindu-ne numai că trecutul primeşte chiar de la moarte, care îşi pune pecetea pe el, o existenţă nouă. Dar propriul nostru trecut, chiar şi cel mai recent, chiar şi ziua de ieri, nu mai este nimic altceva decât un vis golit de conţinut al fanteziei noastre, şi atunci, ce era existenţa tuturor acelor milioane de oameni? şi ce este astăzi? - Era, este voinţă, căreia viaţa îi serveşte drept oglindă, voinţă cu liberă inteligenţă, care o recunoaşte clar în această oglindă. Să presupunem că cineva este în stare să sesizeze acest adevăr, sau nu este dispus să o facă; la întrebările de mai înainte referitoare la soarta generaţiilor dispărute, el trebuie să o adauge şi pe

---

îndreptând ochii spiritului nostru spre interior, vrem să ne contemplăm, nu reuşim decât să ne pierdem într-un gol fără margini; suntem pentru noi înşine precum acel glob de sticlă gol pe dinăuntru, din interiorul căruia se aude o voce, dar o voce care îşi are originea în altă parte; şi în momentul în care punem mâna pe ea, nu atingem decât, o, ce eroare!, decât o nălucă fără substanţă.

aceasta; de ce el, care vorbeşte, este atât de fericit că posedă acest lucru atât de preţios, atât de trecător, singurul real, prezentul; în timp ce sutele de generaţii de oameni, în timp ce eroii, înţelepţii timpurilor, au dispărut în noaptea trecutului, au căzut în neant? De ce el, de ce acest cuvânt cu o atât de mică însemnătate este aici şi foarte real? Sau altă întrebare, mai scurtă, dar nu mai puţin stranie: de ce acest *acum,* acum-ul lui, este tocmai acum? De ce nu a fost cu mai mult timp în urmă? Se poate vedea din modul în care el pune întrebarea că pentru el existenţa şi timpul său sunt două lucruri independente unul de altul: existenţa s-a întâmplat să fie aruncată în mijlocul timpului, în fond, el admite două *acum*, unul care aparţine obiectului, celălalt subiectului şi el se bucură de întâmplarea fericită care le-a făcut să coincidă. Dar în realitate, ceea ce constituie prezentul este - am arătat acest lucru m eseul meu despre *Principiul raţiunii suficiente* - punctul de contact dintre obiect şi subiect, obiect care are drept formă timpul şi subiect care nu are drept formă niciuna dintre expresiile raţiunii suficiente, Or, un obiect oarecare nu este decât voinţă, dar trecută în starea de reprezentare, iar subiectul este corelativul necesar al obiectului; pe de altă parte, nu există obiecte reale decât în prezent; trecutul şi viitorul sunt domeniul noţiunilor şi plăsmuirilor, deci prezentul este forma esenţială pe care trebuie să o ia manifestarea voinţei, el este inseparabil de ea. Prezentul este singurul care există mereu, mereu stabil, de nezdruncinat. Pentru empirist, nimic nu este mai trecător decât timpul; pentru metafizician, care vede dincolo de formele intuiţiei empirice, timpul este singura realitate fixă, acel *nunc stans*[83] al scolasticilor. Conţinutul său are drept rădăcină şi sprijin voinţa de trăi lucrul în sine; iar noi suntem acest lucru. În ce priveşte ceea ce în fiecare moment devine şi dispare, ceea ce a fost cândva sau va fi într-o zi, aceasta face parte din fenomenul ca atare, graţie legilor formale care îi sunt proprii şi care fac posibile

[83] Vezi supra, §32.

devenirea şi dispariţia. La întrebarea *Quid fuit?* trebuie aşadar să răspundem: *Quod est*, iar la *Quid erit? - Quod fuit*. - Înţelegeţi aceste cuvinte în sensul precis; raportul nu este de similitudine, ci de identitate. Căci proprietatea voinţei este viaţa, iar proprietatea vieţii este prezentul. De aceea oricine are dreptul să-şi spună: „Eu sunt, o dată pentru totdeauna, stăpânul prezentului; de-a lungul întregii eternităţi, prezentul mă va însoţi, ca umbra mea; de aceea, nu trebuie să mă mir, să mă întreb de ce în altă parte nu există decât un trecut şi cum se face de cade tocmai acum“.

Timpul poate fi comparat cu un cerc fără sfârşit care se învârteşte în jurul lui; semicercul inferior ar fi trecutul; celălalt, viitorul. În partea de sus este un punct indivizibil, punctul de contact cu tangenta, aici este prezentul fără întindere. La fel cu tangenta, prezentul nu înaintează, prezentul este punctul de contact între obiectul care are drept formă timpul şi subiectul care nu are formă, deoarece el nu face parte din domeniul a ceea ce poate fi cunoscut, fiind numai condiţia oricărei cunoaşteri. Timpul, seamănă şi cu o apă care curge năvalnic, iar prezentul cu un obstacol de care se sparg valurile dar fără a-l lua cu ele. Voinţa privită în sine nu este altceva decât subiectul cunoaşterii supuse principiului raţiunii suficiente; de altfel, acest subiect, într-un sens, este voinţa însăşi, sau cel puţin manifestarea ei. Și aşa cum voinţa are ca însoţitor garantat viaţa, care este expresia sa caracteristică, la fel prezentul are drept însoţitor garantat tot viaţa, a cărei unică manifestare este el. Deci, nu trebuie să ne mai ocupăm nici de trecutul care a precedat viaţa, nici de viitorul de după moarte; dimpotrivă, trebuie să recunoaştem prezentul ca fiind forma unică sub care se poate arăta voinţa.[84] El nu

[84] „Scholastici docuerunt quond aeternitas non sit temporis sine fine aut principio succesio: sed *nunc stans*, id est. idem nobis *nunc esse*. quot erat *nunc Adamo*; id est inter *nunc* et *hunc* nullam esse differentiam.“ (Hobbes, *Leviathan*, c. 46) n.a.

[„Școala, ne învaţă că eternitatea nu este scurgerea unui timp fără sfârşit şi fără început; ea este un prezent stabil; altfel spus, acum are

poate fi detaşat de ea, dar nici voinţa nu poate fi detaşată de timp. Dacă aşadar există vreo fiinţă pe care viaţa aşa cum este ea făcută o satisface şi care este unită cu viaţa prin toate legăturile, ea poate să o considere fără nicio grijă drept nelimitată şi să alunge teama de moarte, să vadă în aceasta o iluzie, care îl înfricoşează fără niciun rost. Ar fi ca şi cum s-ar teme să nu fie privat de prezent! Ca şi cum ar putea crede în următoarea fantasmagorie: un timp şi, în faţa lui niciun prezent; o pură imaginaţie care este în privinţa timpului ceea ce este în privinţa speciei aceea a oamenilor care îşi închipuie că se află pe partea de sus a sferei terestre, toate celelalte poziţii în raport cu aceasta fiind dedesubt; la fel, fiecare leagă prezentul de propria sa individualitate, fiecare îşi închipuie că o dată cu ea dispare întregul prezent, că fără ea nu mai există decât trecut şi viitor. Însă pe pământ orice punct este o înălţime; iar orice viaţă are drept formă *prezentul*; a ne teme de moarte, pentru că ea ne ia prezentul, este ca şi cum, pentru că globul pământesc este rotund, ne-am bucura că din fericire ne aflăm pe partea de sus, pentru că altfel am risca să alunecăm până jos. Obiectul care manifestă voinţă, are ca formă esenţială prezentul, acel punct fără întindere care împarte în două timpul nemărginit şi care rămâne pe loc, invariabil, asemănător cu o amiază veşnică, căreia niciodată nu-i urmează răcoarea serii. Soarele real străluceşte fără încetare şi totuşi el pare a se cufunda în sânul nopţii; ei bine, atunci când omul se teme de moarte, văzând în ea pierderea lui, este ca şi cum şi-ar imagina că seara soarele ar trebui să strige: „Sunt nenorocit! Cobor în noaptea veşnică!“[85] Şi invers, cel asupra căruia apasă

pentru noi acelaşi sens ca acum pentru Adam; adică între acum şi atunci nu există nicio deosebire.“]

[85] În *Convorbirile lui Goethe cu Eckermann* (ed. a II-a, I, 154). Goethe spune: „Sufletul nostru este indestructibil; este o forţă care se menţine de la o eternitate la o eternitate. Astfel, soarele pare a se stinge; pură aparenţă, bună pentru ochii noştri pământeni; în realitate el nu se stinge niciodată, el îşi răspândeşte lumina fără încetare.“ Goethe a luat această comparaţie de la mine, şi nu eu de la el. Nu este nicio îndoială că aceasta nu i-a venit în minte, în timpul acestei convorbiri, care

povara vieţii, care fără îndoială iubeşte viaţa şi care ţine să trăiască, dar urmând suferinţele, şi care nu mai poate îndura trista soartă care i-a fost dată, acela nu are cum să spere că moartea îi va aduce eliberarea, el nu se poate elibera prin sinucidere; datorită unei iluzii întunecatul şi recele Orcus îi pare a fi capătul liniştit, locul de odihnă. Pământul se învârteşte, merge de la lumină la întuneric; individul moare; dar soarele, soarele continuă să strălucească neîntrerupt, într-o amiază veşnică. De voinţa de a trăi este legată viaţa; iar forma vieţii este prezentul fără sfârşit; totuşi indivizii, manifestări ale ideii, din zona timpului apar, dispar, ca nişte vise instabile. - Sinuciderea deci ne apără ca un act inutil, lipsii de sens; şi când vom fi pătruns şi mai adânc în teorie, vom vedea acest lucru într-o, lumină şi mai nefavorabilă.

Dogmele se schimbă, cunoştinţa noastră ne înşală, dar natura nu se înşală deloc; demersurile sale sunt sigure, ea nu se clatină niciodată. Fiecare fiinţă este în ea în întregime; ea este în întregime în fiecare fiinţă. Ea îşi are centrul în fiecare animal; fiecare animal a găsit fără să greşească drumul spre existenţă şi îl va găsi chiar şi pentru a ieşi din ea; între timp, el trăieşte fără teamă de neant, fără grijă, susţinut de simţământul că este una cu natura şi, ca şi ea, nepieritor. Numai omul are sub forma abstractă această certitudine, că va muri, şi o poartă cu el. Se poate întâmpla deci - faptul de altfel este rar – că, în anumite momente, când acest gând, reînviat accidental, îi apare în imaginaţie, să-l facă să sufere. Dar ce poate face reflecţia împotriva acestei voci atât de puternice a naturii? La el, la fel ca şi la animalul care nu se gândeşte la nimic, ceea ce

datează din 1824, prin efectul unei amintiri, poate inconştiente. Într-adevăr, ea se găseşte deja, în cuvinte identice, în prima mea ediţie, pagina 401, ea este repetată la pagina 528, la sfârşitul §65. Or această primă ediţie a fost trimisă lui Goethe în decembrie 1818, iar în martie 1819 el mi-a trimis la Neapole, unde eram atunci, felicitările sale, prin intermediul surorii mele; era o scrisoare având alături o însemnare prin care indica diversele pagini care îi făcuseră o plăcere deosebită; deci el îmi citise cartea. (n.a.)

are câştig de cauză, ceea ce durează este acea siguranţă, născută dintr-un profund simţ al realtăţii, că de fapt el este natura, el este lumea însăşi; tocmai graţie ei niciun om nu este cu adevărat tulburat de acest gând al unei morţi sigure şi care nu poate fi niciodată evitată; dimpotrivă, toţi trăiesc ca şi cum viaţa lor ar trebui să fie veşnică. Ca şi cum - aproape am îndrăzni să o spunem - nimeni nu este cu adevărat convins că propria sa moarte este sigură; căci altfel nu ar putea fi o prea mare deosebire între soarta sa şi cea a criminalului care a fost condamnat; de fapt fiecare recunoaşte, *in abstracto* şi în teorie, că moartea sa este sigură. dar acest adevăr este ca multe altele de acelaşi fel, care sunt socotite incapabile în practică; ele sunt lăsate la o parte, ele nu se numără printre ideile vii, care acţionează. Dacă ne gândim bine la această particularitate a naturii noastre intelectuale, ne vom da seama de slăbiciunea tuturor explicaţiilor obişnuite; dacă recurgem la psihologie, aceasta ne vorbeşte în termeni precum obişnuinţă, resemnare în faţa inevitabilului; toate acestea au nevoie să se sprijine pe un principiu mai profund; este tocmai cel pe care l-am prezentat adineauri. La fel se poate explica şi de ce din toate timpurile, la toate popoarele, există dogme, indiferent de forma lor, care proclamă continuarea vieţii individului şi după moarte; în plus, aceste dogme sunt foarte preţuite, în pofida neconcludenţei dovezilor, în pofida numărului şi puterii argumentelor contrare; dar în fond ele nu au nevoie de dovezi; orice spirit cu bun simţ le admite ca un fapt; şi ceea ce vine să le confirme chiar este această reflecţie: natura nu ne înşeală şi nici nu se înşeală; or, ea ne lasă să-i vedem modul său de acţiune şi esenţa sa; mai mult, ea ni le spune pur şi simplu; noi suntem aceia care o întunecăm cu visele noastre, căutând să aranjăm toate lucrurile după calapodul ideilor care ne convin.

La drept vorbind, am arătat şi am pus în lumină adevărul că dacă individul, aparenţa care îmbracă voinţa, începe în raport cu timpul şi tot în raport cu timpul sfârşeşte, voinţa însăşi şi ca lucru în sine nu are nimic de a face cu aceasta, şi nici corelativul necesar al oricărui obiect,

subiectul care cunoaşte şi care niciodată nu este cunoscut; iar voinţa de a trăi are întotdeauna la dispoziţia sa viaţa; însă această teză nu trebuie pusă alături de teoriile care se referă la continuarea vieţii individului după moarte. Căci, atunci când este vorba despre voinţa privită ca lucru în sine şi de asemenea despre subiectul pur al oricărei cunoaşteri, acest ochi în permanenţă deschis asupra universului, nu poate intra în discuţie stabilitatea şi nici dispariţia; toate aceste determinări nu au valoare decât în raport cu timpul; or, voinţa şi subiectul sunt în afara timpului. Deci individul, nefiind decât o manifestare particulară a voinţei, luminată de subiectul cunoscător, nu poate găsi în teoria noastră ceva care să-i întreţină şi să-i stimuleze dorinţa sa egoistă de a subzista un timp infinit după cum nu ar putea găsi aceasta în faptul că după moartea lui restul lumii exterioare va rămâne; de altfel, acestea sunt două expresii pentru o singură idee; numai a doua se referă la obiect şi ca urmare la timp. Într-adevăr, particularul este pieritor în calitate de fenomen; în calitate de lucru în sine, dimpotrivă, el este în afara timpului, deci nu are sfârşit. De asemenea, tot numai ca fenomen, şi în nicio altă calitate, el se distinge de celelalte lucruri ale universului; căci, ca realitate în sine, el este aceeaşi voinţă care se manifestă în toate, iar moartea nu face decât să risipească mirajul care creea iluzia separării conştiinţei sale de rest; iată în ce constă continuarea vieţii după moarte. Superioritatea sa faţă de moarte, neaparţinându-i decât în calitatea sa de lucru în sine, nu este mai importantă pentru latura sa fenomenală decât continuarea vieţii restului universului[86]. De aici decurge o altă consecinţă; fără îndoială, sentimentul interior, cu totul confuz, al acestui adevăr pe care tocmai l-

[86] Este ceea ce exprimă în două rânduri *Vedele*; mai întâi se spune: „Când un om moare, vederea sa se confundă cu soarele, mirosul cu pământul, gustul cu apa. sufletul său cu aerul, vorbirea sa cu focul etc.“ (*Oupnek'hat*, I. pag. 249 şi urm.); şi în altă parte: „Există o ceremonie prin care muribundul lasă moştenire unuia dintre fiii săi simţurile şi toate facultăţile sale; totul trebuie să trăiască din nou prin acest fiu.“ (*ibidem*, II, pag. 82 şi urm.) (n.a.)

am lămurit, împiedică, aşa cum am spus, că gândul la moarte să otrăvească viaţa oricărei fiinţe raţionale, căci acest sentiment este principiul energiei care însufleţeşte şi înviorează tot ce este viu, făcându-l atât de vesel încât moartea parcă nici n-ar exista; aceasta durează cel puţin atâta timp cât are în faţa ochilor viaţa însăşi şi se îndreaptă către ea; totuşi aceasta nu poate face ca atunci când moartea, moartea reală care loveşte indivizii, sau doar moartea imaginată, apare şi i se prezintă privirii lui să nu fie cuprins de acea groază specifică pe care o inspiră şi să nu caute toate mijloacele pentru a scăpa de ea. Într-adevăr, dacă, pe de o parte, atâta timp cât el îşi fixa gândul asupra vieţii în ea însăşi şi numai asupra ei, această viaţă nu trebuie să-l fi frapat prin ceea ce are ca imuabil, tot la fel, atunci moartea se oferă privirilor sale, el trebuie să recunoască în ea drept ceea ce este: sfârşitul temporal al oricărei realităţi a categoriei fenomenelor. Ceea ce ne sperie la moarte nu este durerea; mai întâi, este foarte clar că domeniul durerii este dincoace de moarte; apoi, pentru a scăpa de durere adesea omul se refugiază în moarte; acest caz nu este mai rar decât contrariul său, acela în care omul îndură cele mai atroce suferinţe, deşi moartea este aici, la îndemâna lui, rapidă şi uşoară; dar el suferă tocmai pentru a o îndepărta, fie şi doar pentru o clipă. Aşadar, ştim bine să facem distincţie între moarte şi suferinţă; sunt două rele deosebite; ceea ce ne înspăimântă la moarte e faptul că ea este dispariţia individului, căci ea nu ne înşeală, ea se arată exact aşa cum este; precum şi faptul că individul, fiind voinţa însăşi de a trăi, manifestată într-un caz particular, trebuie să se opună morţii din toate puterile. - Totuşi, dacă sentimentul ne părăseşte fără nicio apărare în braţele fricii, raţiunea, ea, are dreptul să intervină; ea poate învinge în multe privinţe aceste impresii supărătoare şi ne poate ridica până la o stare de spirit de la înălţimea căreia nu mai vedem individul, ci numai ansamblul lucrurilor. De aceea, o filosofie, de îndată ce ajunge în punctul pe care l-am atins în speculaţiile noastre, chiar fără a merge mai departe, este deja în măsură să înfrângă spaimele pe care le inspiră

moartea, cel puţin în măsura în care, la filosoful despre care este vorba, reflecţia domină sentimentul spontan. Să presupunem un om care ar avea bine fixate în caracterul său adevărurile deja expuse până acum şi care totuşi nu ar fi fost condus nici de experienţa sa personală, nici de reflecţii suficient de profunde până la a recunoaşte că perpetuitatea suferinţelor este esenţa însăşi a vieţii; căruia, dimpotrivă, i-ar plăcea să trăiască şi ar fi mulţumit de viaţă, care, fiind o fire calmă, ar consimţi să-şi vadă viaţa durând, aşa cum a văzut-o desfăşurându-se, fără termen sau să o vadă repetându-se mereu; om la care gustul pentru viaţă ar fi destul de puternic pentru a considera că face un târg bun plătind bucuriile vieţii cu preţul atâtor eforturi şi dureri de care ea este inseparabilă; acest om ar fi „clădit parcă din calcar şi nisip pe acest glob rotunjit aşa cum doreşte el şi făcut pentru a dura”, el nu ar avea de ce să se teamă; apărat de acest adevăr cu care noi îl îmbrăcăm precum cu o platoşă, el ar privi în faţă, cu nepăsare, moartea care zboară în jurul lui purtată pe aripile timpului; el ar considera-o pură aparenţă, o stafie vană, neputincioasă, bună pentru a-i înfricoşa pe cei slabi, dar fără nicio putere asupra celui care are conştiinţa de a fi chiar această voinţă a cărei manifestare sau reflectare este universul şi ştie prin ce legătură indisolubilă aparţin acestei voinţe şi viaţa, şi prezentul, singura formă potrivită pentru manifestarea ei; acesta nu poate să se teamă deloc de nu ştiu care trecut sau viitor nedefinit, din care el nu face parte; el nu vede în acestea decât o pură fantasmagorie, un văl al Mayei şi se teme de moarte tot atât de puţin cât se teme soarele de noapte. - Acesta este piscul pe care în *Bhagavat Gita* îl înalţă Krishna pe elevul său încă novice, Ardjuna; tânărul erou, în faţa armatelor gata de luptă, cuprins de o tristeţe care ne duce cu gândul la aceea a lui Xerxes, simte că nu are curaj şi părăseşte lupta pentru a salva de la moarte atâtea mii de oameni; atunci Krishna îl aduce în această stare de spirit; din acel moment gândul la miile de morţi nu-l mai reţine; el dă semnalul începerii luptei. - Este aceeaşi idee care îl însufleţeşte pe Prometeu al lui Goethe,

ca în pasajul următor:

Aici va fi locul meu; aici voi face oameni
După asemănarea mea:
Îi voi face pentru suferinţă, pentru lacrimi,
Pentru bucurie şi pentru plăcere,
Şi nu-i voi face să nu te respecte
Ca mine!

La aceeaşi idee ar putea duce şi filosofia lui Giordano Bruno sau aceea a lui Spinoza, dacă atât de multe greşeli şi imperfecţiuni, care se află în ele, nu ar distinge, sau cel puţin nu ar slăbi forţa de persuasiune a acesteia. La Bruno nu există etică propriu-zisă, iar aceea care este conţinută în filosofia lui Spinoza nu reiese în mod natural din doctrina lui; oricât de lăudabilă şi frumoasă ar fi ea, totuşi ea nu este legată de rest decât cu ajutorul unor sofisme mediocre şi prea vizibile. - În sfârşit, nu puţini oameni ar ajunge să gândească astfel dacă la toţi inteligenţa ar merge în pas cu voinţa, adică dacă ei ar avea capacitatea să se apere de orice iluzie şi să-şi înţeleagă propria lor stare. Căci această stare este pentru spirit starea de completă *afirmare a voinţei de a trăi*.

A spune că voinţa se afirmă, iată sensul acestor cuvinte, când, în manifestarea sa, în lume şi în viaţă, ea îşi vede propria esenţă prezentată ei însăşi în plină lumină, această descoperire nu îi opreşte nicidecum actul de a voi; această viaţă, al cărui mister se dezvăluie astfel în faţa ei, continuă totuşi să fie voită de ea, dar nu ca înainte, fără să-şi dea seama şi cu o dorinţă oarbă, ci prin cunoaştere, conştiinţă, reflecţie. - În ce priveşte faptul contrar, *negarea voinţei de a trăi*, el constă în aceea că, după această descoperire, voinţa încetează, aparenţele individuale încetând şi ele, odată cunoscute ca atare, să mai fie *motive*, resorturi capabile să o facă, să vrea, şi lăsând locul noţiunii complete de univers privit în esenţa sa şi ca oglindă a voinţei, noţiune elucidată şi mai mult prin contractul cu *Ideile*, noţiune care joacă rolul de *calmant* pentru voinţă; graţie acestui fapt, voinţa, în mod liber, se suprimă. Cele

spuse până acum sunt idei încă necunoscute şi greu de înţeles sub această formă generală, dar care se vor lămuri, sper, curând, atunci când vom expune fenomenele – în speţă acestea sunt moduri de a trăi - care, prin diversele lor grade, exprimă pe de o parte afirmarea voinţei, iar pe de altă parte negarea ei. Şi una, şi cealaltă, într-adevăr, derivă tot din *cunoştinţă* dar nu abstractă, tradusă în cuvinte, dintr-o cunoştinţă într-un anume fel vie, exprimată numai prin fapte, prin comportament, independentă de acum de orice dogmă; acestea, fiind cunoştinţe abstracte, privesc raţiunea. Singurul scop pe care pot să mi-l propun este acela de a le expune şi pe una, şi pe cealaltă, afirmare şi negare, să le aduc sub limita raţiunii; ar fi lipsit de sens şi inutil să impun una sau alta dintre ele ori să sfătuiesc pe cineva să o facă; voinţa este în sine singura realitate pur liberă, care se determină prin ea însăşi; pentru ea nu există lege. - Totuşi, se cuvine mai întâi, şi înainte de a proceda la analiza în discuţie, să examinăm această libertate - şi raportul pe care îl întreţine cu necesitatea - şi să-i precizăm noţiunea; apoi vom trece la câteva consideraţii generale asupra vieţii, deoarece problema noastră este afirmarea şi negarea vieţii, şi prin aceasta vom ajunge la voinţă şi la obiectele sale. Astfel, vom fi contribuit la netezirea drumului care conduce la scopul nostru, la determinarea a ceea ce dă un sens moral diverselor moduri de a trăi, atunci când îi pătrundem principiul său adânc.

Lucrarea de faţă nefiind, după cum am mai spus, decât dezvoltarea unei unice gândiri, toate părţile sale au între ele cea mai intimă legătură; nu este vorba numai despre un raport necesar al fiecăreia cu aceea imediat precedentă şi nu presupunem că cititorul are în minte numai pe acesta din urmă, aşa cum se întâmplă în celelalte filosofii, care sunt compuse dintr-un şir de consecinţe. În cazul nostru, fiecare parte, în întregul operei; de aceea cititorul nu mai trebuie să aibă în faţa spiritului ceea ce preceda imediat, fără nimic altceva, ci fiecare din pasajele anterioare, indiferent care ar fi distanţa dintre ele, şi aceasta în aşa fel încât să-l poată lega de ideea momentului. Platon impunea

acestei cerinţe celui care voia să-l urmeze prin hăţişurile dialogurilor sale, prin acele lungi episoade în care trebuie să aştepţi sfârşitul pentru a vedea apărând ideea de bază, mai limpede, este adevărat, prin chiar efectul acestei eclipse. Şi în cazul de faţă este indispensabilă aceeaşi condiţie; căci dacă gândirea se risipeşte în diverse direcţii şi aşa şi trebuie, pentru a o face comunicabilă, totuşi aceasta nu este pentru ca o stare naturală, ci o stare artificială. - Pentru a face mai uşoară sarcina ei a autorului şi a cititorului, trebuie să divizez gândirea, să determin patru puncte de vedere, patru cărţi, şi să adun laolaltă cu cea mai mare grijă ideile vecine şi omogene; subiectul nu permitea nicidecum o dezvoltare rectilinie, ca o expunere istorică; era necesar un procedeu de expunere mai complicat, de unde necesitatea de a reveni asupra aceleiaşi cărţi de mai multe ori, este singurul mijloc de. a înţelege dependenţa fiecărei părţi faţă de celelalte, de a le lămuri pe acestea prin celelalte, în aşa fel încât toate să devină limpezi.[87]

[87] În legătură cu acest aspect, vezi capitolele XLI-XLIV. din *Suplimente*. (n.a.)

§55

Voinţa, în ea însăşi, este liberă, este ceea ce decurge, mai întâi, din natura sa, adică, aşa cum susţinem noi, ea este lucrul în sine, baza oricărui fenomen. Fenomenul este, dimpotrivă, după cum ştim, în întregime supus principiului raţiunii suficiente, celor patru forme ale acestui principiu, şi cum ştim şi acest lucru, tot ceea ce decurge dintr-un principiu dat este necesar, aceste două noţiuni se transformă una în cealaltă de îndată ce tot ce ţine de fenomen, tot ce este obiect de cunoaştere pentru individ devine, pe de o parte, principiu şi pe de alta consecinţă şi, în această din urmă calitate, fiind determinat în mod necesar, nu poate să fie în nicio privinţă altceva decât este. Tot ce formează natura, toate fenomenele care fac parte din ea sunt ca urmare supuse unei necesităţi absolute, iar pecetea acestei necesităţi o putem descoperi în fiecare element al lumii, în fiecare fenomen, în flecare accident; căci întotdeauna există un principiu care poate fi descoperit şi din care lucrul decurge ca o consecinţă. Aceasta este o lege fără excepţie, o aplicaţie imediată a principiului raţiunii suficiente, care este universal. Dar pe de altă parte, aceeaşi lume, după părerea noastră, privită în toate fenomenele sale, este o manifestare a voinţei; or, aceasta nu este nici fenomen, nici reprezentare, nici obiect, ea este lucrul în sine, şi ca urmare nu se supune principiului raţiunii suficiente, această lege formală a tot ceea ce este obiect, pentru ea nu există principiu din care să poată fi dedusă şi care să o determine, pentru ea nu există necesitate; ea este *liberă.* Aceasta este noţiunea de libertate, noţiune esenţialmente negativă, deoarece este redusă la a fi negarea necesităţii, negarea legăturii dintre consecinţă şi principiu, aşa cum o impune principiul raţiunii suficiente. Aici descoperim, în deplină limpezime, locul în care se împacă cei doi mari adversari, în care se reunesc

libertatea şi necesitatea, unire despre care s-a vorbit atât de mult în vremurile noastre şi totuşi niciodată, din câte ştiu eu, într-un mod clar şi precis. Orice lucru este, pe de o parte, fenomen, obiect, şi, în această calitate, el este necesitate; pe de altă parte, în sine, el este voinţă şi, ca atare, liber pentru veşnicie. Fenomenul, obiectul, este determinat, fixat în mod imuabil la locul său în lanţul cauzelor şi efectelor iar acest lanţ nu este dintre acela care pot fi rupte. Dar existenţa însăşi a acestui obiect, privită în ansamblul ei, şi modul său de a fi, altfel spus *Ideea* care se revelează în el, în sfârşit caracterul său, este manifestarea directă a voinţei. În virtutea libertăţii, care este însuşirea proprie voinţei, obiectul ar fi putut să nu existe sau să fie, de la început şi în însăşi esenţa sa, cu totul diferit, dar atunci şi lanţul întreg din care el este o verigă, şi care este şi însuşi forma vizibilă a acestei voinţe, ar trebui să fie cu totul diferit, în plus, din moment ce el este real, el este prins în şirul cauzelor şi al efectelor, el este determinat în mod necesar în acest şir şi nu mai poate deveni altceva, adică să se schimbe, şi nici să iasă din şirul său, adică să dispară. Acum omul este, ca orice altă fiinţă a naturii, o manifestare a voinţei; deci i se pot aplica toate consideraţiile de mai sus. Orice lucru în lume are calităţile şi forţele sale proprii, care la fiecare solicitare a unei speţe determinate răspunde printr-o reacţie determinată şi ea, aceste calităţi constituie caracterul său, la fel şi omul are *caracterul* său, din acest caracter fac motivele să decurgă actele sale, şi aceasta într-un mod necesar. Comportamentul său revelează prin el însuşi caracterul lui empiric, acesta, la rândul său, revelează caracterul său intelectual, adică voinţa în sine al cărui fenomen este el.

Or, omul este cea mai perfectă dintre formele vizibile pe care le ia voinţa, pentru a subzista, îi trebuia, aşa cum am arătat în *Cartea a doua*, o inteligenţă atât de înaltă, atât de limpede, încât să fie capabilă să creeze o adevărată reproducere a esenţei însăşi a universului, sub forma de reprezentare, acesta este, într-adevăr, actul prin care ea sesizează *Ideile*, atunci ea este oglinda pură a lumii, aşa

cum am arătat în *Cartea a treia*. La om deci, voinţa poate ajunge la o deplină conştiinţă de sine, la o clară şi întreagă cunoaştere a propriei sale fiinţe, a acestei fiinţe care are ca reflectare universul privit în întregul său. Atunci când cunoaşterea se ridică în mod efectiv în acest nivel vedem ieşind din ea, printr-o izbucnire descrisă în *Cartea* precedentă, arta însăşi. La sfârşitul speculaţiilor noastre, de altfel, vom ajunge la o concluzie, făcută posibilă de o cunoaştere, la fiinţa care manifestă în modul cel mai perfect voinţa, această concluzie este suprimarea şi negarea chiar a acestei voinţe; este suficient ca ea să îndrepte asupra-şi lumina acestei cunoaşteri. Astfel libertatea, deşi de altfel scoasă în afara lumii fenomenelor, în calitatea sa de atribut al voinţei, reuşeşte totuşi, în acest unic caz, să pătrundă în chiar această lume, într-adevăr, ea suprimă fiinţa care serveşte de bază fenomenului; şi cum acesta continuă să existe chiar şi prin timp, rezultă de aici o contradicţie a fenomenului cu el însuşi, şi astfel libertatea scoate la lumină fenomenele de sfinţenie şi de abnegaţie. Dar toate acestea sunt lucruri care nu vor fi în întregime clare înainte de sfârşitul acestei cărţi. În mod provizoriu să nu tragem de aici decât o concluzie generală asupra felului în care omul se distinge între toate fenomenele voinţei; într-adevăr, numai în el libertatea, independenţa faţă de principiul raţiunii suficiente, acest atribut rezervat lucrului în sine şi care nu este pe planul fenomenului, are totuşi şansa să intervină chiar şi în fenomen, într-un singur mod, este adevărat: scoţând la lumină o contradicţie a fenomenului cu el însuşi. În acest sens, nu numai voinţa în sine, ci şi omul merită numele de liber, şi acest lucru îl deosebeşte, de toate celelalte fiinţe. Cum ar trebui să înţelegem aceasta? Numai cele ce urmează vor clarifica acest aspect, pentru moment nu putem ţine seama de el. Mai întâi, într-adevăr, trebuie evitat pericolul de a face să slăbească în spirite noţiunea necesităţii ca stăpână a acţiunilor individului, ale fiecărui om în particular, şi de a o socoti mai puţin riguroasă decât în cazul raportului de la cauză la efect sau de la principiu la consecinţă. Libertatea

care aparţine voinţei nu se extinde - decât în cazul cu totul excepţional semnalat mai sus - într-un mod direct la fenomenele sale, nici chiar asupra fiinţei în care fenomenul devine cel mai transparent din lume, la animalul raţional înzestrat cu un caracter individual, adică la persoana morală. Degeaba este ea fenomenul unei voinţe libere, căci ea însăşi nu este niciodată liberă, şi într-adevăr, ea este fenomenul acestei voinţe libere, fenomen dinainte determinat, şi care, fiind supus formei oricărui obiect, principiului raţiunii suficiente, pentru a manifesta unitatea acestei voinţe, o detaliază într-o multiplicitate de acţiuni; această unitate a voinţei, luată în sine, este exterioară timpului, se comportă cu regularitatea unei forţe a naturii. Acum, în persoana şi în comportamentul său, de fapt această voinţă liberă se manifestă, iar conştiinţa ştie bine acest lucru, prin urmare, şi este ceea ce am spus în *Cartea a doua*, fiecare dintre noi, *a priori* şi în măsura în care ascultă de prima mişcare a naturii, se crede chiar liber în toate acţiunile sale particulare; numai *a posteriori*, prin experienţă şi prin reflecţie, omul recunoaşte necesitatea absolută a acţiunii sale şi cum rezultă ea din ciocnirea caracterului său cu motivele. Iată de ce, cu cât un spirit este mai grosier, mai supus impulsurilor instinctului, cu atât pledează cu mai multă căldură în favoarea tezei libertăţii prezente până în acţiunile particulare, pe când spiritele cele mai puternice din toate timpurile au negat-o, la fel au făcut, de fapt, şi religiile al căror sens este cel mai profund. Şi când ne-am dat seama, la lumina evidenţei, că fiinţa omului este, în fond, voinţă, că omul însuşi nu este decât aparenţa îmbrăcată cu această voinţă, că, în sfârşit, această aparenţă trebuie să aibă în mod necesar drept lege formală principiul raţiunii suficiente, fără de care ea nu ar putea fi înţeleasă de subiect, atunci nu ne vom mai putea îndoi de necesitatea actului mai puţin decât de egalitatea dintre suma unghiurilor unui triunghi şi aceea a două unghiuri drepte. Deja Priestley, în *Doctrine of philosophical necessity* (Teoria necesităţii în sens filosofic), a expus într-o manieră foarte potrivită determinismul căruia i se supun actele

particulare, dar în ce priveşte coexistenţa acestui determinism cu libertatea de care se bucură voinţa în sine şi în afara lumii aparenţelor, cel care a dovedit-o primul, şi meritul nu este deloc mic, este Kant[88], el este cel care a stabilit diferenţa dintre cele două caractere, intelectual şi empiric, diferenţă care trebuie reţinută, după părerea mea; primul nu este altceva decât voinţă, ca lucru în sine, manifestându-se într-un individ determinat şi până la un anumit grad; al doilea este această manifestare însăşi, care se desfăşoară în conduita individului, după legea timpului, şi deoarece ea se materializează în el, după legea timpului, şi deoarece ea se materializează în el, după legea spaţiului, cel mai bun mijloc de înţelege raporturile amândorura este acela pe care l-am folosit eu în eseul care serveşte ca introducere la această lucrare, caracterul intelectual din fiecare dintre noi trebuie să-l considerăm ca un act de voinţă, exterior timpului, deci indivizibil şi inalterabil; acest act, desfăşurat în timp şi în spaţiu şi după toate formele principiului raţiunii suficiente, analizat şi prin aceasta manifestat, este caracterul empiric, care se revelează experienţei prin întregul comportament şi prin întregul curs al vieţii individului în discuţie. Un copac nu este în întregul său decât manifestarea mereu repetată a unuia şi aceleiaşi acţiuni, a cărei primă şi cea mai simplă formă vizibilă este fibra aceasta; apoi, asociindu-se cu semnele sale, dă frunza, peţiolul, creanga, trunchiul, şi în fiecare dintre aceste producte recunoaştem cu uşurinţă aceeaşi acţiune, ei bine, la fel, actele omului nu sunt decât traducerea repetată, variată numai ca formă, a caracterului sau intelectual, iar prin observarea ansamblului acestor acte, urmate de inducţie, ajungem să-i determinăm caracterul empiric. Însă nu vreau să refac aici expunerea lui Kant; ea este magistrală şi prefer și presupunem că este cunoscută.

În 1840, am tratat în profunzime şi pe larg problema, atât de importantă, a libertăţii voinţei; acest lucru l-am

[88] *Critica raţiunii pure*, ed. I. pag. 532-558; ed. a 5-a. pag. 500-586: şi *Critica rațiunii practice*, ed. a 4-a. pag. 169-l79: Rosenkranz. pag. 224-231.

făcut în memoriul meu premiat, care poartă acelaşi titlu; astfel am descoperit cauza iluziei care ne face să credem în existenţa unei libertăţi absolute a voinţei, sesizabilă pentru experienţă, pe scurt, a unui *liberumi arbitrium indifferentiae* [un liber arbitru neinfluenţabil], pe care ne închipuim că îl atingem prin conştiinţă; acesta era subiectul propus şi problema era aleasă cu iscusinţă. Recomand deci cititorului această scriere, precum şi §10 al memoriului pe care l-am publicat în acelaşi timp, reunindu-le sub titlul *Cele două probleme fundamentale ale moralei*; în prima ediţie a lucrării de faţă dădusem, în chiar acest loc, o explicaţie a determinismului actelor de voinţă; ea era încă imperfectă, şi o las la o parte. În locul ei, în câteva cuvinte de analiză voi lămuri iluzia despre care am vorbit mai sus, această analiză presupune capitolul al XIX-lea din *Suplimente* şi acesta este motivul pentru care nu am putut să o dau în memoriul amintit.

Ar trebui să notăm mai întâi că voinţa fiind adevăratul lucru în sine şi prin aceasta o realitate primordială şi independentă în toată puterea cuvântului, conştiinţa trebuie în mod inevitabil să aibă sentimentul a ceea ce este original şi cu adevărat activ în voinţă; dar să lăsăm asta. Ceea ce produce, iluzia unei libertăţi empirice a voinţei (în aceasta constă aparenţa care se substituie libertăţii transcendentale, singura adevărată), şi prin aceasta a unei libertăţi atribuite actelor particulare este - am arătat-o în volumul al doilea, capitolul XIX, la nr. 3 - este situaţia intelectului în prezenţa voinţei, starea sa de izolare şi de subordonare. Intelectul, într-adevăr, nu cunoaşte deciziile voinţei decât prin experienţă, *a posteriori*. De aceea în momentul alegerii, ea nu are niciun element care să-i lumineze calea spre decizia pe care să o ia. Caracterul inteligibil care face ca, date fiind motivele, *o singură* determinare să fie posibilă, pe scurt, ceea ce face această determinare necesară nu este văzut de intelect; numai caracterul empiric îi este cunoscut, şi într-un mod succesiv; act cu act. De aceea conştiinţa în rolul său de facultate de cunoaştere, intelectul într-un cuvânt, îşi imaginează, în

fiecare caz propus, că două părţi opuse se prezintă voinţei, la fel de posibile şi una şi cealaltă. Este o situaţie asemănătoare cu’aceea în care, aflându-ne în faţa unei balanţe a cărei pârghie, mai întâi în echilibru, ar fi pe cale să oscileze, am spune: „Se poate înclina la dreapta sau, la fel de bine, la stânga“; această „posibilitate“ nu ar avea sens decât în raport cu subiectul, trebuie subînţeles: „ţinând seama de datele cunoscute nouă”; căci, în realitatea obiectivă, partea în care se va înclina balanţa este determinată cu necesitate de îndată ce începe oscilaţia. Tot la fel, decizia voinţei propriu-zise nu este indeterminată decât pentru privitor, adică pentru intelect; indeterminarea se referă deci numai la subiect, la subiectul cunoştinţei, se înţelege, în sine, în mod obiectiv, în orice alegere care este făcută, decizia este determinată şi necesară în acelaşi timp. Numai că, înainte de a ajunge sub privirile conştiinţei această necesitate trebuie să se manifeste prin decizia care rezultă din ea. O dovadă de ordin experimental şi care vine în sprijinul acestei consideraţii este ceea ce se întâmplă atunci când trebuie făcută o alegere dificilă şi importantă, ţinând seama de o condiţie care nu este realizată şi care este doar aşteptată; pentru moment nu avem nimic de făcut decât să stăm liniştiţi. Atunci reflectăm la ce decizie să luăm, la momentul în care se vor realiza condiţiile care vor lăsa cale deschisă activităţii noastre libere, la hotărârea noastră. De obicei se aud două voci: aceea a reflecţiei logice, care vede lucrurile în perspectivă, şi aceea a instinctului, care vizează direct scopul. Or, atâta timp cât rămânem încătuşaţi, pasivi, raţiunea pare a fi hotărâtă să aibă câştig de cauză, ne gândim la influenţa pe care ar avea-o cealaltă alternativă în momentul acţiunii. Până acum nu avem decât o grijă: aceea de a privi fără patimă atât o cale de alegere, cât şi cealaltă, de a pune în lumină, cea mai limpede posibilă, motivele celor două căi, pentru ca ele să aibă aceeaşi greutate în faţa voinţei, atunci când va veni momentul alegerii şi pentru ca intelectul să nu aibă a-şi reproşa că a împins voinţa într-o direcţie pe care ea nu ar fi luat-o, dacă toate

motivele ar fi fost în măsura să acţioneze. Acum, această împărţire atât de clară a motivelor în două domenii fiind făcută, ştim care este singurul mijloc pe care îl are la dispoziţie intelectul pentru a acţiona în luarea deciziei. Cât priveşte alegerea propriu-zisă, el o aşteaptă la fel de pasiv, cu o curiozitate nu mai puţin trează, ca şi cum ar fi vorba despre voinţa unui străin. Din punctul său de vedere deci, cele două decizii trebuie să pară la fel de posibile; tocmai în aceasta constă iluzia libertăţii empirice a voinţei. Decizia nu se revelează în domeniul intelectului decât prin pură experienţă, pentru ea, acesta este actul final. Dar acest act rezultă din constituţia intimă a fiinţei, din caracterul său intelectual, din voinţa sa în sfârşit, care intră în conflict cu circumstanţele, rezultatul este aşadar cu totul necesar. Intelectul nu face, în cazul de faţă, decât un singur lucru, şi anume să lămurească natura motivelor în toate privinţele şi până în locurile lor cele mai ascunse; însă determinarea voinţei în ea însăşi este un lucru care îl depăşeşte; voinţa este pentru el impenetrabilă, mai mult chiar, îi este inaccesibilă.

Pentru ca un om să poată, în împrejurări cu totul asemănătoare, să acţioneze o dată într-un fel şi altă dată în alt fel, ar trebui ca voinţa sa să se fi schimbat în acest interval, deci ea ar trebui să se situeze în domeniul timpului, căci numai în timp este posibilă schimbarea, şi atunci, ar însemna că ori voinţa este un pur fenomen, ori timpul este o caracteristică inerentă lucrurilor în ele înseşi. Fondul problemei libertăţii în acte, a acelui *liberum arbitrium indifferentiae*, este astfel de a şti dacă voinţa rezidă în timp sau nu. Dacă aşadar, cum trebuie să credem în doctrina lui Kant, precum şi în explicaţia pe care o dau eu, voinţa este lucrul în sine, în afara timpului, a tuturor formelor principiului raţiunii suficiente, atunci mai întâi individul trebuie, în cazuri identice, să acţioneze întotdeauna la fel, iar o singură acţiune greşită este dovada infailibilă a unei infinităţi de alte acţiuni greşite pe care individul *va trebui* să le îndeplinească şi *nu va putea* să nu le îndeplinească, şi în plus, după cum mai spune Kant,

pentru cine cunoaşte foarte bine caracterul empiric şi motivele unui om, previziunea întregului său comportament viitor ar fi o problemă de acelaşi ordin ca aceea a calculului unei eclipse de soare sau de lună. Dacă natura este consecventă, consecvent este şi caracterul; nicio acţiune nu trebuie să se petreacă decât în conformitate cu ceea ce cere caracterul. La fel cum orice fenomen este conform cu o lege a naturii, cauza, în acest caz, şi motivul, în celălalt, nu sunt decât cauze ocazionale, după cum voi arăta în partea a doua a acestei lucrări. Voinţa, în care întreaga fiinţă şi întreaga viaţă a omului nu sunt decât o manifestare a ei, nu se poate dezminţi într-un caz particular, şi ceea ce omul vrea o dată pentru totdeauna, va vrea şi în fiecare caz particular.

Crezul într-o libertate empirică a voinţei, într-o libertate nediferenţiată, este strâns legat de teoria care susţine că esenţa omului rezidă într-un *suflet*, acesta fiind înainte de toate o fiinţă capabilă de *cunoaştere*, mai mult, de *gândire* abstractă, şi abia apoi şi ca urmare capabil de *voinţă*, aşa încât voinţa este trecută pe un plan secundar, plan care ar trebui rezervat cunoaşterii. Voinţa este redusă chiar la un act intelectual, este identificată cu judecată, este ceea ce se petrece la Cartesius şi la Spinoza. Ar însemna aşadar că fiecare om devine ceea ce este numai prin calitatea inteligenţei sale, el ar veni pe această lume în starea de zero moral, ar începe să cunoască lucrurile şi după ceea s-ar hotărî să trăiască într-un fel sau în altul, să acţioneze într-un sens sau în altul, şi la fel apoi, graţie unei informaţii noi, el ar putea adopta o nouă conduită şi ar deveni un alt om. Pus în faţa unui lucru, el începe prin a-l recunoaşte drept *bun*, după care l-ar vrea, pe când în realitate, el îl *vrea* mai întâi, şi abia apoi îl declară bun. După părerea mea, de altfel, aceasta este o inversare totală a adevăratului raport al lucrurilor. Voinţa este realitatea primă, solul primordial, cunoştinţa devine doar să se suprapună, pentru a depinde de ea, pentru a-i servi să se manifeste. Astfel, orice om îi datorează voinţei ceea ce este el, caracterul ei se află în el de la început, căci voinţa

este principiul însuşi al fiinţei lui. Apoi, când apare cunoştinţa, el află în decursul experienţei sale, ceea ce este el, el invită să-şi cunoască caracterul. Cunoştinţa pe care o capătă despre sine însuşi este deci consecventă şi conformă naturii voinţei sale, nicidecum nu trebuie să credem, după vechea doctrină, că voinţa lui, este consecventă şi conformă cunoştinţei sale. După această doctrină, omul nu ar avea decât să decidă asupra felului de a fi care i-ar plăcea mai mult şi acesta i-ar deveni imediat caracteristic, în aceasta ar consta libertaiea sa, omul, graţie acestei libertăţi ar fi propria sa operă, făcută cu mâinile, sub îndrumarea cunoştinţei. Dar eu spun: el este opera lui însuşi, şi înaintea oricărei cunoştinţe, cunoştinţa vine abia apoi, pentru a lumina lucrul făcut. El nu are deci cum să decidă dacă va fi într-un loc sau altul, ba mai mult, dacă va fi altfel decât este, el este ceea ce este, o dată pentru totdeauna, numai că el cunoaşte încet-încet ceea ce este. După cealaltă părere, el mai întâi cunoaşte şi apoi vrea ceea ce cunoaşte, după părerea mea, el mai întâi vrea şi apoi cunoaşte ceea ce vrea.

Grecii numeau caracterul ήθος, iar moravurile, aceste manifestări ale caracterului, ήθη, or, acest cuvânt vine de la έθος, obişnuinţă; ceea ce i-a determinat să-l adopte a fost comoditatea metaforei; ci exprimau statornicia caracterului prin statornicia obişnuinţei. Τό γάρ ήθος άπό τοΰ έχει τήν έπωνυμίαν´ ήθική γάρ καλείται διά τό έθίζεσθαι (*A voce* έθος, *i.e. consuetudo*, ήθος *est appellatum: ethica ergo dicta est* άπό τοΰ έθίζεσθαι) (Caracterul έθος îşi trage numele de la ήθος, obişnuinţă, iar etica de la άπό τοΰ έθίζεσθαι, a crea o obişnuinţă.”) Acestea sunt spusele lui Aristotel *(Marea Etică,* I, VI, pag. 1186, *Etica Endemică,* pag. 220, şi *Etica Nicomahică*, pag. 1103, ed. Berlin). Stobeos, la rândul său spune: Οί δέ κατά Ζήνωνα τροπικώς ήθος έστι πηγή βίου, άφ´ ής αί κατά μέρος πράξεις ρέουσι (Stoici autem Zenonis castra sequentes metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones) [„Discipolii lui Zenon, folosind metafora, numesc caracterul izvor al vieţii, căci din el

decurg, una câte una, acţiunile.”] (*Eclogae physicae et ethicae*, II, cap. 7*)* – În credinţa creştină, de asemenea, găsim dogma predestinării; iertarea sau condamnarea stabileşte fiecare destin (*Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, IX, 11-24). Evident, autorii acestei dogme cunoşteau invariabilitatea omului; ei ştiau că viaţa lui, comportamentul lui, caracterul lui empiric, în sfârşit, nu sunt decât manifestarea caracterului său inteligibil, dezvoltarea unor tendinţe determinate, deja vizibile la copil, şi de altfel imuabile, aşa încât, încă de la naştere, comportamentul fiecăruia este stabilit şi rămâne, în esenţă, identic cu el însuşi până la sfârşit. Sunt de acord cu toate acestea. Dar când vrem să asociem acestei idei, foarte drepte în sine, eu *Credo*-ul evreilor, dogme care creează cele mai mari dificultăţi, veritabil nod gordian, centru al tuturor disputelor care s-au iscat în sânul Bisericii, atunci apar consecinţe pe care poate nu mi-aş asuma sarcina să le explic, încercarea de a face nu i-a prea reuşit nici Apostolului Pavel însuşi folosind comparaţia cu olarul, căci la ce ne duce ea până la urmă? La aceasta:

El se teme de zei,
Neamul omenesc!
Căci ei deţin puterea
în mâinile lor veşnice:
Şi ei o pot folosi
După bunul lor plac.

Dar, de fapt, acestea sunt probleme străine obiectului nostru. Ar fi mai potrivit să dăm aici câteva explicaţii asupra raportului care leagă caracterul cu intelectul, într-adevăr în intelect îşi găseşte caracterul toate motivele.

Motivele determină forma sub care se manifestă caracterul, altfel spus comportamentul, şi aceasta prin intermediul cunoştinţei, or, aceasta din urmă este capabilă de schimbări şi adesea ea ezită între eroare şi adevăr, totuşi, de obicei, ea se corectează din ce în ce mai mult în decursul vieţii, în proporţii diferite, este adevărat; ca urmare conduita unui om se poate schimba vizibil, fără însă

ca de aici să tragem concluzia unei schimbări şi în caracterul lui. Nu există nicio acţiune exterioară, nicio instrucţiune care să poate schimba ceea ce omul vrea numaidecât, ceea ce vrea el în fond, obiectul dorinţelor fiinţei sale intime, scopul pe care îl urmăresc acestea. Seneca spune minunat: *Velle non discitur* [„nimeni nu poate învăţa voinţa“] (*Epistulae,* LXXXI, 14); preferând adevărul în locul prietenilor săi stoicii, aceştia susţineau că διδακτήν εϊναι τέν άρετήν (*doceri posse virtutem*) [„virtutea poate fi învăţată“] (Diogenes Laertios, VII, 91). Pentru a acţiona din afară asupra voinţei, nu există decât un singur mijloc, motivele. Însă motivele nu pot schimba voinţa în ea însăşi, dacă ele acţionează cumva asupra ei, o pot face numai cu condiţia ca ea să rămână ceea ce este. Tot ce pot ele să facă deci este să modifice direcţia acţiunii sale, să o determine, fără a-i schimba obiectul căutării, să-l caute prin noi metode. Astfel, rolul permis instrucţiei, cunoştinţei care se îmbunătăţeşte, pe scurt influenţei străine; se limitează la a arăta voinţei că ea îşi alege greşit mijloacele, instrucţia o face astfel să urmărească acelaşi scop, fără îndoială - căci voinţa este legată de acesta în chiar virtutea naturii sale intime şi odată pentru totdeauna - dar urmând căi diferite şi uneori într-un cu totul alt obiect, dar a o face să vrea altceva decât voia ea la început este imposibil, în această privinţă, nu se poate produce niciodată nicio schimbare, a pretinde o schimbare în această privinţă ar însemna să pretindem o schimbare a însăşi fiinţei acestei voinţe, ar trebui deci să o suprimăm. Totuşi, variabilitatea intelectului, şi ca urmare aceea a comportamentului, este foarte mare, fiind dat un acelaşi scop, paradisul lui Mahomet, să spunem, acesta va putea fi urmărit fie în lumea reală, fie într-o lume imaginară, adaptând mijloacele la concepţie, şi recurgând astfel la prudenţă, la forţă, la şiretenie, sau la austeritate, la dreptate, la pomană, la pelerinaj la Mecca. Dar nici într-un caz, nici în celălalt, tendinţa voinţei, în ea însăşi, nu s-a schimbat deloc; şi cu atât mai mult nici voinţa. Astfel, conduita degeaba variază în funcţie de timp căci voinţa

rămâne veşnic aceeaşi. *Velle non discitur*.

Pentru ca motivele să aibă eficacitate, nu este suficient să fie cunoscute, căci, după o foarte bună formulare a scolasticilor, deja citată: „Acţiunea cauzei finale nu depinde de ceea ce are ea ca existenţă reală, ci de cât din această existenţă este cunoscut.” Astfel, pentru a revela adevăratul raport dintre egoism şi milă în sufletul unui om dat, nu este suficient ca el să fie bogat şi să-şi lase semenul în mizerie, ci el mai trebuie să ştie ce se poate face cu bogăţia, şi pentru el însuşi şi pentru celălalt, nu este suficient celorlalţi să le fie pusă în faţă ochilor, este nevoie ca el să ştie şi ce înseamnă suferinţa şi ce înseamnă bucuria. Or, el poate foarte bine să nu cunoască aceste lucruri, nici când le vede pentru prima oară şi nici a doua oară, şi că, în împrejurări asemănătoare, el acţionează diferit, aceasta se datorează numai faptului că împrejurările erau în realitate diferite; ele erau diferite în privinţa părţii care depinde de inteligenţa lui şi aceasta în pofida aparenţei lor identităţii. - Aşa cum necunoaşterea anumitor împrejurări, chiar reale, le lipseşte de orice eficacitate, la fel nişte împrejurări, cu totul imaginare, pot acţiona ca şi cum ar fi reale şi nu numai ca o iluzie trecătoare, ci influenţând omul în întregime şi pentru multă vreme. Să presupunem de exemplu un om foarte convins că pentru o faptă bună făcută în această viaţă, va fi răsplătit însutit în viaţa viitoare; această convingere va fi pentru el ca o scrisoare de schimb pe termen foarte lung, care va cântări la fel de greu, şi el va putea din egoism să facă pe generosul, la fel de bine cum ar fi putut, animat de alte idei şi tot din egoism, să facă pe lacomul. Dar de schimbat, el nu s-a schimbat deloc: *velle non discitur*. Tocmai datorită acestei puternice influenţe a inteligenţei asupra practicii, fără alterarea voinţei, încet-încet caracterul se dezvoltă şi se revelează cu diversele sale trăsături. De aici provine faptul că de la vârstă la vârstă el se schimbă, unei tinereţi uşuratice, nebuneşti, îi urmează o maturitate ordonată, înţeleaptă, virilă. Adesea, odată cu trecerea timpului, apare un fond de răutate care se manifestă din ce în ce mai mult; de asemenea, uneori,

pasiunile cărora li s-a dat frâu liber în tinereţe, mai târziu, în mod liber, sunt strunite, şi aceasta pentru că motivele contrare s-au revelat abia acum, iată, de asemenea, de ce la început suntem inocenţi, aceasta înseamnă că nimeni, nici noi, nici ceilalţi, nu cunoaşte ce este rău în natura noastră, este nevoie de motive pentru a scoate la lumină această latură şi numai timpul va aduce motivele. Numai de-a lungul timpului să ne cunoaştem, să vedem cât suntem de diferiţi faţă de ceea ce credeam că suntem, iar descoperirea are adesea de ce să ne îngrozească.

Originea *regretului* nu este niciodată într-o schimbare a voinţei, nu există aşa ceva, ci într-o schimbare a gândirii. Ceea ce eu am vrut o dată, cel puţin esenţial, fondul a ceea ce am vrut, trebuie să vreau în continuare, căci, eu sunt chiar această voinţă superioară timpului şi schimbării. Ceea ce pot regreta nu este deci ceea ce am vrut, ci ceea ce am făcut, indus în eroare de noţiuni false, am acţionat în mică măsură conform voinţei mele. Îmi dau seama de acest lucru, judecata mea corectându-se; acesta este *regretul.* El nu se referă numai la greşelile care provin din nepricepere, din alegerea greşită a mijloacelor, din nepotrivirea dintre scopul nostru şi adevărata noastră voinţă, el se aplică şi valorii morale a actelor. Mi se poate întâmpla, de exemplu, să fi pus în comportamentul meu mai mult egoism decât e caracterul meu; mă voi fi înşelat, exagerându-mi propriile nevoi sau voi fi exagerat şiretenia, necesitatea, răutatea celorlalţi, sau mă voi fi grăbit prea tare să acţionez, nu voi fi gândit fiind presat de motive de care nu-mi dădeam seama *in abstracto*, dar care îmi apăreau primele în faţă; impresia de moment şi pasiune pe care o trezea această impresie, pasiune destul de puternică pentru a mă face să nu mai judec; în aceste cazuri, reîntoarcerea la reflecţie nu este altceva decât corectarea noţiunilor noastre, regretul poate fi şi el o urmare a acestui fapt, şi aceasta se va vedea în îmbunătăţirea comportamentului, în măsura posibilului. Trebuie totuşi să subliniem faptul că, pentru a ne înşela pe noi înşine, uneori ne ferim să o arătăm prea repede; în fond, atunci este vorba despre acţiuni premeditate în

ascuns. Căci niciodată nu punem mai multă pricepere de a minţi şi de a măguli decât atunci când este vorba să ne înşelăm pe noi înşine. - Uneori se poate întâmpla şi inversul cazului sus-menţionat: din exces de încredere în celălalt, din necunoaşterea valorii relative a lucrurilor acestei lumi sau ca urmare a vreunei dogme abstracte, am acţionat cu prea puţin egoism pentru caracterul meu; prin aceasta mi-am pregătit regrete de un gen cu totul diferit. Dar, în toate cazurile, regretul este o răsturnare a noţiunii pe care o avem despre raportul dintre un act şi adevăratul său scop. - Când voinţa îşi revelează *Ideile* sale numai conform legii spaţiului, numai prin forme, materia, deja supusă altor *Idei*, adică forţelor naturii, se opune şi rareori permite formei să iasă la lumină, spre care ea tinde, în plenitudinea şi puritatea sa, altfel spus în frumuseţea sa. La fel, când voinţa se manifestă în timp numai, ea întâlneşte obstacolul inteligenţei care rareori îi furnizează cu exactitate datele necesare, de aceea este foarte greu ca actul să răspundă perfect voinţei; şi de aici regretul. Deci originea regretului este întotdeauna o corectare a noţiunilor, niciodată o schimbare în voinţă, schimbare de altfel imposibilă. Remuşcarea provocată de o greşeală este foarte deosebită de regret; este o mâhnire care provine din căpătarea cunoştinţei propriei sale naturi în sine, adică privită în calitate de voinţă. Remuşcarea presupune înţelegerea clară a adevărului că nu am încetat să fim însăşi această voinţă. Să presupunem că este schimbată, dar atunci remuşcarea nu ar mai fi decât un simplu regret, şi acest regret trebuie să se distrugă el însuşi; într-adevăr, cum ar putea trecutul să trezească remuşcarea, din moment ce conţine numai manifestările unei voinţe care a încetat să mai fie aceea a celui care căieşte. Mai încolo, ne vom explica mai pe larg asupra sensului remuşcării.

Această influenţă a cunoaşterii, considerată ca domeniu al motivelor, nu asupra voinţei însăşi, ci asupra modului în care ea se revelează în acţiuni, este ceea ce face ca să vadă cel mai bine deosebirea dintre comportamentul omului şi cel al animalului, la aceste două

fiinţe cunoştinţa este în două stări diferite. Animalul nu are decât reprezentări intuitive; graţie raţiunii, omul are şi reprezentări abstracte, care sunt conceptele. Desigur, şi unul şi celălalt sunt îngrădiţi de motive, dar omul are în plus faţă de animal capacitatea de a alege pentru a se decide; dar adesea chiar şi în aceasta s-a văzut un fel de libertate amestecată cu actele particulare, totuşi aceasta nu este altceva decât posibilitatea de a duce până la capăt lupta motivelor între ele; după care, cel mai puternic dintre ele ne determină în mod cu totul necesar. Pentru aceasta, într-adevăr, trebuie ca motivele să fi luat forma de idei abstracte, căci altfel nu ar putea exista o deliberare propriu-zisă, altfel spus, nu ar exista o punere în balanţă a diverselor motive de a acţiona. Animalul nu poate să facă alegere decât între motivele prezente, a căror intuiţie o are; ca urmare ea este îngrădită în privinţa acestei alegeri în sfera îngustă a percepţiilor sale de moment.

De aceea, raportul necesar al voinţei cu motivul său determinant, raport analog celui al efectului faţă de cauza sa, nu poate apărea la animale decât sub forma intuitivă şi imediată, căci privitorul are în faţa sa şi motivele şi efectul lor în acelaşi timp. La om, aproape întotdeauna, motivele sunt reprezentări de ordin abstract, în care spectatorul nu este în acelaşi timp şi actor; datorită acestui fapt, chiar şi pentru nişte priviri iscoditoare, necesitatea cu care acţionează ele este ascunsă de conflictul lor. Într-adevăr, numai luând formă abstractă reprezentările multiple, trecute în starea de judecăţi sau de raţionamente înlănţuite, pot coexista în aceeaşi conştiinţă şi pot acţiona unele asupra altora fără să se supună legilor timpului până când cea mai puternică dintre ele se impune asupra celorlalte şi determină voinţa. Iată, aceasta este perfecta libertate de a alege, sau facultatea de a delibera, acest privilegiu care situează omul deasupra animalului şi care a făcut ca uneori să i se atribuie o libertate de voinţă, ca şi cum voinţa sa ar fi rezultatul pur al operaţiunilor intelectului, ca şi cum acesta nu ar avea el însuşi ca bază a operaţiunilor o tendinţă determinată; însă, în realitate

acţiunea motivelor nu se exercită decât în condiţii fixate de tendinţa voinţei, tendinţă care la om este proprie individului şi capătă numele de caracter. Cine doreşte mai multe amănunte despre această facultate de deliberare şi despre diferenţa care rezultă din ea între spontaneitatea omului şi aceea a animalului le va găsi în *Cele două probleme fundamentale ale moralei* (ed. 1, pag. 35 şi urm.; ed. a 2-a. pag. 34 şi urm); recomand cititorului această lucrare. De altfel, această facultate omului se numără printre cauzele care adaugă existenţei sale atâtea suferinţe, pe care animalul nu le cunoaşte. Căci, în general, marile noastre dureri nu-şi au obiectul în prezent, ele nu se nasc din intuiţii actuale şi nici din sentimente imediate; ele provin din raţiune, din unele noţiuni abstracte, din gânduri copleşitoare, lucruri de care animalul este lipsit, el fiind cantonat în prezent, într-o nepăsare demnă de invidiat.

Astfel, facultatea pe care o are omul de a delibera ţine de facultatea lui de a gândi abstract, altfel spus de a judeca şi de a raţiona; aceasta este, fără îndoială, ceea ce l-a determinat pe Cartesius, ca şi pe Spinoza, să identifice deciziile voinţei cu puterea de a afirma şi a nega, cu judecată. De aici, Cartesius trăgea concluzia că voinţa (el îi acordă libertatea de a prefera) este răspunzătoare chiar şi de greşelile noastre speculative, iar Spinoza, dimpotrivă, că voinţa este determinată cu necesitate de motive, precum judecata de dovezi; este de altfel o propoziţie justă în ea însăşi, căci se poate întâmpla ca din premise false să tragem o concluzie adevărată.

După cum am văzut, modul în care omul se supune motivelor sale este diferit de acela al animalului; această deosebire este datorată esenţei însăşi a celor două fiinţe şi merge destul de departe; ea este chiar cauza principală a acestei opoziţii atât de profunde, atât de evidente, care le deosebeşte. Animalul are întotdeauna ca motiv o intuiţie; omul, dimpotrivă, tinde să excludă din comportamentul său motivele de acest gen, să nu asculte decât de noţiuni abstracte; aici este folosul cel mai mare pe care îl poate trage el pe urma privilegiului care este raţiunea; cu ajutorul

acesteia el scapă prezentului, nu se mărgineşte numai la a căuta sau a respinge bucuria sau suferinţa din clipa de faţă; ci se gândeşte la consecinţele şi ale uneia, şi ale alteia. În majoritatea cazurilor, exceptând acţiunile cu totul lipsite de importanţă, ceea ce ne determină sunt noţiunile abstracte şi nu impresiile momentului. De aceea ne este destul de uşor să suportăm o privaţiune de moment, dar renunţarea ne costă scump; una, într-adevăr, nu se referă decât la prezent, atât de repede trecător; calaltă se raportează la viitor, cuprinde nenumărate privaţiuni, este ca să spunem aşa suma acestora. Cauza durerii noastre, ca şi a bucuriei, este astfel cel mai adesea în afara prezentului, a actualului; ea rezidă în gândiri cu totul abstracte; ele, aceste idei, sunt acelea care adesea ne apasă cu povara lor şi ne provoacă aceste suferinţe, pe lângă care suferinţele naturii animale sunt mai nimic; nu ne fac oare ele uităm de suferinţele noastre fizice? În cele mai cumplite dureri morale, nu mergem oare până la a ne impune o suferinţă corporala, în speranţa că aceasta ne va distruge atenţia? Iată de ce, în clipele de disperare, ne smulgem părul, ne lovim cu pumnii în piept, ne zgâriem faţa, ne tăvălim pe jos; acestea sunt tot atâtea artificii violente pentru a ne elibera spiritul de o idee care îl zdrobeşte sub apăsarea ei. Această supremaţie a durerii morale, această putere pe care ea o are de a face să dispară prin prezenţa ei durerea fizică, este aceea care, în momentele de disperare sau în accesele de suferinţă sfâşietoare, face sinuciderea atât de uşoară, chiar şi pentru cei care până atunci nu se puteau gândi la ea fără să se înfioare. De asemenea, ceea ce chinuie cel mai mult corpul este suferinţa şi tristeţea, acţiunea gândirii, şi neplăcerile fizice. De aceea, Epictet avea dreptate când spunea: Ταράσσει τοίς άνθρώπους ού τά πράγματα, άλλά τά περί τών πραγμάτων δόγρατα (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta*)[„Ceea ce îi tulbură pe oameni nu-s lucrurile, ci opinia pe care şi-o fac despre ele“] (Ideea V); iar Seneca: *Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus* [„Întotdeauna mai mult ne temem decât suferim, şi suferim

mai mult gândire decât în realiatate“] (*Epistulae*, XIII, 4). Eulenspiegel parodia cu mult haz omenirea atunci când râdea la urcare şi plângea la coborâre. Mai mult: când un copil s-a lovit, foarte adesea durerea nu-l face mai întâi să plângă; altcineva îl deplânge, el îşi pune în minte că trebuie să sufere, şi aşa apar lacrimile. Toate aceste mari deosebiri în modul de acţiona şi de a fi al animalului şi al omului derivă astfel din diferenţa care există între modurile lor de cunoaştere. În al doilea rând, trebuie să considerăm apariţia unui caracter personal, foarte clar şi bine determinat; nimic nu deosebeşte mai mult omul de animal; aceasta nu are drept caracter decât pe acela al speţei sale, şi într-adevăr altul nici nu poate exista, decât doar în cazul în care, graţie unor noţiuni abstracte, apare pretextul alegerii între mai multe motive. Căci numai atunci când a avut loc o alegere putem spune, văzând că indivizii au luat decizii diferite, că ci au caractere diferite unul faţă de altul Dimpotrivă, la animal, acţiunea depinde numai de prezenţa sau absenţa unei impresii, a unei impresii, bineînţeles, demne de a fi considerată drept motiv către specia sa în general. De aceea, în sfârşit la om, numai decizia şi nu simpla dorinţă este un indiciu sigur caracterului; ea îl revelează lui însuşi şi altora. Or, decizia nu cunoscută cu certitudine, de alţii şi de el, decât în momentul acţiunii. Dorinţa nu este decât o consecinţă necesară a impresiei sau a dispoziţiei de moment; ca urmare, ea este determinată într-un mod la fel de direct, la fel de negândit, precum acţiunea la animal; de asemenea, tot ca la animal, ea nu exprimă decât caracterul speciei, şi nu cel al individului; ea arată ceea ce ar fi capabil *omul în general* şi particularul care nutreşte această dorinţă. Numai acţiunea, fiind un fapt uman, presupune întotdeauna o reflecţie şi cum omul este de obicei în posesia raţiunii sale, este judecat şi nu decide decât după motive abstracte şi gândire, acţiunea, ca urmare, este unica traducere a proprietăţii comportamentului său, rezultatul voinţei sale cele mai intime; ea este una dintre literele cuvântului care dă cheia caracterului său empiric; acesta, la rândul lui, este

manifestarea în timp. a caracterului inteligibil. Iată motivul care face ca un om cu spirit sănătos să cântărească bine în conştiinţă actele sale şi nu dorinţele şi nici ideile sale. Şi într-adevăr, numai acţiunile noastre sunt reflectarea voinţei noastre. În ce priveşte genul de acţiune despre care vorbeam mai sus, acţiunea comisă fără nicio reflecţie şi sub imperiul unei presiuni oarbe, aceasta este un fel de intermediar în simpla dorinţă şi decizie; de aceea, un regret adevărat şi care se dovedeşte prin fapte, o poate face să dispară, ca o intenţie greşită, din această imagine a voinţei noastre, pe care o numim cursul vieţii. - De altfel, dacă doriţi, pentru a face o comparaţie destul de neobişnuită, profitând de o analogie completă deşi fortuită, putem spune că între dorinţă şi acţiune există acelaşi raport ca acela dintre împrăştierea fluidelor electrice asupra unui corp şi reunirea lor.

Pentru a rezuma acest studiu asupra libertăţii în domeniul voinţei şi tot ce se referă la acest subiect, nu privim decât voinţa, fără îndoială, în sine si în afara fenomenului. Omul, graţie unui mod de cunoaştere propriu lui, cunoaşterea abstractă, raţională, ni se arată capabil să *se decidă după ce alege*, lucru prin care el depăşeşte animalul; prin aceasta el devine câmpul pe care luptă motivele, însă fără a înceta să li se supună; ca urmare, caracterul său personal, pentru a se manifesta pe deplin, trebuie să o facă prin decizii de acest fel, dar în toate acestea nu poale fi vorba de o libertate inerentă fiecărei voinţe particulare, de o independenţă faţă de cauzalitate; acesta îşi extinde acţiunea sa determinantă atât asupra oamenilor, cât şi asupra celorlalte fenomene. Iată aşadar dimensiunea exactă a intervalului care desparte voinţa în om, însoţită de raţiune şi cunoştinţă, de voinţa în animal. Pentru a merge mai departe, este necesară intervenţia unui fapt cu totul nou, unui fapt imposibil la animal, dar posibil la om; el trebuie să părăsească punctul de vedere al principiului raţiunii suficiente, considerarea lucrurilor particulare ca atare, să se ridice cu ajutorul *Ideilor* până la principiul individuaţiei; atunci, voinţa ca lucru în sine, prin

libertatea ei, se, poate manifesta într-un mod care pune fenomenul în contradicţie cu el însuşi; tocmai această contradicţie este exprimată prin cuvântul abnegaţiei; prin această esenţă însăşi a fiinţei noastre se suprimă; aceasta este adevărata, unica manieră prin care libertatea voinţei se poate exprima până în chiar lumea aparenţei; însă asupra acestui aspect nu pot da mai multe explicaţii aici; o voi face la sfârşit.

Astfel, iată două aspecte stabilite de precedentele analize: primul invariabilitatea caracterului empiric, ţine de faptul că acesta este o simplă ilustrare a caracterului inteligibil şi că acesta este exterior timpului; al doilea, necesitatea cu care, atunci când voinţa se întâlneşte cu motivele, se nasc acţiunile. Acum, trebuie să înlăturăm o consecinţă pe care, ca urmare a tendinţelor periculoase care sunt în noi, suntem foarte tentaţi să o tragem din aceasta. Având în vedere că acest caracter al nostru este dezvoltarea în timp a unui act de voinţă exterior timpului, deci indivizibilă şi imuabilă, a unui caracter inteligibil; având în vedere că acest act ne determină în mod irevocabil comportamentul în tot ce are el esenţial, adică în ceea ce constituie valoarea sa morală; având în vedere că el trebuie să se exprime în fenomenul său, adică în caracterul empiric şi că, în întreg acest fenomen, numai elementul secundar, adică forma vizibilă a vieţii noastre, depinde de forma sub care se pot prezenta motivele, din toate acestea se poate trage concluzia că ar fi zadarnic să încercăm să îmbunătăţim un caracter, să ne opunem forţei relelor înclinaţii şi că ar fi mai înţelept să ne supunem inevitabilului şi să urmăm instinctele, fie ele şi rele. - În acest caz replica este aceeaşi ca aceea împotriva teoriei destinului ineluctabil cu urmarea sa obişnuită, acel ἀργός λόγος,[89] cum era numit cândva, fatalismul turcesc, cum îi spunem astăzi; răspunsul adevărat a fost dat de Chrysippos; Cicero îl reproduce aşa cum trebuie să-l fi dat acest filosof în lucrarea sa *De fato*, capitolele XII- XIII. - Da,

[89]Sofismul leneş.

fără îndoială, totul este, putem spune, determinat inevitabil dinainte de destin: dar această determinare are loc prin intermediul unui şir de cauze. Deci, în niciun caz. nu este conform cu determinismul ca un fapt să se producă fără cauze. Deci nu numai evenimentul este predeterminat, ci şi evenimentul în calitate de urmare a cauzelor precedente; ceea ce este cerut de destin nu este numai faptul ultim, ci şi mijloacele prin care el trebuie produs. Deci, dacă mijloacele lipsesc, atunci cu siguranţă că şi evenimentul va lipsi; dar chiar şi aceasta, de altfel, nu se va întâmpla decât după hotărârea pe care o ia destinul; însă această hotărâre nu o cunoaştem decât prin exeperienţă, mai târziu.

Ca şi evenimentele, al căror curs este întotdeauna reglat de destin, prin interminabila înlănţuire a cauzelor, acţiunile noastre sunt întotdeauna conform cu caracterul nostru inteligibil; dar aşa cum nu putem prevedea destinul, la fel nu avem *a priori* nicio cunoştinţă despre caracterul nostru; numai *a posteriori*, prin experienţă învăţăm să ne cunoaştem, pe noi şi pe ceilalţi. Dacă din caracterul nostru inteligibil rezultă că, pentru a lua o decizie bună; trebuie mai întâi să susţinem o luptă de lungă durată împotriva unei dorinţe greşite, ei bine, în mod necesar această luptă va avea loc, şi până ja capăt. Dar, oricare ar fi invariabilitatea caracterului nostru, sursa unică din care decurg actele noastre, această idee nu trebuie să ne facă să anticipăm asupra deciziei pe care el o va adopta, să înclinăm dinainte spre un fapt mai degrabă decât spre altul; trebuie aşteptată hotărârea, care va veni la momentul potrivit, pentru a şti ce fel de oameni suntem; numai atunci ne vom putea vedea în actele noastre ca într-o oglindă. Astfel se şi explică satisfacţia sau remuşcarea pe care le resimţim când privim spre trecutul nostru; dar nu pentru că aceste acţiuni ar mai avea vreo realitate; ele au trecut, ele au fost, ele nu mai sunt deci nimic. Dar ceea ce le dă o atât de mare importanţă în ochii noştri este semnificaţia lor; vedem în ele imaginea caracterului nostru, oglinda voinţei noastre; în ele, contemplăm eul nostru în profunzimea lui, voinţa noastră în ceea ce are mai intim Deoarece nu

cunoaştem această voinţă dinainte, ci prin experienţă, acest fapt trebuie să ne determine să acţionăm în domeniul timpului, să luptăm pentru a face ca acest tablou, căruia prin fiecare dintre actele noastre îi adăugăm o nouă, să fie făcut pentru a ne linişti, nu pentru a ne chinui. În ce tiveşte semnificaţia acestei linişti şi acestui chin, aceasta, aşa cum am spus deja, o vom examina mai încolo. Iată însă o remarcă ce are dreptul să-şi găsească aici locul; ea este, de altfel, importantă.

În afara caracterului inteligibil şi caracterul empiric, mai există un treilea, care trebuie bine deosebit de celelalte, *caracterul dobândit* este acela care se capătă în decursul vieţii şi prin frecventarea societăţii, la acesta ne referim atunci când spunem despre un om că caracter sau atunci când îl blamăm că nu are. - Caracterul empiric, forma vizibilă a caracterului inteligibil, fiind tocmai prin aceasta imuabil, în calitatea sa de fenomen natural, consecvent cu el însuşi am putea crede că şi omul ar trebui să se arate mereu la fel consecvent, şi să nu fie nevoit să-şi facă, uzând de experienţă şi reflecţie, un caracter artificial. Totuşi, nu este aşa; fără îndoială că omul rămâne mereu acelaşi, însă el nu-şi înţelege întotdeauna bine natura, i se întâmplă să nu se cunoască, până în momentul în care el va fi dobândit o experienţă suficientă a ceea ce este. Caracterul empiric nu este decât o dispoziţie naturală; ca urmare, în sine, el este iraţional; de aceea, nu o dată manifestările sale sunt împiedicate de raţiune, şi faptul este cu atât mai frecvent cu cât individul este mai înţelept şi mai inteligent. Şi de fapt ce reprezintă aceste manifestări? Ceea ce i se potriveşte *omului in general*, caracterul speţei, ceea ce îi este posibil să vrea şi să execute. De aceea ele îi fac şi mai grea sarcina de a discerne între toate aceste lucruri ceea ce el, în particular, dat fiind personalitatea lui, vrea şi poate. El îşi află în sine germenii tuturor dorinţelor şi tuturor facultăţilor umane; dar doza în care fiecare element va intra în individualitatea lui numai experienţa o va hotărî; degeaba ascultă el numai de dorinţe conforme caracterului său, căci el nu simte mai puţin, în anumite momente,

atunci când trebuie să delibereze, trezindu-se dorinţe de neîmpăcat cu celelalte, contrare chiar, şi pe care trebuie să le înăbuşe dacă vrea să le dea curs celorlalte. Pe pământ, drumul nostru este o simplă linie şi nu o suprafaţă; de asemenea, în viaţă, dacă vrem să dobândim vreun lucru, să-l avem, trebuie să lăsăm la o parte o inifinitate de alte lucruri, la stânga şi la dreapta, să renunţăm la ele. Dacă nu ne putem hotărî să facem acest lucru, dacă întindem mâinile precum fac copiii la bâlci spre tot ceea ce în jurul nostru ne trezeşte dorinţa, suntem absurzi, vrem ca din linia comportamentului nostru să facem o suprafaţă; şi astfel, iată-ne alergând în zig-zag, căutând când ici, când colo flăcăruile de pe comori; pe scurt, nu ajungem la nimic. Ca să luăm o altă comparaţie, suntem ca omul pe care Hobbes îl prezintă în teoria sa despre drept, care, în stare primitivă, are dreptul asupra tuturor lucrurilor, numai că acest drept nu este nicidecum exclusiv; pentru a obţine un drept exclusiv, el trebuie să se îndrepte asupra unor obiecte determinate, renunţând la dreptul său asupra tuturor celorlalte, în aceste condiţii ceilalţi procedând la fel în privinţa obiectelor pe care le-a ales el; la fel şi în viaţă, nicio întreprindere, fie că are drept scop plăcerea, onorurile, bogăţia, ştiinţa, arta sau virtutea, nu poate deveni serioasă şi nici nu poate fi dusă la bun sfârşit, dacă nu abandonăm orice altă pretenţie, dacă nu renunţăm la tot restul. De aceea, nici voinţa, nici putinţa, singure, nu sunt suficiente; mai trebuie şi *să ştim* ce vrem şi, de asemenea, să *înţelegem* ce putem, este singurul mijloc de a face dovada caracterului şi de a duce la bun sfârşit o întreprindere. Atâta timp cât nu am reuşit să facem acest lucru, în pofida consecvenţei caracterului empiric, suntem un om fără caracter; degeaba rămânem fideli nouă înşine şi ne continuăm în mod necesar drumul, duşi de demonul nostru, căci nu suntem mai puţin capabili să urmăm o linie dreaptă; cea pe care o trasează paşii noştri este tremurată, nesigură, cu ezitări, îndepărtări, întoarceri, care ne provoacă regrete sau suferinţe; şi aceasta pentru că, atât în ansamblu, cât şi în amănunt, vedem în faţa noastră toate

obiectele pe care le poate dori şi atinge omul, însă nu le vedem pe acelea dintre ele care ne convin şi sunt la îndemâna noastră sau cel puţin pe gustul nostru. De aceea, nu rare vor fi cazurile în care un om să fie invidios pe locul pe care îl ocupă altul, pe relaţiile acestuia care totuşi se potrivesc caracterului acestuia, şi nu celui al lui; acestea nu ar putea decât să-l facă nefericit, sau mai degrabă nu s-ar putea simţi bine în aceste condiţii. Peştele poate trăi numai în apă, pasărea numai în aer, cârtiţa numai sub pământ; la fel, omul nu poate trăi decât într-o anumită atmosferă; nu toţi plămânii pot respira acelaşi aer. Nu puţini sunt cei care, nefiind destul de pătrunşi de acest adevăr, îşi pierd timpul cu tentative nereuşite, îşi chinuie caracterul în vreo ocazie particulară şi nu sunt mai puţin obligaţi să renunţe la aceste încercări; chiar dacă ar reuşi să ajungă la un lucru în pofida naturii sale şi cu mari eforturi, omul nu ar resimţi nicio plăcere de pe urma lui; el poate să înveţe orice, ştiinţa să rămână moartă; chiar şi în privinţa moralei, dacă, urmare a vreunei teorii, a vreunei dogme, el întreprinde vreo acţiune prea elevată pentru caracterul său, reapare curând egoismul sub formă de regret şi întregul lui merit este pierdut, iar el ştie asta. *Velle non discitur*.

Numai din experienţă învăţăm cât de puţin manevrabil este caracterul oamenilor şi mult timp, ca nişte copii, credem că putem, prin reprezentări cuminţi, prin rugăminţi şi ameninţări, de exemplu, printr-un apel la generozitate, să convingem oamenii să-şi schimbe, felul lor de a fi, să-şi schimbe comportamentul, să se desprindă de modul lor de a gândi, să-şi sporească calităţile, situaţie similară şi în cazul propriei noastre persoane. Trebuie să trecem prin încercări pentru a ne da seama ce vrem, ce putem, şi nu o dată sunt necesare eşecuri dureroase pentru a ne readuce pe adevăratul nostru drum. În sfârşit, aflăm toate aceste lucrări şi ajungem să avem ceea ce lumea numeşte caracter, cu alte cuvinte *caracterul dobândit*. Deci acesta nu este altceva decât o cunoştinţă, cea mai perfectă posibil, a propriei noastre individualităţi; este o noţiune abstractă, clară prin urmare, a calităţilor imuabile ale

caracterului nostru empiric, a gradului şi a direcţiei capacităţilor noastre, atât spirituale, cât şi fizice, pe scurt a laturii puternice şi a laturii slabe din întregul nostru individ. Datorită acestui fapt suntem în măsură să jucăm acelaşi rol (acesta nu se poate schimba), cel care se potriveşte persoanei noastre, dar, în loc să-l exprimăm fără a avea la bază nicio regulă, ca înainte, ni-l susţinem cu judecată şi metodic şi dacă apare vreo lacună, produsă de capricii şi de slăbiciuni, ştim, ajutaţi de principii solide, să o acoperim. Atunci am luat cunoştinţă clar de comportamentul pe care ni-l impune natura noastră individuală şi ne-am făcut provizii de maxime care ne sunt în permanenţă la îndemână, graţie cărora acţionăm cu judecată, ca şi cum comportamentul nostru ar fi un efect al gândirii noastre, în plus, nu ne lăsăm nici induşi în eroare de influenţa dispoziţiei noastre trecătoare, de impresia de moment şi nici opriţi de tristeţea sau de farmecul pe care găsim că le are un obiect particular întâlnit în cale; mergem fără să ne clătinăm, fără să fim inconsecvenţi. Nu mai procedăm ca nişte novici, care speră, caută, tatonează, pentru a şti ce suntem şi ce putem; ştim acest lucru o dată pentru totdeauna şi, în fiecare deliberare, nu avem decât să ne aplicăm principiile generale la cazul particular pentru a stabili decizia pe care o luăm.

Ne cunoaştem voinţa sub forma ei generală şi nu ne mai lăsăm conduşi de dispoziţie sau de un impuls exterior să luăm într-un caz particular o hotărâre care să fie contrară a ceea ce este ea în ansamblul său. Cunoaştem genul şi măsura puterilor şi slăbiciunilor noastre; şi astfel ne cruţăm de multe suferinţe. Căci, la drept vorbind, nu există plăcere mai mare decât aceea de a ne folosi puterile şi de a ne simţi acţionând, şi nu este durere mai mare decât aceea de a ne trezi că nu avem putere în chiar momentul în care avem nevoie de ea. Dar o dată ce am analizat bine totul, atât latura noastră tare, cât şi cea slabă, ne putem cultiva dispoziţiile naturale cele mai marcante, le putem folosi, putem încerca să obţinem cât mai mult profit posibil de pe urma lor şi să nu întrepătrundem niciodată

decât acţiuni în care ele îşi pot găsi locul şi ne servesc; în ce priveşte celelalte, acelea cu care ne-a înzestrat natura, suntem destul de capabili să ne stăpânim pentru a renunţa la ele; şi prin aceasta evităm să mai căutăm obiecte care nu ni se potrivesc. Trebuie să ajungem în acest stadiu pentru a ne păstra mereu un perfect sânge rece şi pentru a nu ne pune niciodată într-o situaţie neplăcută, căci atunci ştim dinainte la ce ne putem aştepta. Un asemenea om va gusta adesea această plăcere de a se simţi puternic, el va fi cuprins rareori de amărăciunea de a se vedea readus sub imperiul slăbiciunii sale; aceasta este o mare umilire, sursa principală poate a celor mai sfâşietoare amărăciuni; cine nu preferă să fie considerat ca lipsit de noroc decât ca nepriceput? - Interiorul nostru, latura sa puternică şi latura sa cea slabă, fiindu-ne bine cunoscut, nu vom mai căuta să arătăm facultăţi pe care nu le avem, să înşelăm oamenii, gen de joc în care trişorul sfârşeşte întotdeauna prin a pierde. Aşadar, deoarece omul în întregul său nu este decât forma vizibilă a propriei sale voinţe, nimic nu ar fi mai absurd decât să credem că suntem altceva decât noi înşine; aceasta ar însemna ca voinţa să intre într-o contradicţie flagrantă cu ea însăşi. Dacă este necuviincios să te îmbraci cu hainele altuia, şi mai necuviincios este să parodiezi calităţile şi particularităţile altuia; aceasta înseamnă să-ţi recunoşti în mod clar propria nimicnicie. În acest sens, nimic nu este mai bine decât să te simţi tu însuţi, să ştii de ce eşti în stare în orice domeniu şi limitele în care eşti cantonat, pentru a fi împăcat în cât mai mare măsură posibilă cu tine însuţi. Căci lucrurile stau la fel şi în privinţa interiorului, şi în privinţa exteriorului; nu există sursă mai sigură de consolare decât aceea de a privi cu o perfectă limpezime necesitatea inevitabilă a ceea ce se întâmplă. Ceea ce ne provoacă suferinţa într-o nenorocire nu este atât nenorocirea cât gradul la o circumstanţă, sau alta care, schimbată, ne-ar fi putut feri de ea, de aceea, pentru a ne linişti, cel mai bine este să privim evenimentul din punct de vedere al necesităţii; procedând astfel, toate evenimentele ne apar ca dictate de un destin puternic; iar

suferinţa care ne-a lovit nu mai este decât inevitabilul efect al întâlnirii evenimentelor din afară cu starea noastră interioară. Consolatorul este fatalismul. Ne văicărim şi ne indignăm numai atâta timp cât sperăm în aceste mijloace pentru a-l impresiona pe altul sau pentru a ne stimula în vreo tentativă disperată. Dar, copii sau oameni mari, ştim foarte bine să ne liniştim de îndată ce vedem c'ar că „asta e".

Θυμόν ένί στήθεσσι φίλον δαμάσαντες άνάγκη.
(*Animo in pectoribus nostro domito necessitate.*)
[„Stăpânindu-fie inima în piept; căci acesta este destinul."]

(Homer, *Iliada*, XVIII, 113)

Semănăm cu elefanţii aflaţi în captivitate; mai întâi ei se agită şi sunt furioşi; aceasta durează zile întregi, fără încetare, Apoi, văzând că nu serveşte la nimic, ei lasă dintr-o dată să li se pună jugul pe gât şi iată-i îmblânziţi pentru totdeauna. Noi facem precum regele David; atâta timp cât fiul său era în viaţă, el nu înceta să-l plictisească pe Iehova cu rugăciunile sale şi de atâta disperare nu mai putea sta locului; dar odată mort, nici nu s-a mai gândit la el. Iată de ce vedem o mulţime de oameni care, loviţi de vreo nenorocire permanentă, cum ar fi diformitatea, sărăcia, condiţia umilă, urâţenia, o locuinţă mizeră, se obişnuiesc cu toate acestea, devin indiferenţi, nu le mai văd, la fel ca în cazul unei răni cicatrizate, pur şi simplu pentru că ştiu că în ei şi în jurul lor lucrurile sunt aranjate în aşa fel încât nu lasă loc niciunei schimbări; totuşi, cei care sunt mai fericiţi nu înţeleg că se poate suporta o asemenea stare. Or, lucrurile stau la fel şi în cazul necesităţii interioare şi în cel al necesităţilor din afară, numai cunoscând-o bine ne putem împăca cu ea. Cine este pe deplin conştient de calităţile şi de capacităţile sale, ca şi de defectele şi slăbiciunile pe care le are, cine şi-a stabilit în baza acestora scopul şi a hotărât că nu poate ajunge la altceva, s-a pus astfel la adăpost, atât cât îi permite natura lui personală, de cea mai cruntă dintre suferinţe: nemulţumirea de sine

însuşi, urmare inevitabilă a oricărei greşeli făcute în judecarea propriei naturi, a oricărei vanităţi deplasate şi a aroganţei, fiică a vanităţii. Fie-ne permis să schimbăm sensul distihului lui Ovidiu, pentru a face din el o excelentă formulare a austerului precept „Cunoaşte-te pe tine însuţi”.

Optimus olle animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.[90]

Dar am vorbit destul despre *caracterul dobândit*, acesta nu are, la drept vorbind, atâta importanţă pentru moralistul propriu-zis, cât pentru comportamentul în viaţă; dar în sfârşit, trebuie să vorbim despre el, deoarece el se alătură caracterului inteligibil şi celui empiric şi formează o a treia specie într-un gen în care primele două merită explicaţii destul de ample; trebuie să ajungem să înţelegem modul în care voinţa, în toate fenomenele sale, este supusă necesităţii, rămânând totuşi demnă de denumirea de liberă sau mai degrabă de atotputernică.

[90]Într-adevăr, aceasta înseamnă să ne cucerim pe noi înşine, să nu rupem lanţurile care ne rănesc inima şi să încetăm dintr-o dată să mai regretăm.

§56

Această libertate, această atotputernicie, a cărei formă fenomenală este lumea vizibilă - căci singura raţiune a existenţei sale este de a o exprima, de a o reflecta, dezvoltându-se după legi impuse de cunoaştere - trebuie şi este suficient să atingă, la fiinţa care este expresia sa cea mai desăvârşită, o cunoaştere perfect adecvată a propriei sale esenţe, pentru a se produce într-un mod cu adevărat nou; atunci ajunsă pe acele culmi ale reflecţiei şi conştiinţei, sau continuă să vrea ceea ce deja orbeşte şi fără să cunoască, voia şi în acest caz cunoaşterea pe care o are, atât a întregului, cât şi a părţilor, rămâne pentru ea un *motiv* de a acţiona; sau, dimpotrivă însăşi această cunoaştere devine pentru ea un *calmant*; orice voinţă este diminuată, dispare chiar datorită acestei cunoştinţe. În aceasta constă afirmarea sau negarea voinţei de a trăi, care, neţinând seama de detaliile comportamentului individului, ci numai de acela al individului în general nu vine să modifice, să tulbure caracterul în dezvoltarea lui, nu se exprimă deloc în acte particulare; dimpotrivă, printr-o intensificare a acţiunii în direcţia deja urmată de individ sau, invers, prin suprimarea acestei acţiuni, ea exprimă decizia adoptată de voinţă, mai clarificată şi prin urmare liberă în alegerea pe care o face. – Iată ce trebuie să explicăm, să elucidăm în *Cartea* de faţă, fără îndoială că studiile pe care le-am întreprins, asupra libertăţii, a necesităţii şi a caracterului, ne-au pregătit şi ne-au facilitat sarcina. Dar vom face şi mult pentru lămurirea acestei chestiuni întârziind puţin cu explicarea ei, pentru a privi îndeaproape viaţa însăşi, această viaţă care este voită sau nu, căci aici este marea problemă; şi vom căuta să vedem ce se întâmplă cu voinţa însăşi, cu acest principiu intim al oricărei existenţe, dacă ea afirmă că vrea să trăiască, până în ce punct şi în ce mod va fi ea atunci satisfăcută; pe scurt,

vom vedea care este, în general şi în fondul lucrurilor, adevărata sa situaţie în această lume care este numai a ei şi care îi aparţine în toate privinţele.

Cer cititorului, mai întâi, să-şi reamintească bine ideile prin care am încheiat *Cartea a doua*, punctul în care ajunsesem căutând calitatea, scopul voinţei; ca răspuns la această întrebare, am văzut apărând o teorie; cum voinţa, în toate gradele manifestării sale, de la cel mai de jos până la cel mai de sus, este total lipsită de un scop ultim, doreşte mereu, dorinţa fiind întreaga sa fiinţă; dorinţa care nu epuizează niciun obiect a se opri are nevoie de un obstacol, pe care şi-l pune singură în cale în infinit. Acest lucru l-am verificat în cele mai simple fenomene ale naturii: gravitatea, acţiune fără sfârşit, şi care tinde spre un punct central, fără întindere, pe care nu l-ar putea atinge fără a-l distruge în acelaşi timp şi materia; şi totuşi ea tinde aceasa şi ar cade chiar şi dacă întregul univers ar fi concentrat într-o masă unică. La fel stau lucrurile şi în cazul celorlalte fapte elementare, orice corp solid, fie prin fuziune, prin descompunere tinde spre starea lichidă, singura în care toate forţele sale chimice sunt în libertate; congelarea este un fel de încătuşare în care ele sunt cuprinse de frig; în ce-l priveşte, lichidul tinde către starea gazoasă în care trece de îndată ce încetează a mai fi constrâns de presiune. Nu există corp care să nu aibă o afinitate, adică o tendinţă şi, cum ar spune Jacob Böhme, o dorinţă, o pasiune. Electricitatea continuă la infinit să se divizeze în două fluide, deşi masa pământului le absoarbe pe măsură ce se ivesc. De asemenea galvanismul, atâta cât trăieşte pila nu este decât un act repetat fără încetare şi fără scop, prin care fluidul se ridică împotriva lui însuşi, apoi se împacă. O acţiune asemînătosare, neîncetată, niciodată satisfăcută, este şi aceea care constituie întreaga existenţă a plantei, o acţiune continuă, trecând prin formele cele mai nobile şi ajungând în sfârşit la sămânţă, care este la rândul său un punct de plecare; şi aceasta se repetă la nesfârşit. Niciodată nu există un scop adevărat, niciodată o satisfacere ultimă, nicăieri nu se află unu n loc de odihnă.

Trebuie să ne mai amintim o teorie din *Cartea a doua* şi anume aceea că peste tot diversele forme ale naturii şi formele însufleţite se luptă între ele pentru materie, toate căutând să o cucerească; că fiecare dintre ele posedă atâta materiei cât a reuşit să smulgă de la celelalte; că astfel se întreţine un război veşnic, pe viaţă şi pe moarte. De aici, rezistenţele care peste tot opun acestei acţiuni, esenţa intimă a oricărui lucru, reducând-o la o dorinţă nesatisfăcută, fără ca ea totuşi să poată renunţa la ceea ce constituie întreaga sa fiinţă, şi se obligă astfel să se tortureze până ce dispare fenomenul, părăsindu-şi locul şi materia, acaparate curând altele.

Această acţiune care constituie centrul, esenţa oricărui lucru, e în fond aceeaşi, am recunoscut-o de mult, care în noi, manifestată cu cea mai mare limpezime, în lumina deplinei conştiinţe, capătă numele de *voinţă.* Dacă este împiedicată de vreun obstacol care se ridică între ea şi scopul ei de moment, apare *suferinţa.* Dacă ea atinge acest scop, apare satisfacţia, buna dispoziţie, fericirea. Putem să extindem aceşti termeni şi la fiinţele lumii fără inteligenţă; acestea din urmă sunt mai slabe, dar, în privinţa esenţialului, sunt identice cu noi. Or, noi nu le putem concepe decât într-o stare de veşnică durere, fără o bucurie durabilă. Orice dorinţă ia naştere dintr-o lipsă, dintr-o stare care nu se satisface; deci suferinţa există atâta timp cât dorinţa nu este satisfăcută. Or, nicio satisfacţie nu este de durată; ea nu este decât punctul de plecare pentru o nouă dorinţă. Peste tot vedem dorinţa oprită, peste tot ea este în luptă, deci întotdeauna în starea de suferinţă; pentru acţiune nu există capăt; deci nici pentru suferinţă nu există măsură, nu există sfârşit.

Dar ceea ce descoperim, în natura lipsită de inteligenţă, printr-o atenţie penetrantă şi concentrată, ne apare cu o mare evidenţă în faţa ochilor, în lumea fiinţelor inteligente, în regnul animal, unde este foarte uşor de văzut că durerea nu încetează niciodată. Totuşi, să nu zăbovim asupra acestor trepte intermediare; să ajungem la acea înălţime de la care totul se limpezeşte sub lumina celei mai

perfecte inteligenţe, la om. Căci, pe măsură ce voinţa îmbracă o formă fenomenală din ce în ce mai desăvârşită, în aceeaşi măsură suferinţa devine mai evidentă. La plante, încă nu există sensibilitate; prin urmare, nici durere; la animalele cele mai mici, infuzorii şi radiatele, este de-abia un slab început de suferinţă; chiar şi la insecte, facultatea de a primi impresii şi de a suferi de pe urma lor este încă foarte limitată; trebuie să ajungem la vertebrate, cu sistemul lor nervos complet, pentru a o vedea crescând, şi concomitent cu inteligenţa. Astfel, cu cât cunoştinţa devine mai limpede, cu cât conştiinţa urcă pe trepte mai înalte, cu atât suferinţa este mai mare; în om atinge ea cel mai înalt grad al său şi creşte cu atât mai mult cu cât individul înţelege mai bine, cu cât este mai inteligent; iar cel în care sălăşluieşte geniul suferă cel mai mult. Acesta este sensul, având la bază gradul însuşi al inteligenţei, şi nu simpla cunoaştere abstarctă, în care eu înţeleg şi admit spusele lui Koheleth: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*[91]. - Astfel, există un raport precis între nivelul de conştiinţă şi cel al durerii şi aceasta este tocmai lucrul pe care l-a redat, într-un mod vizibil, emoţionant, foarte frumos, în unul din desenele sale, Tischbein, pictorul filosof, sau mai curând filosoful pictor. Foaia sa este împărţită în două jumătăţi: sus, femeile, cărora le-au fost răpiţi copiii, în grupuri variate, în posturi diverse, îşi exprimă în mai multe feluri profunda lor durere, suferinţa, disperarea de mamă; dedesubt. în aceeaşi ordine şi în grupuri identice, oi cărora li s-au luat mieii; fiecărei figuri, fiecărei posturi umane din partea de sus îi corespunde dedesubt analogul său din lumea animală; avem astfel în faţa ochilor raportul dintre durere, în măsura în care admitem obscura conştiinţă a animalului, şi această cruntă tortură pe care o poate face resimţită numai o cunoştinţă limpede, o conştiinţă luminată.

Prin aceasta trebuie să vedem, în *existenţa umană*, destinul care aparţine prin esenţa voinţei în ea însăşi.

[91]Cine îşi sporeşte ştiinţa, îşi sporeşte şi durerea. (*Ecclesiastul*,1 , 18)

Oricine va putea găsi cu uşurinţă la animal, deşi la un nivel inferior, aceleaşi trăsături; şi astfel priveliştea animalităţii suferinde ne va convinge suficient în cât de mare măsură *suferinţa* este esenţa *oricărei vieţi*.

§57

Pe fiecare dintre treptele scării, începând cu punctul în care începe să licărească inteligenţa, voinţa se manifestă într-un individ. În mijlocul spaţiului infinit şi al timpului infinit, individul uman se vede, finit cum este, ca o mărime dispărândă în faţa celorlalte; cum ele sunt nelimitate, cuvintele *unde* şi *când*, aplicate propriei sale existenţe, nu au nimic absolut în ele; ele sunt cu totul relative; locul său, durata sa nu sunt decât părţi finite într-un infinit, într-un nelimitat. - La rigoare, existenţa sa este cantonată în prezent şi, cum acesta nu încetează sa se scurgă în trecut, existenţa sa este o cădere permanentă spre moarte, o continuă dispariţie; viaţa sa trecută, într-adevăr, în afară de ecoul pe care îl poate avea în prezent, în afară de urma voinţei sale, care este întipărită în prezent, este acum sfârşită de-a binelea, ea este moartă, ea nu mai este nimic; dacă el este deci raţional, ce îl mai interesează că ea a continuat dureri sau bucurii? În ce priveşte prezentul, chiar bine ancorat în aceasta, el se întoarce mereu în trecut; viitorul, în sfârşit, este nesigur şi în orice caz scurt. Astfel, privită numai în lumina legilor formale, existenţa sa deja nu este decât o continuă transformare a prezentului într-un trecut fără viaţă, o moarte continuă. Să privim acum cu ochii fizicianului; totul este la fel de clar; existenţa noastră nu este, după cum ştim, decât o cădere oprită neîncetat; la fel, viaţa corpului nostru nu este decât o agonie întreruptă neîncetat, o moarte amânată din moment în moment; în sfârşit, activitatea însăşi a spiritului nostru nu este decât o îngrijorare care este alungată din moment în moment. Cu fiecare gură de aer pe care o expirăm alungăm moartea care vrea să pătrundă în noi; astfel, luptăm cu ea în fiecare secundă, şi chiar şi atunci când, deşi la intervale mai lungi, luăm masa, dorim, ne încălzim etc. În cele din urmă, ea va trebui să învingă; căci este suficient să ne naştem pentru a

cădea sub imperiul ei; şi dacă ea se joacă un moment cu prada, o face aşteptând să o devoreze. Nu putem să ne conservăm viaţa, fiind interesaţi de ea, având grijă de ea, mai mult decât durează ea; când suflăm spre un balon de săpun, o facem încet şi cu toată atenţia; totuşi el se va sparge şi noi ştim bine acest lucru.

Atunci când am analizat natura brută, am recunoscut drept esenţă intimă a ei acţiunea, o acţiune continuă, fără scop, fără încetare; dar la om şi la animal, acelaşi adevăr este şi mai evident. A voi, a acţiona, aceasta constituie întreaga lor fiinţă; este ca o sete de nestins. Or, orice voinţă are drept principiu o nevoie, o lipsă, deci o durere; prin natura lor, în mod necesar, aceste fiinţe trebuie să devină pradă durerii. Dar dacă voinţei îi lipseşte obiectul, dacă o bruscă satisfacţie îndepărtează orice motiv de a dori, cad imediat într-un vid înfricoşător, în plictiseală; natura lor, existenţa lor le apasă cu o povară insuportabilă. Deci viaţa oscilează, ca un pendul, de la dreapta la stânga, de la suferinţă la plictiseală; acestea sunt de fapt cele două elemente din care este făcută ea. De aici acest fapt foarte semnificativ prin însăşi stranietatea sa: plasând toate durerile, toate suferinţele în infern, oamenii nu au mai găsit decât plictiseala pentru a o pune în cer.

Or, această acţiune neîncetată, care constituie fondul însuşi al tuturor formelor vizibile luate de voinţă, ajunge în sfârşit, pe treptele înalte ale scării manifestărilor sale obiective, să-şi găsească adevăratul şi cel mai general principiu al său; aici, într-adevăr, voinţa se revelează ei înseşi într-un corp însufleţit, care îi impune o lege de fier, aceea de a-l hrăni; şi ceea ce dă vigoare acestei legi este faptul că acest corp este pur şi simplu voinţa însăşi de a trăi, dar încarnată. Iată de ce omul, cea mai perfectă dintre formele obiective ale acestei voinţe, este de asemenea şi în consecinţă fiinţa cea mai supusă nevoilor, de sus şi până jos, el nu este decât voinţă, decât acţiune; mulţimea de nevoi, aceasta este substanţa însăşi din care este el constituit. Astfel construit el este plasat pe pământ, abandonat lui insuşi, nesigur de toate, în afară de nevoile

sale şi de condiţia sa de sclav; de aceea grija faţă de conservarea propriei existenţe, în mijlocul unor exigenţe atât de greu de satisfăcut şi renăscânde în fiecare zi, este de obicei de ajuns pentru a umple o viaţă de om. Adăugaţi o a doua nevoie pe care prima o trage după sine, aceea de a perpetua specia. În acelaşi timp, el este asediat din toate părţile de o varietate infită de pericole, de care scapă numai cu preţul unei supravegheri neîncetate. Cu mers prudent, cu o privire îngrijorată pe care şi-o plimbă peste tot, el înaintează pe drumul său; mii de lucruri neaşteptate, mii de duşmani sunt acolo, în jurul lui, pândindu-l. Aşa trăia omul în vremurile sălbatice, aşa trăieşte şi în plină epocă a civilizaţiei: pentru el nu există siguranţă:

Quqlibus in tenebris vitae, quanitisque periclis,
Degitur hocc'aievi, quodcumque est![92]

(Lucreţiu*, De rerum natura*, II, 15-16)

În cea mai mare parte, viaţa nu este decât o luptă continuă pentru existenţă, având certitudinea că în cele din urmă vom fi învinşi. Şi ceea ce îi face să îndure această luptă cu angoasele ei nu este atât dragostea de viaţă cât frica de moarte, care totuşi este aici, ascunsă pe undeva, gata să apară în orice moment. - Viaţa însăşi este o mare plină de colţi de stâncă şi de hăuri; omul, cu multă prudenţă şi grijă, le evită, dar ştie totuşi că, chiar dacă reuşeşte, prin energia şi priceperea sa, să se strecoare printre ele, nu face decât să se îndrepte încet-încet spre marele, totalul, inevitabilul şi iremediabilul naufragiu; el ştie că acest drum îl duce spre pierzanie, spre moarte; iată capătul acestei anevoioase călătorii, mai de temut pentru el decât atâtea stânci pe care le-a ocolit până acum.

De asemenea, şi trebuie să subliniem acest lucru, pe de o parte suferinţa şi tristeţea ajung uşor la un nivel la care moartea ne devine deziderabilă şi ne atrage spre ea fără a ne opune; şi totuşi ce este viaţa, dacă nu o fugă din faţa acestei morţi? Şi pe de altă parte nevoia şi suferinţa

[92] În mijlocul câtor pericole, câtor tenebre, se petrece puţinul vieţii care ne este dat!

abia ne lasă o clipă de răgaz, că şi apare plictiseala; este necesară cu orice preţ, este necesară o distragere a atenţiei. Ceea ce constituie preocuparea oricărei fiinţe vii, ceea ce o menţine în mişcare este dorinţa de a trăi. Ei bine, această existenţă odată asigurată, nu ştim ce să facem cu ea şi nici la ce să o folosim! Atunci intervine cel de-al doilea raport care ne pune în mişcare, dorinţa de a ne elibera de povara existenţei, de a o face să nu se simtă, „de a ucide timpul”, adică de a scăpa de plictiseală. De aceea îi vedem pe cei mai mulţi dintre oamenii lipsiţi de nevoi şi de griji, odată scăpaţi de toate celelalte greutăţi, sfârşind prin a se concentra asupra lor înşişi şi prin a spune despre fiecare oră care trece: „am mai câştigat o oră!“, adică despre fiecare reducere din această viaţă pe care ţin atât de mult să o prelungească; căci până acum acestui lucru i-au consacrat toate eforturile lor. Plictiseala, de fapt, nu este un rău care poate fi neglijat; cu timpul ea face să apară pe figuri o adevărată expresie de disperare. Ea are suficientă forţă pentru a determina fiinţele, care se iubesc la fel de puţin ca oamenii între ei, să se caute unele pe altele în pofida a orice; ea este principiul sociabilităţii. Ea este tratată drept o calamitate publică; împotriva ei guvernele iau măsuri, creează instituţii oficiale; căci, împreună cu opusul său extrem, foametea, ea este răul cel mai capabil să ducă oamenii la faptele cele mai nebuneşti: *panem el circenses!*,[93] iată ce-i trebuie poporului. Sistemul penitenciar în vigoare la Philadelphia se bazează pe folosirea izolării şi a inactivităţii, pe scurt a plictiselii, ca mijloc de pedepsire; or, efectul este destul de groaznic pentru a-i duce pe deţinuţi la sinucidere. La fel ca nevoia pentru popor, plictisul este suferinţa claselor superioare. În viaţa socială el are ca reprezentare duminica; iar nevoia cele şase zile ale săptămânii.

Întreaga viaţă a omului se scurge între dorinţe şi realizarea lor. Dorinţa, prin natura ei, este suferinţă; satisfacerea duce foarte repede la satisfacţie; scopul era

[93] Pâine şi circ - Iuvenal, *Saturae*, X, 81.

iluzoriu; prin posesiune el nu mai este atrăgător; dorinţa renaşte sub o formă nouă şi o dată cu ea, nevoia, dacă acest lucru nu se întâmplă apare dezgustul, vidul, plictisul, duşmani şi mai puternici decât nevoia. - Când dorinţa şi satisfacerea ei se urmează la intervale care nu sunt nici prea lungi, nici prea scurte, suferinţa, rezultatul comun şi al uneia şi al celeilalte, coboară la minimum-ul său; atunci este viaţa o fericire. Căci există multe alte momente care ar putea fi numite cele mai frumoase din viaţă, bucurii pe care le-am putea numi cele mai curate; dar ele ne scot din lumea reală şi ne transformă în spectatori dezinteresaţi ai acestei lumi; este cunoştinţă pură, lipsită de orice voinţă, plăcerea provocată de frumos, adevărată plăcere artistică; iar aceste bucurii, pentru a fi simţite, cer aptitudini deosebite; deci ele sunt permise unui mic număr de oameni şi, chiar şi pentru aceştia, ele sunt ca un vis trecător; de altfel, ei datorează aceste bucurii unei inteligenţe superioare, care le face accesibile multe suferinţe necunoscute de omul obişnuit şi face din ei nişte singuratici în mijlocul unei mulţimi foarte diferite de ei; astfel se restabileşte echilibrul. În ce priveşte marea majoritate a oamenilor, bucuriile inteligenţei pure le sunt interzise, plăcerea cunoaşterii dezinteresate îi depăşeşte; ei sunt reduşi la simpla voinţă. Deci nimic nu i-ar putea atinge, nu i-ar putea *impresiona* (cuvintele o arată suficient), fără a le tulbura cumva voinţa, oricât de îndepărtat ar fi raportul dintre obiect şi voinţă şi chiar dacă acesta ar depinde de o eventualitate; oricum, voinţa nu trebuie să iasă din joc, căci existenţa lor este mult mai ocupată cu acte ale voinţei decât cu acte ale cunoaşterii; acţiune şi reacţiune, acesta este unicul lor element în care trăiesc. Putem găsi mărturii ale acestui lucru în detaliile şi faptele obişnuite ale vieţii de zi cu zi; astfel, în locurile frecventate de curioşi, ei îşi scriu numele; ei caută să reacţioneze asupra acestui loc, pentru că el nu reacţionează asupra lor; la fel, dacă văd un animal din ţări străine, un animal rar, ei nu se mulţumesc numai să-l privească, ci îl incită, îl necăjesc, se joacă cu el, numai pentru a trăi senzaţia acţiunii şi reacţiunii; dar nimic nu

ilustrează mai bine această nevoie de stimulare a voinţei decât inventarea şi succesul jocului de cărţi; nimic nu arată mai bine latura deplorabilă a omenirii.

Dar natura, chiar şi fericirea nu pot face nimic; oricum ar fi un om, oricare ar fi averea sa, suferinţa este pentru toţi esenţa vieţii, nimeni nu scapă de ea:

> Πηλείδης δ´ ώμωξεν ίδών είς ούρανόν εύρύν.
> (*Pelides autem eiulavit intuitus in coelum latum*.)
> [„Pelidul gemut-a, privind către cerul din slavă.“]
> (Homer, *Iliada*, XXI, 272)

Sau:

> Ζηνός μέν πάϊς ήα Κρονίονος, αύτάρ οίζύν
> Εϊχον άπειρεσίην.
> (*Iovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam Habebam infinitam*.)
> [„Fost-am copilul lui Zeus Cronion, dar jalea şi truda
> Neîncetat necuprinse mi-au fost.“]
> (Homer, *Odiseea*, XI, 620-621)

Eforturile permanente ale omului pentru a alunga durerea nu reuşesc decât să o facă să-şi schimbe înfăţişarea. La origine, ea este lipsă, nevoie, grijă pentru conservarea vieţii. Chiar dacă reuşiţi (grea sarcină!) să alungaţi durerea sub această formă, ea revine sub mii de alte înfăţişări, schimbându-se o dată cu vârsta şi cu împrejurările; ea se transformă în dorinţa carnală, dragoste pasionată, gelozie, invidie, ură, îngrijorare, ambiţie, avariţie, manie şi atâtea alte rele, atâtea altele! În sfârşit, dacă, pentru a se insinua, nu-i reuşeşte nicio altă deghizare, ea ia aspectul trist, lugubru al dezgustului, al plictisului; câte mijloace de apărare nu au fost imaginate împotriva lor! În sfârşit, dacă reuşiţi să o evitaţi chiar şi sub această formă, nu vă va fi uşor să o faceţi şi nici nu veţi putea opri să nu apară suferinţa sub vreun alt aspect din cele precedente; şi atunci, iată-vă din nou intrat în horă; viaţa oscilează neîncetat între durere şi plictiseală. Ce gând disperant! Totuşi priviţi-o cu mare atenţie, ea are o altă

înfăţişare, de această dată consolatoare, chiar potrivită poate pentru a ne inspira o nepăsare stoică faţă de necazurile noastre actuale. Ceea ce ne irită la ele este mai ales gândul că ele sunt fortuite, fiind provocate de un şir de cauze care foarte uşor s-ar fi putut aranja în alt mod. Căci, când este vorba despre rele necesare prin ele însele, generale, precum bătrâneţea şi moartea şi acele mici necazuri de fiecare zi, nu ne vom face probleme. Dar gândul că suferinţele noastre sunt accidentale este acela care ne face să le simţim şi le face să ne irite. Însă dacă înţelegem clar că durerea, în ea însăşi, este firească la tot ce este însufleţit, inevitabilă, ea este la fel ca forma însăşi sub care se manifestă viaţa şi care nu datorează nimic hazardului; că astfel durerea prezentă ocupă pur şi simplu un loc pe care, în lipsa ei, ar veni să se aşeze altceva, că ea ne salvează prin aceasta de acel altceva; că în sfârşit destinul, în fond, are foarte puţină influenţă asupra noastră; toate aceste reflecţii, dacă devin un gând cu adevărat viu în noi, ne duc destul de departe în seninătatea stoică şi ne uşurează în mare măsură grija pe care o avem pentru fericirea noastră personală.

Să ne gândim puţin: deci durerea este inevitabilă; suferinţele se alungă una pe cealaltă; aceasta nu vine decât pentru a-i lua locul precedentei. De aici, o ipoteză paradoxală, şi totuşi nu absurdă: fiecare individ are o parte determinată de suferinţă, aceasta prin esenţă; natura sa îi fixează o dată pentru totdeauna măsura în care va fi supus suferinţei; această măsură nu poate nici să fie vidă, nici să fie depăşită, oricare ar fi forma pe care ar lua-o durerea. Ceea ce determină cantitatea de rele şi de bune care îi este sortită nu este deci o putere exterioară, ci însăşi această măsură, această predispoziţie înnăscută; fără îndoială, din când în când şi în funcţie de variaţiile sănătăţii sale, această măsură ar putea să fie sau depăşită sau neîmplinită, dar, pe total, ar fi atinsă; în aceasta constă ceea ce fiecare numeşte temperamentul său, ori mai exact, gradul de δύσκολος sau de εὔκολος, ca să folosim termenii lui Platon din prima carte a *Republicii,* adică de fire

uşuratică sau gravă. – În favoarea acestei ipoteze putem invoca fapte bine cunoscute de toţi: mai întâi, marile dureri provoacă micile necazuri, şi reciproc, în absenţa oricărei mari dureri, cele mai slabe nemulţumiri ne chinuie şi ne mâhnesc; dar mai ales atunci când o mare nenorocire, una dintre acelea al cărei gând ne îngrozea, s-a năpustit asupra noastră, odată trecut primul acces de suferinţă, firea noastră revine vizibil la starea sa de mai înainte; invers, când o fericire mult timp dorită ne este în sfârşit acordată, nu ne simţim sensibil mai bine şi nici mai satisfăcuţi decât înainte. Numai în momentul în care vin asupra noastră aceste schimbări ne lovesc cu o forţă neobişnuită până la a ne aduce într-o stare de tristeţe profundă sau de bucurie năvalnică; dar şi un efect, şi celălalt se sting curând, ambele fiind născute dintr-o iluzie; căci ceea ce le producea nu era nicidecum o plăcere sau o durere prezentă, ci speranţa unui viitor cu adevărat nou, pe care îl anticipăm în minte. Şi tocmai datorită împrumutului luat din contul viitorului, bucuria sau suferinţa pot atinge un grad atât de înalt; de aceea, nici nu durează mult. - În ipoteza noastră, lucrurile ar sta la fel ca în cazul stării de rău sau de bine ca în acela al cunoştinţei; ar exista un element important venit de la subiect şi *a priori*, în sprijinul acestei idei putem cita şi alte observaţii: la om, nici veselia, nici tristeţea nu sunt determinate de circumstanţele exterioare, precum bogăţia sau rangul în lume; şi este chiar evident acest lucru; vedem cel puţin tot atâtea feţe vesele printre cei săraci ca şi printre cei bogaţi. Să luăm sinuciderile; câte cauze diverse nu au ele! Nu există nici măcar o singură nenorocire, oricât de mică sau de mare ar fi ea, despre care să nu se poată spune cu o oarecare dreptate că ar fi putut constitui pentru toţi oamenii, indiferent de caracterul pe care îl au aceştia, un motiv suficient pentru a se sinucide; foarte puţine sunt atât de mici încât să nu existe o sinucidere cauzată de motive perfect echivalente. În aceeaşi teorie, variaţiile pe care timpul le provoacă firii noastre vesele sau întunecate ar trebui să le atribuim schimbărilor care au loc nu în circumstanţele exterioare, ci în starea noastră interioară.

Accesele noastre de bună dispoziţie care depăşesc obişnuitul, mergând chiar până la exaltare, izbucnesc de obicei fără o cauză străină. Adesea, este adevărat, tristeţea noastră nu este determinată foarte vizibil decât de relaţiile noastre cu exteriorul; aici se află singura cauză care ne frapează şi ne tulbură; atunci ne închipuim că ar fi suficient să suprimăm această cauză pentru a ajunge la bucuria cea mai perfectă. Pură iluzie! Cantitatea hotărâtă de durere şi de bună stare sortită nouă este, în ipoteza noastră, determinată în fiecare moment de cauze intime; iar motivul exterior este pentru emoţia noastră ceea ce este un vezicator pentru corp: el trage în el toate indispoziţiile, care altfel s-ar fi răspândit peste tot. Cantitatea de durere cerută de natura noastră pentru intervalul de timp examinat, ar fi, fără această cauză determinată, împrăştiată în sute de puncte; ea ar fi explodat în sute de mici neplăceri, supărări, faţă de lucruri pe care acum le neglijăm, capacitatea noastră de a suferi fiind ocupată în întregime cu acest rău mai mare, durerea concentrându-se astfel în acest unic punct în loc să se disperseze. Încă o observaţie care se potriveşte bine aici: când o grijă mare şi sfâşietoare ia sfârşit, de exemplu în urma unui succes norocos, când avem o piatră mai puţin pe inimă, imediat altă grijă vine să-i ia locul; întreaga materie din care ea se naşte era deja acolo şi înainte; dar sentimentul de îngrijorare nu putea să iasă, nu mai era loc; iar acest subiect de necaz era doar ca un nor abia zărit, aflat undeva la capătul orizontului. Acum s-a făcut loc, această materie vine foarte repede, pregătită, se aşază, ocupă tronul în calitate de grijă căreia i-a venit rândul (πρυτανεύονσα); deşi este mai puţin bogată în conţinut decât predecesoarea sa, totuşi, umflându-se mult, ea sfârşeşte prin a avea acelaşi volum şi ocupă cu multă demnitate tronul, în calitate de grijă dominantă.

Tot la aceleaşi persoane întâlnim şi bucuriile nemăsurate, şi durerile cele mai violente; aceste două extreme sunt ca un pandant una pentru cealaltă; şi una, şi cealaltă presupun un suflet foarte viguros. Şi una, şi cealaltă, am văzut, îşi au principiul nu numai în prezent, ci

şi în viitor, pe care îl anticipează. Or, deoarece suferinţa este proprie vieţii, deoarece chiar gradul la care ea trebuie să ajungă este fixat de natura subiectului, este clar că variaţiile bruşte sunt întotdeauna la suprafaţă şi nu schimbă nimic în fond; aşa fiind, trebuie ca bucuria sau tristeţea nemăsurată să se sprijine pe vreo eroare, pe vreo iluzie; ca urmare, cu condiţia de a vedea mai clar lucrurile, ar trebui să putem evita aceste două genuri de surescitare; sensibilitatea, bucuria nemăsurată (*exultatio, laetitia insolens*) constituie în fond tot acea iluzie de a crede că am descoperit în viaţă ceea ce nu, se poate găsi în ea: satisfacerea durabilă a dorinţelor care se sfârşesc şi renasc neîncetat, pe scurt remediul grijilor. Or, orice iluzie de acest gen este un pisc de pe care va trebui neapărat să coborâm, o fantomă care se va topi, ceea ce ne va provoca o suferinţă mult mai amară decât ne-a fost de mare bucurie. Aceasta este natura tuturor înălţimilor, nu putem coborî de pe ele decât printr-o cădere. Trebuie deci să le evităm: o durere bruscă şi puternică nu este nimic altceva decât această cădere, dispariţia acestei fantome; dacă nu există urcare, nu există nici cădere. Am putea evita şi una, şi cealaltă, cu condiţia de a ne asuma răspunderea să privim lucrurile în faţă, să vedem clar legătura dintre ele, să evităm în permanenţă să le împodobim vreodată în culori în care am vrea noi să le vedem. Morala stoică se reducea la următorul aspect principal: să-ţi menţii sufletul liber de o asemenea iluzie şi de ceea ce ea atrage după sine, pentru a-l fixa într-o nepăsare de nezdruncinat. La fel gândea şi Horaţiu într-o odă faimoasă:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia...[94]

Dar cel mai adesea ne întoarcem privirile, ca de la un

[94] Aminteşte-ţi să-ţi păstrezi sufletul la fel cu el însuşi in momentele reale ale vieţii, iar în momentele bune să rămână moderat, departe de o bucurie insolentă.

medicament amar, de la adevărul că suferinţa este esenţa însăşi a vieţii; ca suferinţă nu se infiltrează în noi din afară, că purtăm în noi înşine izvorul nesecat din care se naşte ea. Dimpotrivă, mereu căutăm o cauză străină, un fel de pretext, acestei suferinţe care este inseparabilă de noi; suntem precum omul liber care îşi face un idol pentru a nu rămâne fără stăpân. Neobosiţi, alergăm din dorinţă în dorinţă; chiar dacă fiecare satisfacţie obţinută, în pofida a ceea ce ne promitea, nu ne mulţumeşte deloc şi de cele mai multe ori nu ne lasă decât amintirea unei greşeli ruşinoase, continuăm să nu înţelegem, reîncepem jocul Danaidelor: şi iată-ne urmărind iarăşi noi dorinţe:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, cum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.[95]

Şi aceasta continuă tot aşa, la infinit, doar dacă, lucru mai rar şi care deja reclamă puţină forţă de caracter, doar dacă nu ne aflăm în faţa unei dorinţe pe care nu o putem nici satisface nici abandona: atunci avem tocmai ce căutam, un obiect pe care îl putem acuza în orice clipă, în locul propriei noastre esenţe; ea este sursa nefericirilor noastre; din acest moment, suntem în conflict cu destinul nostru, dar împăcaţi cu existenţa noastră, mai departe ca oricând să recunoaştem că însăşi această existenţă are drept esenţă durerea şi că o mulţumire adevărată este ceva imposibil.

Din toată această serie de reflecţii se naşte o fire puţin cam melancolică, aerul unui om care trăieşte cu o singură mare durere şi care de acum neglijează restul, mici dureri şi mici plăceri; este deja o stare mai nobilă decât acea înţelegere veşnică după fantome mereu schimbătoare, care este preocuparea majorităţii oamenilor.

[95] Atâta timp cât obiectul dorinţelor noastre este îndepărtat, el ni se pare a fi mai presus de orice: de cum îl avem dorim un alt obiect; şi setea de a trăi care ne ţine gura deschisă este mereu egală cu ea însăşi.”(Lucreţiu, *De rerum natura*, III, 1095)

§58

Satisfacerea, fericirea, cum îi spun oamenii, nu este la propriu şi în esenţa ei nimic altceva decât *negativ,* în ea nu exista nimic pozitiv. Nu există satisfacţie care să vină la noi din proprie iniţiativă; trebuie ca ea să fie satisfacerea unei dorinţe. Dorinţa, într-adevăr, lipsa, este condiţia preliminară a oricărei plăceri. Or, odată cu satisfacerea dorinţa încetează şi prin urmare şi plăcerea. Deci satisfacţia, mulţumirea nu pot fi decât o eliberare de o durere, de o nevoie, sub acest nume nu trebuie. într-adevăr, să înţelegem numai suferinţa efectivă, vizibilă, ci orice fel de dorinţă care, prin inoportunitatea sa, ne tulbură liniştea şi chiar acel plictis care ucide, care face din existenţa noastră o povară.

Este greu să obţinem, să cucerim un bun oarecare; nu există obiect care să nu fie despărţit de noi de dificultăţi, de eforturi fără sfârşit; în drumul nostru, la fiecare pas, răsar obstacole. Şi o dată cucerirea realizată, obiectul atins, ce am câştigat? Nimic, desigur, decât că ne-am eliberat de vreo suferinţă, de vreo dorinţă, şi am revenit la starea în care ne aflam înainte de apariţia acestei dorinţe. - Pentru noi faptul imediat este numai nevoia, adică durerea. Pentru satisfacere şi plăcere, nu le putem cunoaşte decât indirect; trebuie să facem apel la amintirea suferinţei, a lipsei trecute, pe care ele le-au alungat. Iată de ce bunurile, avantajele care sunt în prezent în posesia noastră nu le cunoaştem cu adevărat, nu le apreciem; ni se pare că aşa trebuie să fie; şi într-adevăr, întreaga fericire pe care ne-o procură acestea este că îndepărtează de noi anumite suferinţe. Trebuie să le pierdem pentru-a le aprecia valoarea; lipsa, privaţiunea, durerea, acesta este lucrul pozitiv şi care ni se oferă fără intermediar. Acesta este şi motivul care ne face atât de plăcută amintirea necazurilor învinse de noi: nevoie, boală, privaţiune etc.; acesta este,

într-adevăr, singurul mijloc de a ne bucura de bunurile prezentului. Nu putem nega nici faptul că, gândind astfel, ca un egoist (egoismul, de fapt, este forma însăşi a voinţei de a trăi), gustăm o satisfacţie, o plăcere de acelaşi gen la vederea sau la descrierea durerilor altuia; Lucreţiu a spus acest lucru în versuri frumoase, şi foarte clar, la începutul celei de a doua *Cărţi*:

Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas;
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.[96]

Totuşi, vom vedea mai târziu, acest fel de bucurie, acest mod de a-şi face simţit sieşi propria bunăstare, este foarte apropiat de principiul însuşi al răutăţii active.

Orice fericire este negativă, fără nimic pozitiv; ca urmare, nicio satisfacţie, nicio mulţumire nu pot fi de durată; în fond ele nu sunt decât încetarea unei dureri sau a unei lipse şi, pentru a le înlocui pe acestea din urmă, ceea ce va veni va fi în mod inevitabil o suferinţă nouă sau o *apatie,* o aşteptare fără obiect, *plictisul*. O urmă a acestui adevăr o găsim în acea fidelă oglindă a lumii, a vieţii şi a esenţei lor, adică în artă, mai ales în poezie. Un poem epic sau dramatic nu poate avea decât un subiect: o dispută, o acţiune, o luptă a căror miză este fericirea; dar despre fericirea însăşi, despre fericirea împlinită nu ne spune niciodată nimic. Prin mii de greutăţi, prin mii de pericole, poemul îşi conduce eroii spre ţintă; de-abia au atins-o, şi gata, cortina! Şi ce i-ar mai rămâne de făcut decât să arate că scopul însuşi, atât de luminos, şi în care eroul credea că va găsi fericirea, era o pură înşelătorie; că după ce l-a atins el nu se simte mai bine decât înainte. Având în vedere că nu poate exista fericire adevărată şi durabilă, fericirea nu

[96] *De rerum natura*, II, l-4. „Este plăcut când marea este puternică, când vântul îi agită valurile, să asişti de pe ţărm la eforturile marinarilor; nu numai că suferinţa altora este pentru noi o adevărată bucurie; dar să vezi de la adăpost câte suferinţe sunt, iată ce este plăcut.“ (n.t.)

poate fi pentru artă un obiect. La drept vorbind, scopul propriu idilei este tocmai descrierea acestei fericiri imposibile; dar nici idila însăşi, oricine îşi dă seama, nu este un gen care să dureze, întotdeauna, sub pana poetului, ea devine sau epopee, o foarte mică epopee, cu mici dureri, cu mici plăceri, în mod obişnuit; sau se îndreaptă spre poezia descriptivă; atunci ea descrie frumuseţea naturii şi se reduce la acel mod de cunoaştere pură, liberă de orice voinţă, care, la drept vorbind, este singura fericire adevărată, nemaifiind o fericire precedată de suferinţă şi de nevoie, atrăgând după sine regretul, durerea, vidul sufletesc, dezgustul, ci singura care poale umple, dacă nu viaţa întreagă, cel puţin câteva clipe de viaţă. - Şi ceea ce vedem în poezie vom regăsi şi în muzică; melodia ne oferă un fel de poveste foarte intimă a voinţei ajunse la conştientizarea misterelor vieţii, a dorinţei, a suferinţei şi a bucuriei, a fluxului şi refluxului inimii omeneşti; şi noi ne recunoaştem aici. Melodia este o desprindere prin care părăsim tonicul şi, prin mii de ocolişuri fermecătoare, ajungem la o disonanţă dureroasă, pentru a regăsi în cele din urmă tonicul, ce vorbeşte despre satisfacţie şi despre calmarea voinţei; dar după ea, nu mai avem ce face, şi dacă am menţine-o puţin mai mult timp, am ajunge la monotonia însăşi, obositoare, insignifiantă şi care traduce plictisul.

Aşadar, după cum se vede destul de bine din toate aceste explicaţii, nicio satisfacţie posibilă nu poate dura, nu există nicio fericire pozitivă; motivul acestui fapt poate fi înţeles prin ceea ce a fost spus la sfârşitul *Cărţii a doua*; voinţa - viaţa omului, ca orice fenomen, nu este decât o manifestare a ei - se reduce la o acţiune fără ţel, fără scop. Acest caracter de infinitate se regăseşte în toate punctele acestui univers în care ea se exprimă; începând de la formele cele mai generale ale realităţii vizibile, spaţiul şi timpul fără margini, şi până la cea mai desăvârşită dintre manifestările sale: viaţa, activitatea umană. - Putem concepe, în teorie, trei forme extreme ale vieţii umane, iar aceste forme sunt cele trei elemente din care, în practică,

este compusă orice viaţă. Mai întâi, voinţa energică, viaţa marilor pasiuni (*Radjak-Guna*). Ea se manifestă în personajele istorice de mare caracter; ea îşi are reprezentarea în epopee şi în dramă; dar se poate arăta şi pe scene mai puţin întinse; căci, în acest caz, ceea ce face măreţia obiectelor nu sunt dimensiunile lor relative în afara noastră, ci puterea lor de a menţiona. În ai doilea rând este cunoaşterea pură, contemplaţia *Ideilor*, privilegiu rezervat inteligenţei eliberate de sub imperiul voinţei; aceasta este viaţa geniului (*Satva-Guna*). În sfârşit, apatia profundă a voinţei şi a inteligenţei în slujba voinţei, aşteptarea fără obiect, plictisul în care viaţa pare să încremenească (*Tama-Guna*). Viaţa individului este departe de a se menţine în una dintre aceste extreme; arareori ea le atinge şi cel mai adesea ea nu face decât să înainteze cu paşi nesiguri, ezitanţi, spre una sau alta dintre direcţii, redusă la dorinţe meschine care tind spre obiecte nesemnificative, cu retrageri permanente, care o fac să scape de plictis. - Ne vine greu să credem cât de insiginifiantă, cât de lipsită de sens, în ochii privitorului străin, cât de stupidă şi lipsită de judecată, în chiar ochii actorului, este existenţa pe care o duce majoritatea oamenilor; o aşteptare fără rost, suferinţe stupide, un mers ezitant de-a lungul celor patru etape ale vieţii, până la acel capăt care este moartea, însoţite de un şir de idei comune. Aceştia sunt oamenii: nişte ceasuri; odată întors, merge fără să ştie de ce; cu fiecare zămislire, cu fiecare naştere, ceasul vieţii umane este întors, pentru a-şi relua mica sa ritornelă, deja repetată de o infinitate de ori, frază cu frază, măsură cu măsură, cu variaţiuni nesemnificative. – Un individ, o faţă umană, o viaţă umană, toate acestea nu sunt decât un vis foarte scurt al spiritului infinit care însufleţeşte natura, al acestei îndărătnice voinţe de a trăi, o imagine trecătoare mai mult, pe care ea o schiţează în joacă pe pânza sa fără sfârşit, spaţiul şi timpul, lăsând-o să se manifeste în răstimpul unui moment - moment care, faţă de aceste două imensităţi, este un zero - apoi ştergând-o pentru a face astfel loc altora. Totuşi, şi aceasta este ceea ce apare în viaţă pentru a ne da de

gândit, fiecare dintre aceste schiţe care durează o clipă, fiecare dintre aceste butade se plătesc; voinţa de a trăi în întreaga ei dezlănţuire, suferinţe fără număr, fără măsură, apoi la capătul unui deznodământ mult timp temut, inevitabil în fine, acest lucru dureros, moartea, acesta este preţul. Şi iată de ce simpla vedere a unui cadavru ne face să devenim brusc atât de serioşi.

Viaţa fiecăruia dintre noi, dacă o cuprindem în ansamblul ei dintr-o singură privire, dacă nu luăm în consideraţie decât laturile ei marcante, este o adevărată tragedie; dar atunci când trebuie, pas cu pas, să o analizăm în amănunt, ea capătă aspectul unei comedii. Fiecare zi aduce noi greutăţi, noi griji; fiecare clipă, o nouă înşelătorie; fiecare săptămână, noi dorinţe, noi temeri; flecare oră, noi descurajări, căci hazardul este aici, mereu la pândă pentru a face ceva rău; toate acestea nu sunt decât veritabile scene comice. Dar dorinţele niciodată îndeplinite, eforturile făcute mereu în zadar, speranţele spulberate de un destin necruţător, dezamăgirile crude care formează viaţa întreagă, suferinţa mereu crescândă şi, la capătul tuturor acestora, moartea, iată destule elemente pentru a face o tragedie. Parcă fatalitatea ar vrea, în existenţa noastră, să completeze tortura cu deriziunea; ea pune în viaţa noastră toate durerile tragediei; însă, pentru a nu ne lăsa măcar demnitatea personajului tragic, ea ne reduce, în amănuntele vieţii, la rolul de bufon.

Totuşi, oricât de grăbite ar fi grijile, mari şi mici, să umple viaţa, să ne ţină cu sufletul la gură, în continuă mişcare, ele nu pot nicidecum să ascundă neputinţa vieţii de a umple un suflet şi nici vidul şi platitudinea existenţei, precum nu reuşesc nici să alunge plictiseala, care pândeşte în permanenţă chiar şi cel mai mic loc gol lăsat de grijă. De aici provine faptul că omul, când nu are încă destule griji, tristeţi şi ocupaţii pe care i le dă lumea reală, îşi face din mii de superstiţii diverse o lume imaginară, potriveşte astfel lucrurile încât această lume să-i dea nenumărate suferinţe şi să-i absoarbă toate forţele, în cursul celui mai mic răgaz pe care i-l lasă realitatea; căci el nu ştie să se

bucure de acest răgaz. Este ceea ce se întâmplă în mod firesc popoarelor a căror viaţă este uşoară, graţie unei clime şi unui sol favorabile, cum a fost cazul mai întâi cu hinduşii, apoi cu grecii, cu romanii şi, printre cele moderne, cu italienii, cu spaniolii etc. - Omul îşi face, după asemănarea sa, demoni, zei, sfinţi; apoi trebuie să le ofere neîncetat sacrificii, rugăciuni, podoabe pentru templele lor, promisiuni, îndeplinirea promisiunilor, pelerinaje, omagii, podoabe pentru statuile lor şi altele. Această activitate a fiinţelor respective se amestecă în permanenţă cu viaţa reală, o eclipsează chiar; fiecare eveniment devine un efect al acţiunii acestor fiinţe; relaţiile pe care le întreţinem cu ele ocupă o jumătate a vieţii, nutreşte în noi speranţa şi, prin iluzia pe care o suscită, ni se pare uneori mai interesant decât relaţiile cu persoanele reale. Acestea sunt efectul şi simptomul unei nevoi reale a omului, nevoia de ajutor şi de sprijin, nevoia de ocupaţie pentru a scurta timpul; fără îndoială că adesea rezultatul este total opus primei dintre aceste nevoi, deoarece, în fiecare împrejurare supărătoare sau periculoasă, trebuie să consumăm timp şi forţe care ar fi trebuit folosite în altă parte, în rugăciuni şi ofrande; dar el este cu atât mai favorabil celeilalte nevoi, graţie acestei relaţii fantastice cu o lume visată; în aceasta constă avantajul obţinut de pe urma acestor superstiţii, şi nu este deloc de dispreţuit.

§59

Acum în sfârşit, datorită tuturor acestor studii ale ordinii celei mai generale, datorită efortului nostru de a schiţa viaţa umană în liniile sale elementare, trebuie să fi ajuns, în măsura în care ne putem convinge *a priori*, la convingerea că, prin natura ei, viaţa nu îngăduie nicio fericire adevărată, că ea este în întregime o suferinţă cu aspecte diverse, o stare de nefericire radicală; am putea da mai multă viaţă şi formă acesteia, recurgând la experienţă, la *a posteriori*, coborând la cazurile particulare, pentru a avea în faţa ochilor imagini, pentru a ne descrie în exemple nefericirea noastră fără nume, pentru a invoca faptele şi istoria, unde avem voie, de asemenea, să aruncăm o pţivire şi să căutăm explicaţii. Dar în acest caz ar fi un capitol fără sfârşit şi care ne-ar face să coborâm de la generalităţi, de pe acest pisc care este poziţia proprie filosofului. În plus, un asemenea tablou ar fi luat cu uşurinţă drept o simplă declamaţie despre tristul nostru destin, aşa cum se face adesea; el ar fi acuzat de părtinire, pe motiv că toate tuşele picturii sunt fapte particulare. Dimpotrivă, noi scăpăm cu siguranţă de acest reproş şi de această bănuială, datorită modului neutru, filosofic de a descoperi prin raţiuni cu totul generale şi *a priori* rădăcinile adânci prin care durerea este legată de esenţa însăşi a vieţii, ceea ce o face să fie inevitabilă. Dar dacă se doreşte o verificare *a priori*, aceasta este uşor de obţinut. Este suficient să fi ieşit din visele de tinereţe, să se ţină seama de experienţă, de a sa şi de aceea a celorlalţi, să fi învăţat să te cunoşti mai bine, prin viaţă, prin istoria timpului trecut şi cea a prezentului, prin citirea marilor poeţi şi să nu ai judecata paralizată de prejudecăţi prea rigide, pentru a rezuma lucrurile, astfel: lumea omenească este ţinutul hazardului şi al erorii, care conduc totul fără îndurare, lucrurile mari, ca şi cele mici; lângă ele, cu biciul în mână, merg prostia şi răutatea; de

aceea vedem că orice lucru bun întâmpină mari greutăţi pentru a ieşi la lumină, că nimic din ce este nobil şi înţelept nu reuşeşte decât rareori să se manifeste, să se realizeze sau să se facă cunoscut; că dimpotrivă ceea ce este inept şi absurd în materie de gândire, platitudinea, lipsa de gust în materie de artă, răul şi perfidia în materie de comportament, domină, vfără a fi înlăturate decât din când în când. În orice iprejurare excelentul este redus la starea de excepţie, de caz izolat, pierdut printre milioanele de alte cazuri; şi dacă uneori reuşeşte să se reveleze în vreo operă de durată, mai târziu, când această operă a supravieţuit ranchiunei contemporanilor, ea rămâne solitară, ca o piatră căzută din cer, care este păstrată undeva, ca un fragment desprins dintr-o lume supusă unei ordini diferite de a noastră. - Iar în ce priveşte viaţa individului, orice biografie este o patografie; căci a trăi, în general, însemnă a suporta până la capăt o serie de mari şi mici necazuri; fiecare, de altfel, şi le ascunde cât poate mai bine pe ale sale, ştiind bine că lăsându-le să se vadă el ar provoca rareori simpatie sau milă, dar aproape întotdeauna satisfacţie; nu suntem oare mulţumiţi gândindu-ne la relele de care suntem feriţi? Dar în fond, s-ar putea să nu găsim vreun om care, ajuns la capătul vieţii sale, în acelaşi timp raţional şi sincer, să dorească să o ia de la început şi să nu prefere mult mai mult un neant absolut. În fond şi pe scurt, ce conţine atât de celebrul monolog al lui Hamlet? Iată ce: situaţia noastră este atât de nefericită încât o non-existenţă absolută ar fi mult mai preferabilă. Dacă sinuciderea ne-ar asigura neantul, dacă într-adevăr ne-ar fi propus alternativa „de a fi sau a nu fi“, atunci da, ar trebui să alegem non-existenţa, şi acesta ar fi un deznodământ pe potriva tuturor dorinţelor noastre (*a consummation devoutly to be wish'd*) [„un ţel dorit cu ardoare“] . Numai că ceva din noi ne spune că nu este aşa, că sinuciderea nu rezolvă nimic, moartea nefiind o dispariţie absolută. - Acelaşi este şi sensul vorbelor Părintelui istoriei[97], vorbe care nu au fost niciodată

[97] Herodot. VII, 46

dezminţite : „Nu există om căruia să nu i se fi întâmplat, nu o dată, să nu mai dorească să ajungă ziua de mâine“. Aşa încât această scurtime a vieţii, de care ne plângem atât, este tot ce are viaţa mai bun.

Dacă fiecăruia dintre noi ni s-ar pune în faţa ochilor durerile, suferinţele oribile la care ne expune viaţa, am fi cuprinşi de groază; luaţi-l pe cel mai vajnic optimist, plimbaţi-l prin spitale, prin leprozerii, prin cabinetele în care chirurgii fac martiri; prin închisori, prin camerele de tortură, prin hangarele cu sclavi; pe câmpurile de luptă şi la locurile de execuţie; deschideţi-i toate cotloanele întunecate unde se ascunde mizeria, departe de privirile curioşilor indiferenţi; pentru a încheia, puneţi-l să arunce o privire în închisoarea lui Ugolino, în *Turnul formei* şi atunci va vedea ce este de fapt această *cea mai bună dintre lumile posibile* a sa. Şi, de altfel, de unde şi-a luat Dante elementele *Infernului* său dacă nu din chiar lumea reală? Totuşi el a făcut un *Infern* foarte prezentabil. Dar când a fost vorba să facă un *Cer*, să descrie bucuriile acestuia, atunci dificultatea a fost insurmontabilă; lumea noastră nu-i oferea niciun fel de material. El nu a avut deci decât o singură cale; în loc să ne vorbească despre fericirea Raiului, ne repetă lecţiile pe care le-a primit de la înaintaşii săi, de la Beatrice a sa, de la diverşii sfinţi. Acest lucru arată în suficientă măsură ce este lumea noastră. Poate că viaţa este la fel ca stofele de proastă calitate; tot ce are o strălucire falsă este bun; tot ce este într-o stare jalnică este ascuns; tot ceea ce poate face efect, ce poate sări în ochi, este scos la vedere, şi cu cât suntem mai departe de a poseda adevărata mulţumire, cu atât mai mult vrem să părem, în faţa celuilalt, un om fericit. Da, nebunia noastră merge până la a ne stabili drept scop suprem al acţiunilor noastre părerea altuia despre noi; şi totuşi zădărnicia unui astfel de rezultat este destul de cunoscută; aproape toate limbile o spun; cuvântul lor pentru a spune vanitate, *vanitas*, înseamnă vid, neant. - De altfel, în pofida tuturor acestor miniciuni, suferinţele pot creşte, şi faptul este cotidian, până la a ne face să dorim cu pasiune acel lucru,

cel mai de temut de obicei, care este moartea. Atunci când destinul vrea să arate tot ce poate, el îi închide nefericitului până şi această ieşire şi, aruncându-l în mâinile unor duşmani furioşi, îl ţine acolo într-un atroce şi îndelungat martiriu, fără putinţă de scăpare. Sărmanul torturat nu are decât să-şi cheme acum zeii în ajutor! Tot rămâne pradă destinului său; iar destinul nu cruţă pe nimeni. Ei bine, această situaţie a omului pierdut fără nicio speranţă de scăpare este chiar imaginea neputinţei noastre de a alunga departe de noi voinţa, persoana noastră nefiind decât realizarea ei obiectivă. - Dacă o forţă străină este incapabilă să schimbe această voinţă sau să o suprime, ea nu este mai puţin incapabilă să o elibereze de suferinţele sale; suferinţele sale ţin de esenţa vieţii, iar viaţa este manifestarea voinţei. Întotdeauna, în această problemă capitală, ca în toate celelalte, omul se vede redus la el însuşi. În zadar îşi fabrică el zei, pentru a-i ruga, pentru a lua de la ei bunuri pe care numai forţa voinţei sale i le poate dobândi. *Vechiul Testament* a făcut din lume şi din om opera unui Dumnezeu; dar *Noul Testament* a recunoscut că mântuirea şi eliberarea lumii cufundată astăzi în nefericire trebuie să vină din chiar această lume; de aceea a trebuit să facă din acest Dumnezeu un om. Voinţa omului este deci şi rămâne, pentru el, lucrul de care depinde totul. Dacă saniasişii[98], martirii, sfinţii de orice confesiune şi cu orice nume au suportat de bunăvoie, din toată inima martiriul lor, aceasta s-a datorat faptului că la ei voinţa de a trăi s-a suprimat ea însăşi; numai în acest caz lenta distrugere a aparenţei îmbrăcate de această voinţă le putea părea bine venită. Dar să nu anticipăm asupra continuării expunerii mele. – De altfel, nu pot să-mi ascund părerea despre acest aspect; optimismul, când nu este o simplă vorbărie lipsită de sens, cum se întâmplă la acele capete comune în care nu locuiesc decât cuvinte, este mai rău decât un mod de gândire absurd; este o opinie

[98] Pustnici indieni (n.t.)

realmente *impia*[99], o batjocură odioasă faţă de durerile de nespus ale omenirii. - Însă nu trebuie să tragem concluzia că credinţa creştină este favorabilă optimismului; dimpotrivă, în *Evanghelii* lumea şi răul sunt considerate aproape sinonime.[100]

[99] Nelegiuit, ticălos, din lat. *impius,-a,-um*; în germ.: vuchlose (n.t.)
[100] În această privinţă, a se vedea capitolul XLVI din *Suplimente*.(n.a.)

§60

Am terminat cu cele două analize pe care trebuia să le intercalăm în expunerea noastră: aceea a libertăţii care aparţine voinţei în sine şi a necesităţii proprii fenomenelor sale; şi aceea a sorţii care o aştepta pe această voinţă în lumea în care ea se reflecta şi de care ea trebuie să ia cunoştinţă pentru a se pronunţa asupra faptului dacă se va afirma sau se va nega. Acum putem analiza această afirmare şi această negare, căci până acum nu am vorbit despre ele decât pentru a da o idee generală; trebuie să le lămurim pe deplin şi de aceea să expunem modurile de viaţă prin care se exprimă şi una, şi cealaltă şi să vedem ce semnificaţie au acestea.

Afirmarea voinţei este voinţa însăşi, subzistând alături de inteligenţă şi nefiind nicidecum stânjenită de aceasta, aşa cum se prezintă în general, ocupând întreaga viaţă a omului. Or, corpul este o primă manifestare a voinţei, în condiţiile determinate de gradul şi de individul în discuţie; iar voinţa dezvoltată în timp nu este, în ce o priveşte, decât parafraza corpului, o explicaţie a ceea ce înseamnă el, atât în ansamblul său, cât şi în componentele sale; această voinţă nu este deci decât o revelare a lucrului în sine a cărui primă formă vizibilă este corpul. Prin urmare, în loc de afirmarea voinţei putem spune afirmarea corpului. Tema pe care voinţa, prin diversele sale acte, execută variaţiuni este simpla satisfacere a nevoilor care, în starea de sănătate, rezultă în mod necesar din chiar existenţa corpului; acest corp deja le exprimă; iar ele se reduc la două aspecte: conservarea individului şi perpetuarea speciei. Numai în raport cu ele motivele cele mai variate au influenţă asupra voinţei şi dau naştere celor mai multe acte. Fiecare dintre aceste acte nu este decât o dovadă, un exemplu al voinţei care se manifestă în ansamblul său prin aceste nevoi; în ce priveşte forma acestei dovezi şi aspectul motivului, ele sunt

lucruri secundare aici; ceea ce interesează în cazul voinţei este intensitatea sa. Voinţa devine vizibilă numai prin motive, aşa cum ochiul are nevoie de lumină pentru a-şi exercita facultatea de a vedea. Motivul, în general este pentru voinţă ca un Proteus cu mii de înfăţişări; el constituie promisiunea unei satisfacţii depline, a unei potoliri a setei de a vrea; dar de îndată ce scopul este atins, el îşi schimbă aspectul, revine şi pune din nou în mişcare voinţa, cu o forţă proporţională cu energia ei şi cu raportul pe care ea îl întreţine cu inteligenţa, cele două elemente care, graţie acestor dovezi şi exemple, ni se revelează şi formează caracterul empiric.

Omul, de cum începe să se cunoască, se trezeşte că este preocupat să vrea şi, de regulă, inteligenţa îi rămâne într-un raport constant cu voinţa lui. El începe prin a încerca să cunoască bine obiectele voinţei sale, apoi mijloacele pentru a le atinge. Atunci vede ce are de făcut şi de obicei nu caută să afle nimic altceva. El acţionează, lucrează din greu; faptul că este conştient că acţionează mereu pentru realizarea scopului pe care îl urmăreşte voinţa, îl menţine în alertă şi în permanentă activitate; gândirea sa se ocupă de alegerea mijloacelor. Aceasza este viaţa aproape a tuturor oamenilor; ei vor, ştim ce vor, ei caută lucrul pe care îl vor cu destul succes pentru a scăpa de disperare, dar şi cu destule eşecuri de a scăpa de plictiseală cu urmările sale. De aici, o oarecare bucurie, sau cel puţin o pace interioară, în care nici bogăţia, nici sărăcia nu prea au de-a face; nici bogatul, nici săracul nu se bucură de ceea ce au, căci am văzut de ce bunurile lor nu-i influenţează decât negativ; ceea ce îi menţine în această stare este speranţa în obţinerea bunurilor pe care le consideră ca fiind preţul suferinţelor lor. Ei acţionează deci, merg înainte, cu seriozitate, luându-şi chiar un aer de importanţă; precum copiii care se dăruie cu totul jocului lor. - Numai în mod excepţional o viaţă îşi vede cursul tulburat, atunci când inteligenţa s-a eliberat de voinţă, iar ea a început să analizeze esenţa însăşi a universului, într-un mod general; ea ajunge atunci fie, pentru a satisface nevoia estetică, la o

stare contemplativă, fie, pentru a satisface nevoia morală, la o stare de abnegaţie. Însă cea mai mare parte a oamenilor fug, în cursul vieţii din faţa nevoii, care nu-i lasă să se oprească, să gândească. Dimpotrivă, adesea voinţa se înalţă în ei până la o afirmare extraordinar de energică a corpului, de unde apar poftele violente, pasiunile puternice; atunci individul nu se mulţumeşte numai să-şi afirme propria existenţă, el o neagă pe aceea a tuturor celorlalţi şi încearcă să-i suprime de îndată ce îi întâlneşte în cale.

Conservarea corpului cu ajutorul propriilor forţe este însă un grad foarte scăzut al afirmării voinţei; şi dacă, în mod liber, ea ar rămâne la acest stadiu, am putea admite că atunci când survine moartea o dată cu acest corp voinţa, al cărei veşmânt era el, se stinge. Dar deja satisfacerea nevoii sexuale depăşeşte afirmarea existenţei particulare, limitate la un timp atât de scurt; merge mai departe şi, dincolo de moartea individului, până la o distanţă infinită, afirmă viaţa, întotdeauna adevărată şi logică, natura este aici în plus şi naivă şi ne arată întreaga semnificaţie a actului generator. Conştiinţa însăşi, forţa dorinţei, ne revelează în acest act *afirmarea* cea mai hotărâtă a *voinţei de a trăi*, în limpezimea sa, şi independenţa de orice adăugire (precum negarea celorlalţi indivizi); în plus, în timp, în şirul cauzelor, în natură în sfârşit, apare, ca o consecinţă a actului, o nouă viaţă; faţă de generator, generatul, ca fenomen, este diferit; dar în sine şi prin ideea sa, îi este identic. Iată de ce acest act permite generaţiilor succesive de fiinţe vii să se unească într-un tot, care poate fi numit veşnic. Actul procreaţiei, în raport cu autorul său, nu face decât să exprime, să semnaleze că este întru totul de acord cu viaţa; în raport cu noul individ, ea nu este, desigur, cauza voinţei a cărei manifestare este el, căci în sine voinţa nu cunoaşte nici cauză, nici efect; dar, ca orice cauză, ea este numai ocazia care a făcut ca voinţa să se manifeste în acel moment şi în acel loc. Ca lucru în sine, voinţa generatorului şi aceea a generalului nu este decât o singură voinţă; căci fenomenul singur este supus principiului individuaţiei, nu şi lucrul în sine. Prin chiar

efectul acestei afirmări care depăşeşte corpul individului şi merge până la producerea unuia nou, durerea şi moartea, şi ele, şi după cum sunt esenţiale fenomenului vieţii, sunt din nou afirmate; iar de această dată, şansa de eliberare pe care trebuie să o dea inteligenţa ajunsă la gradul său cel mai înalt de perfecţiunea este vizibil pierdută. Aceasta este semnificaţia profundă a ruşinii care însoţeşte actul generaţiei. - Este chiar ideea care, sub formă de mit, se regăseşte în dogma creştină a păcatului lui Adam; acest păcat, evident, este acela de a fi gustat din plăcerea carnală; toţi luăm parte la aceasta şi astfel suntem supuşi durerii şi morţii. Această dogmă ne ridică deasupra sferei unde totul se clasifică prin raţiunea suficientă, ne pune în faţa *Ideii*, a omului; ea ne învaţă să refacem unitatea *Ideii*, după ce aceasta s-a răspândit în nenumăraţi indivizi, reunindu-i prin legătura generaţiei. Ca urmare, creştinismul vede în orice individ mai întâi identitatea sa cu Adam, cu reprezentantul afirmării vieţii, de unde participarea sa la păcat (la păcatul originar) şi prin aceasta la durere şi la moarte; apoi de asemenea, şi graţie *Ideii* care îl face să înţeleagă, identitatea acestui individ cu Mântuitorul, reprezentantul negării ataşamentului faţă de viaţă, de unde participarea sa la sacrificiul şi la meritele Mântuitorului, precum şi eliberarea din lanţurile păcatului şi ale morţii, adică ale lumii (*Către romani,* V, 12-21).

Şi un alt mit este în concordanţă cu cele spuse de noi pentru a arăta în plăcerea carnală afirmarea voinţei de a trăi depăşind viaţa individului, abandonarea unei fiinţe în braţele acetei voinţe, o consimţire neînnoită la viaţă; este vorba despre mitul grec al Persefonei; ea avea voie să se întoarcă din Infern atâta timp cât nu gustase din fructele acestuia; dar imediat ce s-a atins de rodie, imediat ce s-a bucurat de ea, Persefona aparţine lumii subpământene. În incomparabila redare a lui Goethe, acest sens al lucrurilor este foarte evident, mai ales în momentul în care ea gustă din rodie şi în care corpul invizibil al Parcelor începe:

De-acum eşti de-a noastră!

[...]
Trebuia să revii înfometată:
Iar această rodie din care ai muşcat te face de-a noastră!

(*Triumful sensibilităţii*, 4)

Lucru remarcabil, Clemente din Alexandria (*Stromates*, III, 15) exprima aceeaşi idee cu ajutorul aceleaşi imagini şi aceloraşi cuvinte:

Οί μέν εύνουχίσαντες έαυτούς άπό πάσης άμαρτίας διά τήν βασιλείαν τών ούρανών, μάκαριοι οϋτοί οί τοϋ κόσμυ νηστεύοντες.

(*Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum caelorum, ii sunt beati, a mundo ieiunantes*.)

[„Cei care au îndepărtat din ei orice înclinaţie spre păcat, pentru a ajunge în împărăţia cerurilor, aceia sunt preafericiţi, care postesc în privinţa bunurilor acestei lume.“]

Ceea ce ne arată o dată mai mult în înclinaţia sexelor afirmarea hotărâtă, cea mai puternică, a vieţii este faptul că pentru omul care trăieşte în natură, ca şi pentru animal, această înclinaţie este limita ultimă, scopul suprem al existenţei. Primul obiectiv al acestui om este propria sa conservare; după ce şi-a asigurat-o, el nu se mai gândeşte decât la perpetuarea speciei; supunându-se naturii, el nu poate urmări nimic mai mult. Deci natura, având ca esenţă voinţa de a trăi, încearcă din toate puterile să determine animalul şi omul să se perpetueze. Reuşind acest lucru, ea a obţinut de la individ ceea ce voia şi rămâne foarte indiferentă faţă de moartea lui, căci pentru ea care, ca şi voinţa de a trăi, nu se ocupă decât de conservarea speciei, individul nu înseamnă nimic. - Tocmai pentru ei vedeau în atracţia sexelor manifestarea cea mai puternică a ceea ce constituie esenţa naturii, a voinţei de a trăi, poeţii şi filosofii antici, Hesiod şi Parmenide, au spus foarte bine: *Eros* (Amorul) este realitatea primordială, creatoare, principiul din care au luat naştere toate lucrurile (vezi Aristotel,

Metafizica, I, 4). Pherekydes a spus: Είς έρωτα μεταβεβλήσθαι τόν Δία, μέλλοντα δημιουργεϊν (*Iovem, cum mundum fobricare vellet, in cupidinem sese transformasse*.) [„Zeus, când a vrut să facă lumea, s-a transformat în iubire.“] (Proclos, *Ad Platonis Timaeum,* cartea a III-a). - De curând dispunem de un studiu consistent asupra acestui aspect pe care i-l datorăm lui G.-F.Schoemann, *De cupidine cosmogonico,*[101] 1852. - Maya hinduşilor, a cărei operă este întreaga lume a aparenţelor se traduce în parafraze prin dragoste.

Organele bărbăteşti sunt, mai mult decât oricare dintre aparatele externe ale corpului, supuse numai voinţei şi deloc inteligenţei; voinţa se arată aici chiar aproape la fel de independentă de inteligenţă ca în organele vieţii vegetative, ale reproducerii parţiale, care funcţionează în urma unei simple excitaţii şi unde voinţa operează orbeşte, ca în natura brută. Generaţia, într-adevăr, nu este decât reproducerea dar nu parţială, ci în întregime a individului, nutriţia la puterea a doua, la fel cum moartea este secreţia la puterea a doua. - Din toate aceste motive, organele bărbăteşti sunt adevăratul *cămin* al voinţei, polul opus creierului, care reprezintă *inteligenţa*, cealaltă faţă a lumii, lumea ca reprezentare. Acesta constituie principiul care conservă viaţa şi care îi asigură infinita desfăşurare în timp; pentru această proprietate le adoră lumea, la greci în falus, iar la hinduşi în lingam; este un dublu simbol, ne dăm seama acum, al afirmării voinţei. Dimpotrivă, inteligenţa face posibilă suprimarea voinţei, salvarea sa prin libertate, prin victoria asupra lumii, prin distrugerea universală.

Deja la începutul acestei a patra *Cărţi*, am examinat pe larg cum, atunci când se afirmă, voinţa de a trăi trebuie să-şi înţeleagă poziţia sa faţă de moarte; moartea nu i se opune, căci ea este deja cuprinsă în ideea de viaţă şi face parte din ea, fiind echilibrată de opusul său, generaţia, adică promisiunea, faranţia, data voinţei de a trăi, a unei vieţi lungi cât timpul, în pofida dispariţiei indivizilor; adevăr

[101] Despre dragoste ca generator al lumii

pe care hinduşii îl exprimau dându-i lui Şiva lingamul. În acelaşi loc, am explicat cum omul care în deplină cunoştinţă de cauză alege să afirme cu hotărâre viaţa poate privi fără teamă moartea în faţă. Nu mai revenim asupra acestor lucruri. Majoritatea oamenilor, fără a se gândi bine, adoptă această poziţie şi afirmă constant viaţa. Şi lumea reflectă această afirmare, cu nenumăraţii săi indivizi, într-un timp infinit, un spaţiu nemărginit, în mijlocul suferinţelor fără limite, între naştere şi moarte, într-un lanţ nelimitat de generaţii. - Totuşi de nicăieri nu se aude nicio plângere, căci aceasta nu are niciun drept; voinţa joacă tragicomedia pe cheltuiala ei şi ea îşi este propriul spectator. Lumea este ceea ce este pentru că voinţa, a cărei formă vizibilă este ea, este ceea ce este şi vrea ceea ce vrea. Suferinţa este justificarea sa; voinţa se afirmă cu ocazia chiar a acestui fenomen; şi această afirmare are drept justificare, în compensaţie, faptul că poartă în ea suferinţa. Astfel ni se revelează deja, printr-o primă rază de lumină, *justiţia eternă,* aşa cum domneşte ea asupra ansamblului; mai târziu o vom privi mai îndeaproape, exercitându-se asupra indivizilor. Dar mai întâi va trebui să vorbim despre justiţia temporală sau umană[102].

[102] În legătură cu acest aspect, a se vedea capitolul XLV din *Suplimente*.(n.a.)

§61

Am văzut în *Cartea a doua* că în întrega natură, la toate gradele acestei manifestări a voinţei, există în mod necesar o luptă neîncetată între indivizii tuturor speciilor; această luptă face vizibilă contradicţia internă a voinţei de a trăi. Când ajungem la gradele cele mai înalte, unde totul se manifestă cu mai multă forţă, vedem şi acest fenomen desfăşurându-se mai larg; atunci este mai lesne să-l descifrăm. Pentru a ne pregăti în vederea îndeplinirii acestei sarcini vom analiza *Egoismul*, principiul acestei lupte în întregul ei, chiar sursa lui.

Timpul şi spaţiul fiind condiţia însăşi în care se poate realiza multiplicitatea semenilor le-am numit principiul individuaţiunii. Ele sunt formele esenţiale ale inteligenţei în stare naturală, adică aşa cum se naşte ea din voinţă. Deci voinţa trebuie să se manifeste printr-o pluralitate de indivizi. Această pluralitate de altfel nu o influenţează, pe ea, voinţa, lucru în sine; nu este vorba decât de fenomene; în ce priveşte, ea este în fiecare fenomen întreagă şi indivizibilă şi vede împrejurul ei imaginea repetată la infinit a propriei sale esenţe. Iar această esenţă în sine, realitatea prin excelenţă, ea o găseşte în interiorul ei însăşi, şi numai aici. Iată de ce fiecare vrea numai pentru sine, fiecare vrea să aibă totul, să conducă totul cel puţin; şi ar vrea să poată distruge tot ce i se opune. Adăugaţi, în privinţa fiinţelor inteligente, că individul este baza subiectului cunoscător; iar acest subiect, la rândul său, baza lumii; cu alte cuvinte, că natura întreagă în afară de el, tot restul indivizilor există numai în măsura în care el şi-i reprezintă; în conştiinţa lui ei apar numai în calitate de reprezentare, existenţa lor nu este deci independenţa, ea ţine de natură şi de existenţa proprii lui; şi într-adevăr, dacă dispare conştiinţa lui şi lumea va dispărea pentru el în acelaşi timp; pentru el, chiar dacă lumea ar exista, ar fi ca şi cum nu ar exista. Orice

individ, în calitate de inteligenţă, este deci realmente şi îşi apare lui însuşi ca voinţa de a trăi în întregul ei; el vede în propria lui persoană realitatea puternică a lumii, condiţia ultimă care face posibilă lumea ca obiect de reprezentare, pe scurt, un microcosmos perfect echivalent cu macrocosmosul. Natura, întotdeauna întru totul veridică, îi dă despre ea o impresie simplă, imediată, însoţită de certitudine, care nu cere nicio reflecţie, fiind prima. Cu aceste două fapte şi consecinţele lor putem explica următorul lucru bizar: fiecare individ, în pofida micimii sale, deşi pierdut, rătăcit într-o lume fără margini, nu se consideră mai puţin centrul a tot ce există, ţinând la existenţa şi la bunăstarea sa mai mult decât la acelea ale celorlalţi, fiind gata, dacă se ghidează numai după natura sa, chiar şi să jertfească tot ce nu este el; să distrugă lumea în folosul acestui eu, acestei picături de apă în ocean, şi pentru a-şi prelungi cu o clipă existenţa sa proprie. Această stare sufletească este *egoismul* şi el este esenţial tuturor fiinţelor din natură; prin el, de altfel, se revelează contradicţia intimă a voinţei, şi încă sub aspect înfricoşător. Într-adevăr, egoismul are ca bază, ca punct de sprijin, acea opoziţie însăşi dintre microcosm; el provine din faptul că voinţa, pentru a se manifesta, trebuie să se supună unei legi formale, principiului individuaţiei; ca urmare, ea se produce într-o infinitate de indivizi, mereu asemănătoare sieşi, mereu întreagă, completă, cu cele două înfăţişări ale sale (voinţa şi reprezentarea). Astfel fiecarev îşi pare în faţa propriilor ochi ca fiind voinţa în întregimea ei şi voinţa reprezentativă în totalitate, pe când celelalte fiinţe nu îi sunt date mai întâi decât în stare de reprezentări, şi reprezentări ale lui; de aceea, pentru el, fiinţa sa proprie şi conservarea ei trebuie să fie înaintea a orice pe lume. Pentru fiecare dintre noi moartea noastră înseamnă sfârşitul lumii; în ceea ce priveşte cunoştinţele noastre, ele nu prea contează, doar dacă nu se atinge de vreunul dintre interesele noastre personale. Când cunoştinţa ajunge la gradul său cel mai înalt, adică la om, durerea şi bucuria, prin urmare egoismul, trebuie, la fel ca şi inteligenţa, să se

ridice la cea mai mare intensitate a lor, iar nicăieri în altă parte nu va fi izbucnit cu mai multă violenţă lupta indivizilor, cauza fiind egoismul. Acesta este spectacolul pe care îl avem în faţa ochilor, în mare şi în mic; el are latura sa înspăimântătoare pe care o putem vedea în viaţa marilor tirani, a marilor criminali, în războaiele care pustiesc lumea, are şi o latură rizibilă: pe acesta îl apreciază comedia şi el are ca trăsături esenţiale acea vanitate şi acea îngâmfare descrise cu atâta măiestrie, explicate *in abstracto* de la Rochefoucauld; regăsim acest spectacol şi în istoria universală, şi în cuprinsul propriei noastre experienţe Dar el se manifestă din plin atunci când, într-un grup de oameni, orice lege, orice ordine tocmai au fost răsturnate: atunci se vede clar acel *bellum omnium contra omnes* [„războiul tuturor împotriva tuturor“] (*Leviathan*, 1, 13), pe care Hobbes, în primul capitol din *De cive*, l-a descris atât de bine. Acolo vedem cum fiecare nu numai că smulge de la primul care îi iese în cale tot ce vrea el, ci, pentru a-şi spori fie şi impeiceptibil bunăstarea, îi distruge cu totul fericirea, întreaga viaţă celuilalt. Aceasta este expresia cea mai puternică a egoismului; pentru a merge mai departe, nu există decât răutatea propriu-zisă; aceasta acţionează fără a urmări niciun interes, fără utilitate, pentru a provoca durere, nefericire celuilalt; vom ajunge curând şi la ea. - Deci, am descoperit sursa egoismului; undeva, în memoriul meu despre *Baza moralei*, §14, nu am făcut decât să o tratez în mod dogmatic; comparaţi cele două operaţii.

Aceasta este una dintre sursele principale din care izvorăşte pentru a se amesteca cu viaţa, deoarece aşa trebuie şi aşa o cere esenţa vieţii, suferinţa; de îndată ce se realizează, ia o formă determinată, acest egoism devine *Eris*, războiul între toţi indivizii; astfel se traduce contradicţia care sfâşie voinţa de a trăi însăşi în două tabere duşmane şi care ia o formă vizibilă graţie principiului individuaţiei; dacă vrem să o vedem, în toată limpezimea ei, fără intermediar, există o modalitate crudă: luptele dintre animale. Această divizare, această sfâşiere este nesecatul izvor al suferinţelor; barierele pe care omul le-a

imaginat pentru a o opri sunt inutile; vom vedea curând care, sunt acestea.

§62

Analiza deja ne-a făcut să vedem ce este, sub forma sa primară şi simplă, afirmarea voinţei de a trăi; adică simpla afirmare a propriului nostru corp sau manifestarea voinţei, prin acte, în timp, manifestare paralelă, fără nimic în plus, cu aceea pe care o are deja, în spaţiu, corpul cu forma sa şi cu adaptarea sa la anumite scopuri. Această afirmare are drept indiciu conservarea corpului şi concentrarea tuturor forţelor individului asupra acestui obiectiv. De această afirmare se leagă printr-o legătură imediată satisfacerea nevoii sexuale; mai mult, ea face parte din aceasta, aşa cum organele genitale fac parte din corp. De aceea renunţarea la orice satisfacere a acestei nevoi, când este *liberă*, *fără motiv*, este deja o negare a voinţei de a trăi, o distrugere fără nicio constrângere a acestei voinţe de către ea însăşi, datorită unei anume stări a inteligenţei, în care aceasta acţionează ca un *calmant.* Ca urmare, această negare a corpului nostru trebuie privită ca o contradicţie care izbucneşte între voinţă şi ppropria sa formă vizibilă. În zadar realizează corpul în exterior, prin organele genitale, voinţa de a perpetua specia, această perpetuare nu este voită. Tocmai din această cauză renunţarea ca negare, suprimare a voinţei de a trăi, este o atât de dificilă şi de dureroasă victorie asupra propriului eu; dar vom reveni asupra acestei probleme. - Voinţa repetă într-o infinitate de indivizi care coexistă acest act de *a-şi afirma ataşamentul faţă de corp*; ca urmare, şi datorită acestui egoism care aparţine fiecărei fiinţe, ea poate foarte bine, într-un individ dat, să depăşească limitele acestei afirmări până la *a nega* aceeaşi voinţă aşa cum este manifestată ea de un alt individ. Voinţa celui dintâi năvăleşte în domeniul în care este afirmată voinţa celuilalt; ea răneşte sau distruge corpul celuilalt sau obligă forţele acestui corp să o servească pe ea, în loc să le lase în serviciul voinţei care se

manifestă în corpul respectiv. Deci atunci când primul individ răpeşte voinţei, manifestată sub forma corpului altuia, forţele acestui corp şi astfel îşi sporeşte forţele aflate în serviciul său şi depăşeşte suma capacităţilor care constituie corpul său, el îşi afirmă propria voinţă până dincolo de graniţele corpului său, prin aceasta negând voinţa manifestată în alt corp. - Această contopire a domeniului în care este afirmată de altcineva voinţa este bine cunoscută sub numele de *nedreptate*. Cei doi indivizi, într-adevăr, îşi dau bine seama de ce se întâmplă atunci, şi aceasta instantaneu, nu într-un mod abstract şi clar, ci au numai sentimentul acestui lucru. Victima nedreptăţii resimte această invadare în sfera în care ea îşi afirmă propriul corp, negarea acestei sfere de către un străin; ea este cuprinsă imediat de o durere morală, foarte distinctă, cu totul deosebită de durerea fizică provocată de acelaşi fapt sau de indispoziţie produsă de pierderea care i-a fost impusă. În ceea ce îl priveşte pe autorul nedreptăţii, în mintea lui se naşte ideea că în fond el însuşi şi această voinţă manifestată în corpul victimei nu sunt decât unul şi acelaşi lucru ca depăşind graniţele corpului şi ale forţelor sale, el a negat tot aceeaşi voinţă, în una dintre manifestările ei; ca în sfârşit, dacă se consideră în sine drept simpla voinţă, el se luptă cu sine însuşi, îşi sfâşie propriul eu, - el simte, spuneam, acest adevăr, nu are o noţiune abstractă despre el, el îl simte în mod confuz; aceasta este ceea ce se numeşte remuşcare, sau mai precis sentimentul *nedreptăţii comise*.

Iată ce este *nedreptatea*, redusă prin analiză la formularea sa cea mai generală; dar sub forma concretă, ea îşi găseşte expresia cea mai desăvârşită, cea mai exactă, cea mai puternică în canibalism; aici este tipul cel mai clar, cel mai apropiat; este ilustrarea înspăimântătoare a luptei voinţei împotriva ei însăşi în ce are ea mai violent, voinţa fiind ajunsă la cel mai înalt grad al său, la umanitate. Apoi vine asasinul, atât de prompt urmat de remuşcare; tocmai l-am definit în termeni abstracţi şi reci; aici el se revelează cu o redutabilă limpezime, distrugând liniştea, provocând

sufletului o rană care nu se va vindeca niciodată; aici, înfricoşarea de care suntem cuprinşi faţă de crima comisă, groaza noastră în momentul în care o comitem sunt indiciile acestui uimitor ataşament faţă de viaţă, care este sufletul însuşi al fiecărei fiinţe vii, tocmai în calitatea sa de formă vizibilă a voinţei de a trăi. (În plus, acest sentiment produs în noi de nedreptate şi de fapta rea, pe scurt mustrările de conştiinţă, va face obiectul unei analize mai complete menită a-l transforma într-o noţiune clară). Apoi vin acte identice ca fond cu crima şi diferite numai prin grad; este vorba despre mutilarea făcută anume, simplele răni, chiar şi lovirile. - Nedreptatea se manifestă şi în orice act care are drept efect supunerea sub jugul nostru a altuia, aducerea acestuia în stare de sclavie, în orice acţiune asupra bunurilor altuia, căci gândiţi-vă că aceste bunuri sunt rezultatele muncii lui, şi veţi vedea că această acţiune este în fond identică actului precedent şi că între cele două este acelaşi raport ca acela dintre o rănire şi o crimă.

Într-adevăr, pentru a exista *proprietate*, pentru a fi considerată nedreptate luarea de la un om a unui bun, trebuie, după teoria noastră, ca acest bun trebuie să fie rezultatul produs de forţele acestui om; luându-i-l, din acel moment voinţei încarnate într-un corp dat i se răpesc forţele acestui corp, pentru a le pune în slujba voinţei încarnate într-un alt corp. Aceasta este condiţia necesară pentru ca autorul nedreptăţii, fără a asalta corpul altuia şi urmărind numai un obicei fără viaţă, diferit de celălalt, să fie totuşi considerat de pătrunderea în sfera unde voinţa este afirmată de un străin, aceasta fiind în mod firesc legată şi identificată cu forţele, activitatea corpului altuia. Aşadar, orice drept adevărat, orice drept moral de proprietate îşi are principiul numai în muncă; aceasta era, de fapt, şi părerea cea mai acreditată până la Kant şi chiar o găsim deja exprimată în termeni clari şi cu adevărat fermecători în cea mai veche dintre legi: „Înţelepţii, care cunosc lucrurile vechi, spun: un câmp cultivat este proprietatea celui care a scos cioatele de pe el, care l-a plivit, care l-a arat; la fel cum antilopa aparţine primului

vânător care a rănit-o mortal.“ *(Legile lui Manu*, IX, 44) - În ceea ce îl priveşte pe Kant, nu-mi pot explica decât printr-o slăbiciune a bătrâneţii toată această stranie ţesătură de erori care se urmează unele pe altele şi ceea ce se numeşte teoria sa despre drept şi, în această teorie, mai ales ideea sa de a pune munca la baza dreptului de proprietate. Căci degeaba îmi voi declara eu voinţa de a interzice altuia să se folosească de un obiect; cum ar putea acest lucru să constituie un drept? Evident, această declaraţie are nevoie ea însăşi să se sprijine pe un drept, în loc să fie ea însăşi un drept, aşa cum spune Kant. Şi în ce ar consta nedreptatea propriu-zisă, nedreptatea în sens moral, dacă aş refuza să respect această pretenţie de proprietate exclusivă care se bazează numai pe declaraţia pretendentului? Ce ar putea găsi condamnabil în aceasta conştiinţa mea? Nu este oare clar, nu sare în ochi că nu există nicio *muncă legitimă*, că legitimă nu este decât *apropierea*, *obţinerea* unui obiect, care se realizează prin aplicarea asupra acestui obiect a forţelor care ne aparţin prin natură? Dacă un lucru a fost, prin grija cuiva, oricât de puţin, modificat, îmbunătăţit, pus la adăpost de accidente, asigurat, chiar dacă această grijă nu a fost decât simplul fapt de a culege sau de a lua de pe jos un fruct sălbatic, luând acest lucru de la posesorul său înseamnă a-i răpi acestuia rezultatul eforturilor depuse de el pentru a-l obţine, a face ca forţele lui să servească voinţei *noastre*, a duce afirmarea voinţei noastre dincolo de limitele formei sale vizibile, până la a-l nega pe celălalt, a face o nedreptate.[103] - Simpla posesiune a obiectului, atunci când nu este însoţită de nicio pregătire, de nicio măsură de precauţie pentru a o conserva, constituie baza unui drept tot atât de puţin ca şi o simplă declaraţie a voinţei de a se bucura singur de el. Când o familie a fost timp de o sută de ani singura care a vânat pe un anumit teritoriu, dar fără a

[103] Vedem că, pentru a fonda dreptul natural de proprietate, nu este nevoie de a cerceta alte două principii juridice: dreptul fondat prin *posesie*, dreptul fondat prin *formarea* obiectului, acesta din urmă e suficient. Însă cuvântul *formă* nu se potriveşte aici: sunt modalităţi de a avea grijă de un obiect decât aceea de a-i da o formă. (n.a.)

face nimic pentru a-l îmbunătăţi, dacă ar apărea un străin şi ar vrea să vâneze şi el pe acel teritoriu, ea nu ar putea să-i interzică acest lucru fără a comite o nedreptate morală. Astfel, pretinsul drept al primului venit, teorie care, pentru a vă răsplăti că v-aţi bucurat de un obiect, vă mai acordă şi dreptul exclusiv de a vă bucura de el pe viitor, este, în morală, cu totul fără fundament. Celui care şi-ar permite acest lucru noul venit ar putea, cu mult mai multă dreptate, să-i replice: „Tocmai pentru că tu te-ar bucurat mult timp de ele se cuvine să-l cedezi acum altora“. Când un lucru nu este susceptibil de nicio pregătire, nici de îmbunătăţire, nici de protejare împotriva accidentelor, în privinţa lui nu există niciun drept moral de posesie exclusivă, sau, trebuie să presupunem că toţi ceilalţi oameni, în mod liber, se lipsesc de el, de exemplu în schimbul vreunui alt serviciu; dar mai întâi trebuie să existe o societate bazată pe o convenţie, un stat. - Astfel instituit pe principii morale, dreptul de proprietate, prin chiar natura lui, conferă proprietarului o putere la fel de nelimitată asupra bunurilor sale ca aceea pe care deja o are asupra propriei sale persoane; ca urmare, el poate, prin donaţie sau vânzare, să-şi transmită altora proprietatea; iar aceştia vor avea de acum încolo acelaşi drept moral asupra ei pe care l-a avut el.

Să analizăm motivul general prin care se manifestă nedreptatea; ea are două forme, *violenţa* şi *viclenia*; în sens moral şi în esenţă, acestea sunt unul şi acelaşi lucru. Mai întâi, dacă fac o crimă, nu are importanţă că mă servesc de un pumnal sau de otravă; la fel şi în cazul oricărei leziuni corporale. În ce priveşte celelalte forme ale nedreptăţii, le putem reduce întotdeauna la un fapt capital; a înşela un om înseamnă a-l constrânge să nu-şi mai servească propria voinţă, ci pe a mea, să acţioneze după voinţa mea şi nu a lui. Dacă folosesc voinţa, îmi ating scopurile ajutându-mă de înlăturarea cauzelor fizice; dacă folosesc viclenia, mă ajut de înlănţuirea motivelor, ceea ce constituie însăşi legea cauzalităţii reflectată în inteligenţă; în acest scop, îi prezint voinţei sale *motive iluzorii*, astfel încât în momentul în care el crede că îşi urmează propria *sa* voinţă o urmează de fapt

pe a mea. Dat fiind că mediul în care acţionează motivele este inteligenţa, trebuie de aceea să falsifice datele inteligenţei sale; şi aşa se iveşte *minciuna*. Scopul minciunii este întotdeauna acela de a acţiona asupra voinţei altuia, şi niciodată numai asupra spiritului său şi în el însuşi; dacă vrea să influenţeze spiritul, minciuna îl ia ca mijloc şi se serveşte de el pentru a determina voinţa. Într-adevăr, minciuna mea porneşte din voinţa mea; ea are deci nevoie de un motiv; or, acest motiv nu poate fi decât acela de a face pe altul să vrea, şi nu de a acţiona numai asupra spiritului său, acest spirit neputând avea prin el însuşi nicio influenţă asupra voinţei *mele* şi nici, prin urmare, a o pune în mişcare, a acţiona asupra direcţiei ei; numai voinţa şi comportamentul altuia pot juca acest rol; în ce priveşte inteligenţa altuia, ea intervine în calculele mele mai târziu şi în mod indirect. Prin aceasta nu înţeleg numai minciunile inspirate de un interes evident, ci şi pe acelea spuse din pură răutate, căci există o răutate care se bucură de greşelile altora din cauza suferinţelor în care acestea îi aruncă. În fond, acesta este şi scopul lăudorăşeniei; ea caută să câştige mai mult respect, să sporească stima faţă de noi şi prin aceasta să acţioneze mai mult sau mai puţin eficient asupra voinţei şi a comportamentului celuilalt. A nu spune pur şi simplu un adevăr, cu alte cuvinte a nu face o mărturisire, nu constituie o nedreptate; dar tot ceea ce acreditează o minciună este o nedreptate. Cel care refuză să-i arate unui călător drumul cel bun nu îl înşală, ci acela care îi arată un drum greşit. - După cum vedem din cele de mai sus, minciuna în ea însăşi este şi ea o nedreptate ca şi violenţa; căci ea îşi propune să extindă puterea voinţei mele asupra altora, să afirme prin urmare voinţa mea cu preţul negării aceleia a lor; nici violenţa nu procedează altfel. - Dar minciuna cea mai desăvârşită este *violarea unui contract*; aici se află reunite, şi în forma cea mai evidentă, toate circumstanţele enumerate mai sus. Într-adevăr, dacă ader la o înţelegere, consider că şi celălalt contractant îşi va ţine promisiunea şi tocmai acesta este motivul pentru care eu mi-o ţin pe a mea. Promisiunile noastre au fost

pronunţate după ce ne-am gândit bine şi după toate regulile. Veridicitatea declaraţiilor făcute de o parte şi de cealaltă depinde, după ipoteză, de voinţa contractanţilor. Deci dacă celălalt nu-şi respectă promisiunea, înseamnă că el m-a înşelat şi, făcând să plutească în faţa privirilor mele umbre de motive, a atras voinţa mea pe calea care corespunde scopurilor sale, şi-a extins puterea voinţei lui asupra persoanei unui străin; nedreptatea este totală. Acesta este principiul care face *contractele* legitime şi valabile în morală.

Nedreptatea violentă nu *dezonorează* autorul ei în aceeaşi măsură ca nedreptatea perfidă: prima provine din forţa fizică, atât de puternică încât se impune oamenilor, oricare ar fi circumstanţele; cea de a doua, dimpotrivă, merge pe căi ocolite, trădând astfel slăbiciune, ceea ce înjoseşte vinovatul atât în fiinţa sa fizică, precum şi în fiinţa sa morală. În plus, pentru mincinos şi pentru cel care înşală, nu există decât un mijloc de reuşită; acela ca, în momentul în care minte, să-şi manifeste dispreţul, dezgustul faţă de minciună; aşa poate fi obţinută încrederea celuilalt, iar victoria sa este datorată faptului că i se acordă întreaga loialitate care îi lipseşte. - Dacă şarlatania, impostura, înşelătoria inspiră un asemnea dispreţ, iată cauza: sinceritatea şi loialitatea formează o legătură care uneşte şi mai mult oamenii între ei, aceste fragmente ale unei voinţe împrăştiate sub formă de multiplicitate, o unitate exterioară, cel puţin, şi prin aceasta menţine în anumite limite efectele egoismului născut din această fragmentare. Impostura şi şarlatania rup această ultimă legătură, această legătură exterioară, şi deschid astfel un câmp nelimitat de acţiune efectelor egoismului.

Urmând cursul logic al ideilor noastre, am definit conţinutul noţiunii de nedreptate; nedreptatea este caracteristica proprie acţiunii individului, care extinde afirmarea voinţei manifestate de propriul său corp până la a nega voinţa manifestată de persoana altuia. De asemnea, şi cu ajutorul unor exemple foarte generale, am determinat punctul din care începe domeniul nedreptăţii; în acelaşi

timp, am arătat, cu ajutorul câtorva defirtiţii capitale, gradele esenţiale ale acesteia, de la cele mai înalte până la cele mai slabe. Din toate acestea rezultă că noţiunea de nedreptate este primordială şi pozitivă; contrariul său, dreptatea, este secundar şi negativ. Să nu luăm în consideraţie cuvintele, ci ideile. Într-adevâr, nu a-ar vorbi niciodată despre dreptate dacă nu ar exista nedreptate. Noţiunea de dreptate nu conţine decât negarea nedreptăţii; ea corespunde oricărei acţiuni care nu este o depăşire a limitei sus-menţionate şi care nu constă în a nega voinţa altuia pentru a o întări în noi. Deci această limită împarte, în ceea ce priveşte valoarea morală pură, aria de activitate posibilă în două părţi legate între ele; aceea a acţiunilor nedrepte şi aceea a acţiunilor drepte. Când o acţiune nu cade sub incidenţa greşelii analizate mai sus, aceea de a pătrunde în domeniul în care se afirmă voinţa altuia, pentru a o nega, ea nu este nedreaptă. Astfel a refuza să-l ajuţi pe un nefericit copleşit de nevoi, a privi liniştit din mijlocul bogăţiei un om care moare de foame este o cruzime, un fapt diabolic chiar, dar nu o nedreptate; tot ce putem afirma cu deplină siguranţă este faptul că o fiinţă în stare de o asemenea insensibilitate şi duritate este capabila de orice nedreptate, dacă dorinţele îl împing la aceasta şi dacă niciun obstacol nu i se iveşte în cale.

Dar cazul în care noţiunea de dreptate, înţeleasă ca negare a nedreptăţii se aplică cel mai bine şi acela din care fără îndoială ea a început să apară este acela în care o încercare de a face o nedreptate este respins de forţă; această apărare nu poate fi la rândul ei o nedreptate, deci este dreptate; totuşi, la drept vorbind, luată în sine şi separat, şi ea este un act de violenţă şi ar putea fi considerată o nedreptate; însă motivul o justifică, adică o constituie în act de justiţie şi de drept. Dacă un individ, în afirmarea voinţei sale, merge atât de departe încât să impieteze asupra afirmării voinţei care este proprie persoanei mele, dacă prin aceasta el o neagă, atunci când apar împotriva acestei acţiuni nu fac decât să-i neg negaţia; în ce mă priveşte, eu nu fac nimic mai mult decât

să-mi afirm voinţa pentru care corpul meu este prin natură şi esenţă forma vizibilă şi deja o expresie implicită. Prin urmare, în aceasta nu este nimic care să fie o *nedreptate*; cu alte cuvinte, este *un drept*. Ceea ce ar însemna să gândim aşa: am dreptul să neg o voinţă străină, opunându-i suma de forţe necesară pentru a o îndrepta; acest drept poate merge, lucrul este clar, până la distrugerea individului în care rezidă această voinţă; în acest caz, pentru a preveni pericolul care mă ameninţă, mă pot apăra împotriva atacurilor acestei forţe externe prin mijlocirea unei forţe suficient de mari pentru a ieşi învingător; şi, procedând astfel, nu comit nicio nedreptate, sunt în dreptul meu. Într-adevăr, în acest caz, eu rămân în ce priveşte în limitele unei pure afirmări a voinţei mele, afirmare care face parte din chiar esenţa persoanei mele şi pentru care persoana mea nu este în definitiv decât o primă expresie; acestea sunt limitele în care se menţine teatrul de luptă; aceasta nu încalcă deloc o sferă străină; ea nu este deci din partea mea decât negarea unei negaţii, adică o afirmaţie; în ea însăşi ea nu are nimic negativ. Deci eu pot, fără a ieşi din aria dreptului, să am grijă de salvarea voinţei mele, aşa cum se manifestă.ea în corpul meu şi în folosirea forţelor mele fizice numai pentru conservarea corpului meu, fără a nega prin aceasta niciuna dintre voinţele străine care se menţin, şi ele în domeniul lor; pot să fac acest lucru, spun eu, obligând orice voinţă străină care ar nega-o pe a mea să se abţină de la această negare; pe scurt, am, în limitele sus-menţionate, un drept de constrângere.

Întotdeauna când am un drept de constrângere, un drept absolut de a-mi folosi forţele împotriva altuia, pot de asemenea, în funcţie de împrejurări, să opun violenţei celuilalt viclenia; prin aceasta nu voi comite o nedreptate; în consecinţă, posed un *drept de a minţi*, în aceeaşi măsură în care am un drept de a constrânge. Să presupunem că un individ este oprit de nişte hoţi de drumul mare; aceştia îl scotocesc prin buzunare; el le spune că nu are asupra lui nimic mai mult decât au găsit ei; el este pe deplin în dreptul său. De asemenea, dacă un hoţ a intrat pe timp de

noapte în casă şi dumneavoastră îl faceţi, printr-o minciună, să intre în beci şi îl închideţi acolo, sunteţi în dreptul dumneavoastră. Un om este prins de nişte tâlhari, nişte berberi să spunem; el este dus în captivitate; pentru a-şi recăpăta libertatea, el nu poate recurge în mod deschis la forţă; foloseşte viclenia şi îi ucide; este dreptul lui. - Din acelaşi motiv un jurământ smuls prin forţa brutală pură şi simplă nu-l obligă să şi-l respecte pe cel care l-a făcut, victima acestui abuz de forţă putea cu deplină dreptate să scape de agresorul său ucigându-l; cu atât mai mult putea să scape de el înşelându-l. Vi s-a furat un bun şi nu puteţi să-l recăpătaţi prin forţă; dacă reuşiţi să faceţi acest lucru printr-o înşelătorie, nu veţi fi comis o nedreptate. Şi chiar am dreptul, dacă hoţul joacă cu mine cu banii pe care mi i-a furat, să folosesc zaruri măsluite, ceea ce recâştig de la el nu este de fapt decât ceea ce este al meu. Pentru a nega toate acestea, ar trebui negată mai întâi legitimitatea stratagemelor folosite în război; căci, de fapt, acestea sunt tot atâtea minciuni, tot atâtea exemple care sprijină spusele reginei Cristina a Suediei: „Nu trebuie să dăm crezare vorbelor oamenilor; iar actelor lor, putinţă.“ - Vedem prin aceasta cum limitele extreme ale dreptului ating pe acelea ale nedreptului! În plus, cred că nu mai este nevoie să arăt aici cât de mult se potriveşte această doctrină exact cu ceea ce am spus mai sus despre nelegimitatea minciunii în calitate de violenţă; de aici putem de asemenea să tragem concluzii care să ne facă să înţelegem teoriile atât de stranii ale minciunii oficioase.[104]

Din toate cele de mai sus rezultă că dreptatea şi nedreptatea sunt noţiuni pur şi simplu morale; altfel spus, ele nu au sens decât pentru cel care are în vedere activitatea umană privită în sine şi valoarea ei intimă. Acest sens se relevează de la sine conştiinţei, şi iată cum: pe de o parte, actul nedreptăţii este însoţit de o durere interioară; această durere este simţământul, conştiinţa pe care o are

[104] Se va găsi o dezvoltare mai completă a teoriei dreptului, decât aceasta pe care v-am propus-o aici, în memoriile mele asupra *Fundamentului moralei*, §17. (n.a.)

cel care săvârşeşte o nedreptate a unui exces de putere în afirmarea voinţei sale, afirmare care conduce la negarea a ceea ce serveşte de manifestare exterioară a unei alte voinţe; pe de altă parte, această durere este şi conştiinţa pe care o are cel care face o nedreptate, el fiind, ca fenomen, distinct de victima lui, de a nu fi în fond decât unul şi acelaşi lucru cu ea. Vom reveni asupra acestei analize a remuşcării, pentru a o adânci mai mult; dar nu a sosit încă momentul. În ce priveşte victima actului de nedreptate, ea este conştientă, ea simte cu durere că voinţa sa este negată, în măsura în care ea este exprimată prin corpul său şi prin nevoile naturale pe care ea nu le poate satisface fără ajutorul forţelor acestui corp; ea ştie de asemenea că, fără a comite o nedreptate, poate respinge această negare, folosindu-se de orice mijloace în caz că nu are forţa suficientă. Aceasta este semnificaţia pur morală a cuvintelor „drept” şi „nedreptate”; şi este singura pe care o au pentru oamenii priviţi ca oameni, în afara oricărei calităţi de cetăţeni. Ca urmare, aceasta este aceea care, chiar şi în starea naturală, în lipsa oricărei legi pozitive, rămâne; ea este aceea care constituie baza şi substanţa a tot ceea ce se numeşte, *drept natural*, şi care mai bine ar fi numit drept moral; căci ceea ce îi este caracteristic este de a nu se extinde asupra a ceea ce acţionează asupra noastră, a realităţii exterioare; domeniul său este acela al acţiunii noastre, aceia al acestei cunoştinţe naturale a propriei noastre voinţe, care ia naştere din exercitarea acţiunii noastre şi care se numeşte *conştiinţa morală*; în ce priveşte extinderea puterii sale în afară, asupra celorlalţi indivizi, împiedicarea violenţei să ia locul dreptului, ea nu poate face întotdeauna aceste lucruri în starea naturală. În această stare, depinde de fiecare şi întotdeauna să nu se săvârşească nedreptatea; dar nu depinde de nimeni, în mod absolut, să nu fie suferită o nedreptate, aceasta depinde de forţa exterioară cu care fiecare este înarmat. Aşadar, pe de o parte, conceptele de *Drept* şi de *Nedrept* au foarte bine o valoare în chiar starea naturală şi nu sunt nicidecum convenţionale; dar în această stare, ele nu au

decât valoare de concepte morale şi au legătură numai cu cunoştinţa pe care o posedă fiecare despre voinţa care rezidă în el. Pe scara formată din grade atât de numeroase şi atât de independente unele de altele pe care se înscriu afirmările mai mult sau mai puţin puternice ale voinţei de a trăi în fiecare individ uman, aceste concepte reprezintă un punct fix, asemănător cu zero de pe termometru, este punctul în care afirmarea voinţei mele devine negarea voinţei altuia, punctul în care ea îşi dă, printr-un act de nedreptate, măsura violenţei ei, şi în acelaşi timp măsura forţei cu care inteligenţa sa se leagă de principiul individuaţiei, căci acest principiu este forma însăşi a unei inteligenţe în întregime aservite voinţei. Acum, dacă lăsăm la o parte acest mod cu totul moral de a privi acţiunile umane, sau dacă îl negăm, atunci nimic nu este mai firesc decât să ne alăturăm lui Hobbes şi să considerăm dreptul şi nedreptul ca pe nişte noţiuni convenţionale, stabilite în mod arbitrar şi prin urmare lipsite de orice realitate în afara domeniului legilor pozitive. Celui care gândeşte astfel nu putem să-i punem în faţa ochilor, prin mijlocirea vreunei experienţe fizice, un lucru care să nu aparţină domeniului acestei experienţe. La fel stau lucrurile şi cu Hobbes de altfel; el este un empirist convins; el ne oferă o dovadă elocventă a acestui lucru în cartea sa *Despre principiile geometriei*; el neagă aici cu hotărâre orice matematică în sensul propriu al cuvântului; el susţine cu încăpăţânare că punctul are întindere, iar linia are lăţime. Or, noi nu i-am putea arăta un punct fără întindere şi o linie fără lăţime. Trebuie aşadar să renunţăm să-l facem să vadă caracterul *a priori* al matematicii, precum şi cel al dreptului; căci el s-a declarat, o dată pentru totdeauna, insensibil la orice cunoştinţă non empirică.

Deci, teoria pură a dreptului este un capitol al moralei; în noi ea se referă numai la *a face* nu şi la *a suferi*. Într-adevăr, numai *acţiunea* este expresia voinţei; numai pe aceasta o ia în consideraţie morala. *Suferinţa* nu este pentru ea decât un simplu accesoriu; dacă uneori îi acordă atenţie, o face din motive indirecte, de exemplu pentru a

demonstra că un eveniment a cărui cauză unică este hotărârea mea de a nu suporta o nedreptate nu constituie o nedreptate din partea mea. - Acest capitol, dacă l-am dezvolta, ar trebui să aibă ca obiect mai întâi determinarea cu precizie a limitelor pe care individul nu trebuie să le depăşească în afirmarea voinţei care are ca simbol obiectiv corpul său deoarece ar nega aceeaşi voinţă care se manifestă în alt individ; apoi el ar mai avea ca obiect să determine care sunt acţiunile prin care se trece de aceste limite, altfel spus cele care sunt nedrepte şi împotriva cărora ne putem apăra fără a comite o nedreptate. Astfel, scopul acestui studiu va rămâne mereu acţiunea.

În domeniul experienţei exterioare, apare, în mod accidental, nedreptatea primită; aici se manifestă, cu o claritate deosebită fenomenul care este lupta voinţei de a trăi cu ea însăşi; iar această luptă are drept cauze multiplicitatea indivizilor şi egoismul, două lucruri care nu ar exista fără principiul individuaţiei, singura formă sub care poate fi reprezentată lumea în inteligenţa fiinţei individuale. Deja am văzut acest lucru mai sus; nu puţine dintre durerile inseparabile de viaţa umană îşi au izvorul în această luptă; un izvor nesecat, de altfel.

Or, toţi aceşti indivizi au o însuşire comună, raţiunea. Graţie ei, ei nu mai sunt reduşi, ca animalele, în a nu cunoaşte decât faptul izolat; ei se ridică la noţiunea abstractă a întregului şi la legătura părţilor întregului. Graţie ei, ei au reuşit să găsească repede originea durerilor de acest fel şi nu le-a trebuit mult timp pentru a întrevedea mijlocul prin care să le atenueze, să le suprime chiar pe cât posibil. Acest mijloc este sacrificiul comun, compensat de avantaje comune superioare sacrificiului. Într-adevăr, dacă, atunci când se prezintă ocazia, egoismului individului îi face plăcere să comită o nedreptate, pe de altă parte bucuria sa are un corelativ inevitabil: nedreptatea comisă de unul nu poate să nu fie suferită de celălalt, iar suferinţa, pentru acesta din urmă, este foarte puternică. Dacă raţiunea începe să acţioneze, se ridică până la înţelegerea întregului, depăşeşte punctul de vedere în care se menţine

individul şi din care nu se vede decât o latură a lucrurilor; dacă ea scapă o clipă dependenţei în care se află faţă de acest individ în care este încorporată, ea va vedea atunci că plecarea produsă în unul dintre indivizi de către actul de nedreptate este echilibrată, înlăturată de o suferinţă proporţional mai mare, ce se produce la celălalt. Ea vedea şi că, totul fiind lăsat la voia întâmplării, fiecare trebuie să se teamă că va avea mai puţine ocazii să guste plăcerea de a face nedreptate decât de a îndura amărăciunea, de a fi supus ei. Din toate acestea, *Raţiunea* trage concluzia că dacă vrem mai întâi să micşorăm suma suferinţelor ce trebuie împărţită între indivizi, şi în modul cel mai uniform posibil, cel mai bun mijloc, singurul, este acela de a cruţa întreaga lume de neplăcerea nedreptăţii primite, iar pentru aceasta întreaga lume trebuie făcută să renunţe la plăcerea pe care o poate produce nedreptatea comisă. - Încet-încet, egoismul, condus de raţiune, procedând metodic şi depăşindu-şi punctul său de vedere insuficient, descoperă un mijloc şi îl perfecţionează prin retuşuri succesive; este vorba despre contractul social, legea. Această explicaţie a originii legii pe care o propun eu fusese deja îmbrăţişată de Platon în *Republica.* De altfel, nici nu există altă origine posibilă; esenţa legii, natura lucrurilor nu pot admite o alta. în nicio ţară, în nicio epocă, statul nu s-a putut constitui altfel; tocmai acest mod de formare şi tocmai acest scop îi dau caracterul său de stat. Restul sunt accesorii; nu are importanţă dacă, la un popor sau altul situaţia anterioară a fost aceea a unei mulţimi de sălbatici independenţi între ei (starea anarhică), dacă ea a fost aceea a unei mulţimi de sclavi conduşi de cel mai despotic dintre ei (stat despotic). Nici într-un caz, nici în celălalt, nu există încă un stat, ceea ce îl face să apară este contractul încuviinţat de toţi; după cum apoi acest contract este mai mult sau mai puţin modificat de un amestec de elemente anarhice sau despotice, statul este mai mult sau mai puţin imperfect. Republicile tind către anarhie, monarhiile către despotism; regimul căii de mijloc, inventat pentru a evita aceste două neajunsuri, tinde spre conducerea de către facţiuni. Pentru

a fonda un stat perfect, ar trebui început prin a pregăti fiinţe cărora natura lor le-ar permite să-şi sacrifice în întregime binele lor particular binelui public. Între timp, ne apropiem deja de ţintă; acolo unde există o familie a cărei avere este inseparabil legată de aceea a ţării; astfel, ea nu poate, cel puţin în problemele importante, să-şi caute binele în afara binelui public. De aici provin forţa şi superioritatea monarhiei ereditare.

Dar dacă morala nu se referă decât la acţiunea dreaptă sau nedreaptă, dacă întregul său rol este acela de a trasa cuiva care a hotărât să nu comită nedreptăţi limitele în care el trebuie să-şi menţină acţiunile, cu totul altfel stau lucrurile în cazul teoriei statului. Ştiinţa statului, ştiinţa legislaţiei nu are în vedere decât victima nedreptăţii; în ce priveşte autorul, ea nu i-ar acorda atenţie dacă nu ar fi corelativul obligatoriu al victimei; pentru ea, actul de nedreptate nu este decât adversarul împotriva căruia îşi desfăşoară acţiunile; tocmai în această calitate el devine obiectivul său. Dacă am putea concepe o nedreptate comisă care să nu aibă drept corelativ o nedreptate suferită, în mod logic statul nu artrebur să o condamne. - De asemenea, pentru morală, obiectul care trebuie luat în consideraţie este voinţa, intenţia; pentru ea numai aceasta este ceva real; după ea, voinţa foarte decisă de a comite nedreptatea, chiar dacă este oprită şi făcută să dispară, dacă acest lucru se întâmplă numai ca urmare a unei puteri exterioare, este întru totul echivalentă cu nedreptatea înfăptuită; de pe înalta poziţie de judecător ce o are, morala îl condamnă pe cel care a conceput-o ca fiind o fiinţă nedreaptă. Dimpotrivă, statul nu se preocupă de voinţă şi nici de intenţie în ea însăşi; el nu are de-a face decât cu faptul (fie împlinit, fie încercat) şi îl analizează la celălalt termen al corelaţiei, la victimă; aşadar pentru el real este numai faptul, evenimentul. Dacă uneori el se interesează de intenţie, de scop, o face numai pentru a explica semnificaţia faptului. De aceea, statul nu ne interzice să nutrim faţă de un om intenţii permanente de asasinat, de otrăvire, având în vedere că teama de sabie şi de roata de

supliciu este mereu prezentă în noi şi ne opreşte să trecem la fapte. Statul nu are nici iraţionala pretenţie de a distruge înclinaţia oamenilor spre nedreptate, nici relele intenţii; el se mărgineşte la a pune, alături de orice tentaţie posibilă, care ne poate duce la comiterea unei nedreptăţi, un motiv şi mai puternic, capabil să ne determine să nu o facem; iar acest al doilea motiv este o pedeapsă inevitabilă, de aceea codul penal nu este decât o culegere, cât se poate de completă, de contramotive destinate să prevină toate acţiunile vinovate care au putut fi prevăzute; numai că acţiunea şi contramotivul sunt exprimate în termeni abstracţi; fiecare trebuie, când se iveşte ocazia, să le explice în mod concret. Pentru aceasta, *teoria statului*, sau *teoria legilor*, va împrumuta de la morală unul dintre capitolele sale, şi anume cel care tratează despre drept, în care sunt date definiţiile *Dreptului* şi *Nedreptului* luate în ele însele şi în care sunt apoi şi pe calea consecinţelor trasate graniţele precise care le despart pe unul de celălalt; numai că ea nu le va împrumuta decât pentru a se folosi de opusul lor; peste tot unde morala stabileşte graniţe care nu trebuie trecute, dacă nu vrem să comitem o nedreptate, ea va privi aceleaşi graniţe dintr-un punct de vedere opus; ea va vedea în acestea graniţele pe care nu trebuie lăsaţi să le treacă ceilalţi, dacă nu vrem să fim supuşi din partea lor la nedreptăţi şi prin urmare avem dreptul să interzicem orice depăşire a graniţelor. Deci ea nu priveşte aceste limite decât din partea în care se află cel care poate fi numit victima eventuală şi ea se preocupă să le întărească pe dinăuntru. Istoricul a fost numit în mod ingenios un profet pe dos; ei bine, la fel l-am putea numi pe teoreticianul dreptului un moralist pe dos; atunci, teoria dreptului, în sensul propriu al cuvintelor, teoria drepturilor pe care fiecare şi le poate aroga, ar fi morala pe dos; ea ar fi aşa cel puţin pentru unul dintre capitolele moralei, şi anume acela în care sunt expuse drepturile care nu trebuie încălcate în niciun fel. Astfel, noţiunea de nedrept, precum şi aceea de negare a dreptului pe care nedreptul o conţine, noţiune care este de ordin moral prin origine, devine juridică;

punctul său de plecare se învârte în jurul lui însuşi şi se orientează spre latura pasivă în loc să rămână orientat spre latura activă; deci această noţiune operează o conversie.

Acesta este - fără a mai vorbi de doctrina dreptului după Kant, în care construirea statului se deduce din imperativul categoric şi devine o datorie morală, ceea ce este o gravă eroare - acesta este motivul care până în vremurile din urmă a dat naştere unor doctrine stranii, precum aceea că statul este un mijloc de a ne ridica la moralitate, că el se naşte dintr-o aspiraţie spre virtute, că prin urmare el este în întregime îndreptat împotriva egoismului. De parcă intenţia intimă, în care rezidă moralitatea sau imoralitatea, de parcă voinţa, libertatea veşnică, s-ar lăsa modificate de o acţiune exterioară, s-ar lăsa denaturate! O teorie nu mai puţin greşită este şi aceea care face din stat condiţia libertăţii în sensul moral al cuvântului şi, prin aceasta, a moralităţii; pe când în realitate libertatea este dincolo de lumea fenomenelor şi cu atât mai mult dincolo de domeniul instituţiilor omeneşti. Nici pe departe, am văzut deja acest lucru, statul nu este îndreptat împotriva egoismului, în sensul general şi absolut al cuvântului; dimpotrivă, tocmai din egoism ia naştere statul, dar dintr-un egoism bine înţeles, dintr-un egoism care se ridică deasupra punctului de vedere individual până la a cuprinde ansamblul indivizilor şi care într-un cuvânt ilustrează rezultanta egoismului comun nouă tuturor; servirea acestui egoism este singura raţiune de a fi a statului, dat fiind totodată - ipoteza cu totul legitimă - că nu trebuie să ne aşteptăm din partea oamenilor la o moralitate pură, la o respectare a dreptului inspirată de motive în întregime morale; altfel, de altminteri, statul ar fi un lucru superfluu. Aşadar, statul nu vizează nicidecum egoismul, ci numai consecinţele funeste ale egoismului; căci, datorită multiplicităţii indivizilor, care toţi sunt egoişti, pot apărea asemenea consecinţe şi fiecare este în pericol de a suferi de pe urma lor în bunăstarea sa; tocmai această bunăstare o are în vedere statul. De aceea, Aristotel spune deja *(Politica,* III): Τέλος μέν οϋν πόλεως τό εϋ ζήν τοϋτο δ΄

έστιν τό ζήν εύδαιμόνως καί καλώς (*Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere*.) [„Scopul cetăţii este acela de a face cetăţenii să trăiască bine; or, a trăi bine înseamnă a trăi o viaţă fericită şi frumoasă.“]. Şi Hobbes a subliniat, într-o analiză exactă şi excelentă, că aceasta este originea, acesta este scopul oricărei ordini publice: *Salus publica prima lex esto* (Prima dintre legi să fie binele public.) (- Cicero, *De legibus*, III, 3, 8: „Bunăstarea poporului să fie legea supremă pentru toţi“). - Dacă statul îşi atinge în întregime scopul, iluzia pe care o va produce va fi la fel ca aceea că moralitatea perfectă este peste tot stăpână asupra intenţiilor. Dar în ce priveşte fondul, originea acestor două aparenţe similare sunt mai opuse decât orice. Într-adevăr, sub influenţa moralei, nimeni nu ar vrea să facă nedreptate; în statul perfect, nimeni nu ar vrea să o suporte, toate mijloacele potrivite ar fi ajustate la perfecţie în vederea acestui scop. Aşa se face că o aceeaşi linie poate fi trasată mergând în două direcţii opuse; aşa se face că un animal feroce, dacă i se pune botniţă, este la fel de inofensiv ca un ierbivor. - Dar statul nu poate să meargă şi mai departe; el nu ne poate oferi o aparenţă analogă a ceea ce ar rezulta dintr-o manifestare reciprocă universală de bunăvoinţă şi afecţiune. Într-adevăr, am arătat-o deja, statul, prin chiar natura sa, nu ar putea, să condamne o acţiune nedreaptă care nu ar avea ca pandant nicio nedreptate suferită; dacă el respinge orice act de nedreptate, o face pentru că pur şi simplu un asemenea caz este imposibil. Ei bine, în sens invers, ocupat cum este de binele tuturor, el ar încerca să facă în aşa fel încât fiecare să primească de la toţi semne de bunăvoinţă şi dovezi de generozitate; dar ar trebui pentru aceasta ca prima condiţie să nu fie consumul unei cantităţi echivalente a acestor mărturii; căci în această relaţie, fiecare cetăţean ar vrea rolul pasiv, şi nici unul rolul activ şi nu există nicio raţiune de a pune mai degrabă pe unul decât pe celălalt să joace acest din urmă rol. Şi iată cum se face că oamenilor nu li se poate impune nimic care să nu fie negativ, şi acesta este caracterul dreptului; în ceea ce priveşte pozitivul, în ceea

ce priveşte ce se numeşte datorie de caritate, datorii imperfecte, nici nu trebuie să ne gândim la ele.

Politica, după cum am spus, ia de la morală teoria sa pură a dreptului, cu alte cuvinte teoria sa despre esenţă şi limitele dreptului şi nedreptului; apoi se serveşte de ea pentru scopurile sale proprii, scopuri străine moralei; ea ia contrariul acestei teorii şi pe această bază îşi clădeşte legislaţia pozitivă, inclusiv adăpostul destinat să o apere; pe scurt, ea clădeşte statul. Politica nu este deci decât doctrina morală pură a dreptului răsturnată. Putem face această operaţie ţinând seama de mediul şi de interesele unui popor determinat. În orice caz, legislaţia, în tot ce are ea esenţial, trebuie să fie dedusă din doctrina pură a dreptului, fiecare dintre preceptele sale să-şi găsească justificarea în această doctrină, dacă vrem ca legislaţia să constituie un adevărat drept pozitiv, iar statul o asociaţie juridică, un stat în adevăratul sens al cuvântului, adică un organism recunoscut conform moralei, pentru că el nu are nimic imoral. Altfel, legislaţia pozitivă nu este nimic altceva decât instituirea unei *nedreptăţi pozitive* şi nu este decât o nedreptate impusă şi recunoscută public. Aşa stau lucrurile în cazul oricărui stat despotic; de asemenea, aceasta este caracteristică majorităţii imperiilor musulmane, precum şi a unor părţi integrante ale diferitelor regimuri: iobăgia, corvoada etc. - Doctrina pură a dreptului, dreptul natural, sau, mai bine spus, dreptul moral, se află, răsturnată, dar întotdeauna ea însăşi, la baza oricărei legislaţii juridice, exact la fel cum matematica pură este la baza matematicilor aplicate. Punctele cele mai importante ale acestei doctrine, pe care filosofia trebuie să o constituie pentru a servi politicii, sunt următoarele:

1. Explicarea noţiunilor de drept şi nedrept, în ce priveşte originea şi în ce priveşte sensul lor intim şi propriu, şi în sfârşit în ce priveşte folosirea şi locul lor în morală;

2. Deducerea dreptului de proprietate;

3. Deducerea principiului moral al valorii contractelor; baza morală a contractului social depinde de aceasta;

4. Explicarea apariţiei şi a destinaţiei statului;

explicarea raportului acestei destinaţii cu morala şi a necesităţii care rezultă de aici de a transpune, după inversare, doctrina morală a dreptului în politică;

5. Deducerea dreptului de a pedepsi.

Restul doctrinei dreptului nu este decât o aplicaţie a principiilor enumerate mai sus; ea nu face decât să precizeze mai bine limitele dreptului şi nedreptului, pentru toate împrejurările vieţii; aceste împrejurări trebuie să fie grupate şi clasate; de aici, un anumit număr de capitole şi de titluri. În toate aceste chestiuni secundare, diverşii autori care tratează despre morala pură se înţeleg destul de bine; numai în privinţa principiilor părerile lor diferă, pentru că principiile depind întotdeauna de vreun sistem filosofic particular. În ce ne priveşte, din cele cinci puncte enumerate mai sus noi am tratat patru, dintre care trei le-am tratat cum se cuvine, în termeni concişi, şi generali, dar cu precizie şi limpezime; ne mai rămâne să tratăm, în acelaşi mod, despre dreptul de a pedepsi.

Kant a afirmat că în afara statului nu există drept de proprietate perfect; este o eroare profundă. Din toate deducţiile noastre precedente rezultă că, chiar şi în stare naturală, proprietatea există, însoţită de un drept perfect, dreptul natural, adică moral, care nu poate fi încălcat fără a se comite o nedreptate şi care poate fi dimpotrivă apărat fără a comite o nedreptate până la capăt. În schimb este sigur că în afara statului nu există dreptul de a pedepsi. Nu există drept de a pedepsi decât atunci când este bazat pe legea pozitivă; ea este aceea care, pentru a preveni depăşirea graniţelor, a fixat o pedeapsă destinată să-l ameninţe pe cel care ar fi tentat şi să joace în rolul unui motiv capabil să ţină în şah toate motivele tentaţiei. Trebuie să privim această lege pozitivă ca sancţionată şi recunoscută de către toţi cetăţenii statului. Ea are deci drept bază un contract comun, pe care toţi s-au obligat să-l respecte în orice ocazie, fie că este vorba de a impune pedeapsa sau de a o primi; ca urmare, suntem în drept să cerem unui cetăţean să accepte pedeapsa. După cum se vede, scopul imediat al pedepsei, privit într-un caz dat, este

îndeplinirea acestui contract care se numeşte legea. Or, legea, ea, nu poate avea decât un scop: acela de a-l îndepărta pe fiecare, prin teamă, de orice încălcare a dreptului altuia; căci tocmai pentru a fi la adăpost de orice agresiune nedreaptă fiecare dintre contactanţi s-a alăturat celorlalţi în cadrul statului, a renunţat la orice acţiune nedreaptă şi a consimţit să se supună obligaţiilor pe care le cere existenţa statului. Legea şi înfăptuirea legii, cu alte cuvinte pedeapsa, au deci în principal în vedere viitorul, şi nicidecum trecutul. Iată ce deosebeşte pedeapsa de răzbunare, care îşi ia motivele din anumite fapte împlinite, adică din trecut. A-l lovi pe cel care comite o nedreptate făcându-l să sufere, fără a urmări prin aceasta un rezultat viitor, înseamnă răzbunare; şi ea nu poate avea decât un scop: să-şi ofere spectacolul suferinţei altuia, să-şi spună că el este cauza acesteia şi să se simtă prin aceasta consolat pentru suferinţa sa proprie. Este o pură răutate, o pură cruzime; pentru asemnea acte morala nu are justificare. Nedreptatea pe care mi-a făcut-o cineva nu mă autorizează să-i fac una la fel altuia. A face răul pentru rău, fără a căuta să vezi mai departe, nu se poate justifica nici prin motive morale, nici prin orice alt motiv raţional; iar legea talionului *ius talionis* [dreptul revanşei], luată ca principiu unic şi suprem a dreptului de a pedepsi, nu este decât un non sens. De aceea, atunci când Kant, teoretizând pedeapsa, spune că este vorba doar de a pedepsi pentru a pedepsi, el se situează pe poziţia opusa adevărului şi spusele sale nu au nicio bază. Ceea ce nu împiedică faptul ca doctrina sa să apară încă frecvent în scrierile multor teoreticieni, printre diversele fraze frumoase, care în fond nu sunt decât un pur talmeş-balmeş; ca, de exemplu: prin pedeapsă greşeala este răscumpărată, neutralizată, ştearsă etc.

În realitate niciun om nu are calitatea de a se erija în judecător şi în pedepsitor, în sensul pur moral al cuvintelor, nici de a pedepsi, prin durerile pe care le-ar provoca, faptele rele ale altcuiva, pentru a le impune ispăşirea. Aceasta ar fi una dintre cele mai exagerate manifestări ale încrederii în sine; chiar şi în Biblie scrie: „Răzbunarea este a

mea, spune Domnul, şi îmi asum răspunderea de a pedepsi.“ [*Epistola către Romani*, 12, 19] În schimb, omul are dreptul să vegheze asupra binelui societăţii; or, pentru aceasta, trebuie înlăturate toate acţiunile cuprinse sub numele de criminale şi prin urmare prevenite opunându-le motive contrare, care sunt ameninţările legii penale. Aceste ameninţări, pe de altă parte, nu pot acţiona decât dacă, în cazurile pe care nu le-au putut împiedica să se producă, sunt transpuse în fapte. Astfel, scopul pedepsei, sau mai exact al legii penale, nu este decât de a preveni greşeala prin frică; şi acesta este un fapt larg recunoscut. Este chiar un adevăr evident în sine, astfel încât în Anglia îl regăsim într-o veche expresie de acuzare (*indictment*) care este încă folosită în procesele de crimă de către avocatul coroanei; iată finalul acesteia: *If this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming* [„Dacă toate acestea sunt dovedite, dumneavoastră, numitul cutare, veţi putea fi pedepsit după rigoarea legii, pentru a-i împiedica pe ceilalţi să comită aceeaşi crimă, pe viitor.”]. Când un prinţ este tentat să ierte un criminal pedepsit pe drept, ce obiecţie îi aduce ministrul său? Aceea că aceeaşi crimă nu va întârzia să fie comisă din nou. - Tocmai grija faţă de viitor este elementul care deosebeşte pedepsirea de răzbunare; iar pedepsirea nu poate avea acest semn distinctiv decât dacă este cerută în virtutea unei legi, căci atunci ea capătă caracterul de inevitabilă, apare ca inseparabilă de toate cazurile asemănătoare din viitor, conferă astfel legii o putere înfricoşătoare; iar aceasta îşi atinge scopul. - Un kantian nu ar întârzia să obiecteze că, aşa stând lucrurile, vinovatul pedepsit este tratat „ca un simplu *mijloc*“. Dar această propoziţie, repetată la nesfârşit de către kantieni, care spune că „omul trebuie tratat întotdeauna ca scop în sine, şi niciodată ca mijloc“, degeaba sună frumos la ureche, degeaba place celor care preferă definiţiile pentru a nu fi siliţi să gândească mai mult, căci dacă privim cu puţină atenţie, vedem că ea este doar o afirmaţie foarte vagă, foarte imprecisă, nereuşind

decât pe o lungă cale ocolită să spună ce vrea să spună; în momentul în care vrem să o aplicăm pentru fiecare caz trebuie o explicaţie, adăugiri şi modificări speciale; iar în forma sa generală, ea este cu totul insuficientă, destul de goală de sens şi pe deasupra şi ipotetică. În orice caz, atunci când un ucigaş este condamnat la pedeapsa cu moartea el este un individ care trebuie tratat ca simplu mijloc; şi pe bună dreptate. Într-adevăr, el pune în pericol securitatea publică, care este scopul suprem al statului; dacă legea nu ar fi aplicată în cazul lui, această securitate ar fi chiar distrusă; el, viaţa lui, persoana lui, trebuie deci să servească drept mijloc pentru împlinirea legii şi restabilirea securităţii publice; el este redus la acest rol în modul cel mai drept din lume, pentru punerea în aplicare a contractului social, la care şi-a dat consinţământul deoarece el era cetăţean, şi prin care, pentru a obţine securitatea vieţii sale, a libertăţii sale, a bunurilor sale, el a depus ca garanţie, pentru securitatea celorlalţi, bunurile sale, libertatea şi viaţa sa. Acum garanţia este pierdută, el trebuie să se supună.

Teoria pedepsei, aşa cum am prezentat-o, aşa cum apare ea unei raţiuni sănătoase la o primă privire, nu poate fi, în ceea ce are ea capital, nimic mai puţin decât o descoperire; numai că ea a fost parcă înăbuşită de greşeli comise în ultima vreme şi trebuia să fie readusă la lumină. În esenţă, ea se găseşte deja cuprinsă în ceea ce spune Puffendorf despre acelaşi subiect *(De officio hominis et civis*, cartea II, cap. XIII). În zilele noastre, Feuerbach a susţinut în mod strălucit această teză. Mai mult, ea se întâlneşte deja la filosofii antichităţii. Platon o expune în mod clar în *Protagoras* (Ed. des Deux-Ponts, pag. 114), în *Gorgias* (pag. 168), în sfârşit în cartea a XI din *Legile* (pag. 165). Seneca formulează în câteva cuvinte gândirea lui Platon şi toate teoriile despre pedeapsă, spunând: *„Nemo prudens punit, quai peccatum este; sed ne peccetur* [„Când eşti înţelept, nu pedepseşti pentru că o greşeală a fost comisă, ci pentru ca aceasta să nu mai fie comisă”.] (*De ira*, I, 16).

Acesta este aşadar statul, aşa cum ne-am obişnuit să-l cunoaştem: statul este un mijloc de care se serveşte egoismul luminat de raţiune pentru a îndepărta efectele funeste pe care le produce şi care s-ar întoarce împotriva lui; în stat, fiecare urmăreşte binele tuturor pentru că fiecare ştie că propriul său bine este cuprins în acesta. Dacă statul ar putea să-şi atingă în totalitate scopul, atunci, dispunând de forţele umane, reunite sub legea sa, el ar putea să se servească de acestea pentru a îndrepta din ce în ce mai mult în folosul omului restul naturii şi astfel, eliminând din lume răul sub toate formele sale, ar reuşi să ne facă un un ţinut de vis, sau ceva asemănător. Numai că, pe de o parte, statul a rămas întotdeauna departe de acest scop; în plus, dacă l-ar atinge, am vedea că persistă o mulţime nenumărată de rele, inseparabile de viaţă; în sfârşit, chiar dacă aceste rele ar dispărea, tot ar mai rămâne unul dintre ele; este vorba despre plictis, care ar lua foarte repede locul lăsat liber de celelalte; aşa încât durerea nu şi-ar pierde niciuna dintre poziţiile sale. Şi asta nu e totul; discordia dintre oameni nu ar putea fi în întregime înlăturată de către stat; dacă acesteia i se suprimă principalele câmpuri de acţiune, ea se va îndrepta spre micile certuri privind amănuntele. Mai mult, chiar dacă este scoasă din domeniul statului, se năpusteşte în afară; nu vor mai fi conflicte individuale, deoarece guvernarea a alungat-o; dar conflictele vor reveni din afară, sub formă de războaie între popoare; iar discordia va cere *en gros* şi într-o singură plată, ca o datorie acumulată, tributul sângeros pe care am crede că i l-am refuzat printr-o guvernare înţeleaptă. Şi apoi, în sfârşit, să presupunem că toate aceste rele, graţie unei înţelepciuni care ar fi rodul experienţei acumulate de mai multe generaţii, au fost învinse şi eliminate, dar atunci, ca rezultat ultim, am avea un exces de populaţie stânjenind întrega planetă, iar relele îngrozitoare care ar renaşte ca urmare a acestei situaţii abia dacă ar putea fi concepute de o imaginaţie îndrăzneaţă.

§63

Am analizat *justiţia temporală*, aceea care se află în sânul statului; am văzut-o dând recompense şi pedepsind şi am înţeles că dacă, în această funcţie, ea nu ar privi spre viitor, nu ar fi o justificare, fără gândul la viitor, orice pedeapsă aplicată pentru o greşeală ar fi nejustificabilă, nefăcând decât să adauge pur şi simplu o a doua nefericire la prima; ceea ce este un non sens şi o prostie fără niciun efect. Dar în ce priveşte *justiţia eternă*, lucrurile stau cu totul altfel; deja am dat o idee asupra acestui fapt; ea este aceea care guvernează nu statul, ci universul; ea nu depinde de instituţiile omeneşti, ea nu este supusă întâmplării şi nici greşelii; ea nu este nesigură, ezitantă şi istabilă; ea este infailibilă, invariabilă şi sigură. - Noţiunea de pedeapsă implică deja ideea de timp; de aceea justiţia eternă nu poate fi nicidecum o justiţie care pedepseşte; ea nu poate acorda răgazuri, nu poate fixa termene; ea nu poate, resemnându-se să compenseze prin mijlocirea unui timp necesar, fapta rea printr-o consecinţă neplăcută, să se supună timpului pentru a exista. În cazul de faţă pedeapsa trebuie să fie atât de strâns legată de greşeală încât ambele să facă un întreg unic.

Δοκείτε πηδάν τ´ άδικήματ´ είς θεούς
Πτεροίσι κάπειτ´ έν Διός δέλτον πτυχαίς
Γράφειν τιν´ αυτά, Ζήνα δ´ είσορώντά νιν
Θνητοίς δικάζειν; Ούδ´ ό πάς [άν] ούρανός
Διος γράφοντος τάς βροτών άμαρτίας,
Έξαρκέσειεν, ούδ´ έκείνος άν σκοπών
Πέμπειν έκάστω ζημίαν άλλ ή Δίκη
Ένταϋθά πον´ στίν έγγύς, εί βούλεσθ´ όράν.

(Euripide*, apud* Stobaios, E*clogae physicae et ethicae*, I, cap. 4, editio Heeren, p. 108)

(*Volare pennis scelera ad aetherias domus*

Putatis, illic in Iovis tabularia
Scripto referri; tum Iovem lectis super
Sententiam proferre? - sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Iuppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

[„Credeţi că faptele nedrepte se înalţă la lăcaşul zeilor
Purtate pe aripi, şi că acolo la Zeus pe tăbliţe
Cineva le scrie, după care Zeus văzându-le
Face dreptate printre muritori? Dar nici chiar cerul întreg,
Dacă Zeus ar scrie greşelile celor vii,
Nu ar ajunge; şi nici Zeus însuşi nu ar reuşi nici să citească,
Nici să împartă pedepsele. Haideţi, Dreptatea
E undeva pe-aproape; doar deschideţi ochii“].

Această dreptate eternă există cu adevărat, ea este în esenţa universului; este ceea ce rezultă din întreaga noastră gândirea aşa cum am expus-o până acum şi cine o va fi urmărit este clarificat în acaestă privinţă.

Manifestarea, expresia obiectivă a universalei voinţe de a trăi este lumea, lumea cu toate diviziunile sale, cu toate formele sale de existenţă. Existenţa însăşi şi genul de existenţă, aceea a ansamblului şi aceea a fiecărei părţi, nu-şi are rădăcina decât în voinţă. Ea este liberă, ea este atotputernică. În fiecare lucru, voinţa apare, cu determinarea pe care şi-o dă ea însăşi, în ea însăşi şi în afara timpului. Lumea nu este decât oglinda sa; toate piedicile, toate suferinţele, toate durerile pe care le conţine aceasta nu sunt decât o traducere a ceea ce vrea ea, nu sunt decât ceea ce vrea ea. Existenţa este deci distribuită după cea mai riguroasă dreptate între fiinţe; dar existenţa înseamnă pentru fiecare existenţa specifică speţei sale şi individului său particular, ambele luate ca atare, în împrejurările date, în cadrul lumii ca atare, guvernate de întâmplare şi de greşeală, supusă legii timpului, pieritoare,

suferind neîncetat. Mai mult încă; toate obstacolele pe care fiecare le întâlneşte, toate acelea pe care le-ar putea întâlni nu sunt puse în calea lui decât pe bună dreptate. Căci voinţa universală este voinţa sa; şi dacă lumea este într-un fel sau altul, este pentru că voinţa a vrut să fie aşa. Atunci asupra cui trebuie să cadă responsabilitatea existenţei lumii şi a organizării sale? Numai asupra ei, şi nu a altcuiva; căci cum şi-ar fi putut-o asuma altcineva? Vreţi să ştiţi ce înseamnă, în sensul moral al cuvântului, oamenii, luaţi în general şi în ansamblu? Examinaţi destinul lor, în ansamblu şi în general. Iar acest destin iată care este: nevoie, nenorocire, lamentări, durere, moarte. Dreptatea eternă veghează; dacă, luaţi la un loc, ei nu ar însemna atât de puţin, media destinului lor nu ar fi atât de îngrozitoare. Acesta este sensul în care putem spune: tribunalul universului este universul însuşi. Dacă ar fi posibil să punem într-o balanţă, pe un taler toate suferinţele lumii, iar pe celălalt toate greşelile lumii, acul balanţei ar rămâne perpendicular, fix.

Este foarte adevărat că, pentru ochii inteligenţei, aşa cum este ea în individ, supusă în slujba voinţei; lumea nu se arată sub aceeaşi înfăţişare decât atunci când sfârşeşte a se revela cercetătorului, care recunoaşte în ea forma obiectivă a voinţei unice şi indivizibile, cu care se simte el însuşi identic. Nu, lumea întinde în faţa individului obişnuit vălul Myei, despre care vorbesc hinduşii; ceea ce i se arată lui, în locul lucrului în sine, este doar fenomenul, condiţionat de timp şi de spaţiu, de principiul individuaţiei şi de alte forme ale principiului raţiunii suficiente. Iar cu această inteligenţă astfel limitată, el nu vede esenţa lucrurilor, care este una singură; el îi vede aparenţele, distincte, divizate, nenumărate, uluitor de variate, opuse chiar. El ia bucuria drept o realitate, iar durerea - o alta; el vede într-un om călău şi un ucigaş, în altul un pacient şi o victimă; el pune crima într-un loc şi suferinţa în altul. Îl vede pe unul trăind în veselie, abundenţă şi plăceri, în timp ce la uşă altul moare chinuit de nevoie şi de frig. Atunci el întrebă: Dar unde este echitatea? Şi el însuşi, în această

înflăcărare de a voi, care este substanţa şi fiinţa sa, se va năpusti asupra bucuriilor şi plăcerilor vieţii; el se va agăţa de ele cu toate puterile sale; şi nu va şti că în acest act al voinţei sale, ceea ce ia, ceea ce îşi leagă de propria fiinţă sunt durerile şi suferinţele existenţei, obiectul însuşi al groazei sale. El vede răul, el vede răutatea în lume; dar cât de departe este el de a vedea că acestea sunt două faţete diferite, şi nimic mai mult, în care apare universala voinţă de a trăi! El le crede foarte distincte, sau mai degrabă chiar opuse, şi adesea el cheamă în ajutor răutatea, provoacă suferinţa altuia, pentru a-şi cruţa de suferinţă propriul său individ; cât de supus este el principiului individuaţiei! Şi cum se lasă înşelat de vălul Mayei! - Astfel, pe marea mânioasă, când, spumegând şi vuind, ea înalţă şi coboară în adâncuri munţi de apă, marinarul îşi încredinţează viaţa fragilei sale bărci; la fel, în mijlocul unui ocean de dureri, se aşează liniştit omul aflat încă în starea de individ; el se abandonează şi are încredere în principiul individuaţiei; adică în înfăţişarea pe care o iau lucrurile în ochii individului, înfăţişarea fenomenului. Universul nemărginit, plin de o inepuizabilă durere, cu trecutul său infinit, cu viitorul său infinit, nu este nimic pentru el. Nu crede în el mai mult decât într-un basm. Persoana, această persoană care piere cu încetul, existenţa sa din prezent, acest punct fără întindere, plăcerea lui de moment, acestea constituie singura realitate care există pentru el, tocmai pentru a le salva el face totul, până în momentul în care o noţiune mai adevărată despre lucruri îi va deschide ochii. Până atunci, trebuie să coborâm în adâncurile ultime ale conştiinţei sale pentru a găsi acolo ideea, abia perceptibilă, că toate acestea nu-i sunt chiar atât de străine, că între rest şi el există legături pe care principiul individuaţiei nu le poate desface. Aici este originea acestui sentiment, atât de irezistibil, atât de natural omului (şi poate şi celor mai inteligente dintre animale), această groază care ne cuprinde dintr-o dată când, din întâmplare, greşim în folosirea principiului individuaţiei, iar principiului raţiunii suficiente, sub una dintre formele sale, pare a suferi o

excepţie; de exemplu, dacă vreo schimbare pare să se producă fără cauză, dacă ni se pare că un mort revine la viaţă, că trecutul sau viitorul devin prezent ori ceea ce este departe se află aproape. Ceea ce ne provoacă în aceste ocazii o atât de mare groază este faptul că ne îndoim deodată de aceste forme care sunt condiţiile cunoaşterii fenomenului şi care, numai ele, stabilesc o deosebire între individul nostru şi restul lumii. Dar această deosebire nu este adevărată decât pentru fenomen şi nu pentru lucrul în sine; tocmai pe acest lucru se sprijină existenţa unei justiţii eterne. - În realitate, orice fericire temporală este clădită pe aceeaşi temelie; orice înţelepciune omenească se sprijină pe acelaşi teren, un teren minat. Înţelepciunea apără persoana împotriva loviturilor soartei; norocul îi oferă plăceri; dar persoana însăşi nu este decât o aparenţă; ceea ce o face să apară distinctă de ceilalţi indivizi, la adăpost de durerile care îi lovesc, este această formă de totală aparenţă, principiul indivizaţiei. Adevărul şi fondul lucrurilor îl constituie faptul că fiecare trebuie să considere ca fiind ale sale toate durerile universului, ca reale pe toate acelea care sunt chiar şi numai posibile, atâta timp cât poartă în el voinţa fermă de a trăi, atâta timp cât îşi pune toate forţele în slujba afirmării vieţii. Când inteligenţa trece dincolo de acest val al principiului individuaţiei, atunci ea înţelege mai bine ce înseamnă o viaţă fericită condiţionată de timp, ca dar al norocului sau ca răsplată a priceperii, şi care se scurge în mijlocul unei infinităţi de existenţe dureroase: visul unui cerşetor care se crede rege; dar va veni şi momentul trezirii, iar visătorul îşi va da seama că între suferinţele vieţii sale reale şi el nu era decât o perdea de iluzie.

Pentru o inteligenţă care nu păşeşte decât pe urmele principiului raţiunii suficiente şi care este prizonieră a principiului individuaţiei, justiţia eternă nu este sesizabilă; ori nu-i acordă atenţie, ori o desfigurează cu ficţiunile sale. Ea vede că omul rău, după ce a comis nelegiuri şi crime de tot felul, trăieşte în bucurie şi părăseşte viaţa fără a fi fost lovit. Ea îl vede pe omul oprimat ducându-şi până la capăt o

viaţă plină de suferinţe fără a întâlni în calea sa un răzbunător, un justiţiar. Pentru a concepe, pentru a înţelege justiţia eternă, trebuie să lăsăm la o parte firul conducător al principiului raţiunii suficiente, să ne înălţăm deasupra acestei cunoaşteri care se leagă cu totul de particular, să ne ridicăm până la perceperea *Ideilor*, să străbatem dintr-o parte în alta principiul individuaţiei şi să ne convingem că realităţilor privite în ele însele nu li se mai pot aplica formele fenomenului. Numai ajunşi aici vom putea vedea, vom putea atinge, prin cunoaştere, adevărata esenţă a virtuţii, pe care o vom privi în modul în care ni-l va arăta cursul doctrinei noastre; ceea ce nu înseamnă nicidecum că, pentru a practica virtutea, este necesară această cunoaştere abstractă. Dar odată ajunşi la acest punct de vedere, vedem limpede că, voinţa fiind ceea ce există în sine în orice fenomen, suferinţa, aceea care este provocată şi aceea care este suportată, răutatea şi răul, sunt legate de una şi aceeaşi fiinţă; degeaba par acestea, în fenomenul în care ambele se manifestă, că aparţin unor indivizi distincţi, şi chiar despărţiţi de mari intervale şi de timp. Cel care ştie vede că deosebirea între individul care face răul şi cel care îl suferă este o simplă aparenţă, că ea nu atinge deloc lucrul în sine, că voinţa este manifestată în acelaşi timp la amândoi; numai că, înşelată de intelect, servitorul său natural, această voinţă ajunge să nu se mai cunoască pe sine; în unul dintre indivizii care o manifestă ea caută să-şi sporească binele şi în acelaşi timp produce în celălat o sfâşietoare suferinţă; în violenţa ei, ea îşi înfige dinţii în propria-i carne, fără a-şi da seama că se sfâşie singură; şi astfel, datoria individuaţiei, ea îşi arată acea ostilitate pe care o conţine în esenţa ei. Călăul şi pacientul sunt una. Primul se înşală crezând că nu-şi are partea sa de tortură; al doilea, crezând că nu-şi are partea sa de cruzime. Dacă şi-ar ridica ochii, ar vedea aceasta: torţionarul, care trăieşte el însuşi în adâncul cuiva, în acest vast univers, suferea o tortură, fără a putea înţelege - deşi îşi pune întrebarea, dacă este înzestrat cu raţiune - de ce a fost chemat la o existenţă plină de necazuri pe care ştia că nu le merita. Iar

la rândul său, victima ar vedea că tot ceea ce este sau a fost răutate în univers ia naştere din această voinţă din care şi el îşi trage seva şi a cărei manifestare, fiind o afirmare a voinţei, el a luat asupra lui toată suferinţa care poate fi rezultatul unei voinţe de a trăi şi că dacă suferă, suferă pe drept, din moment ce este identic cu această voinţă. - La aceasta gândea profundul poet Calderon în *Viaţa e vis*:

Pues el delito mayor
Del hombre, es haber nacido.

[„Căci marea crimă
A omului este aceea de a se fi născut.“]

Şi într-adevăr, cine nu vede că este o crimă, din moment ce o lege eternă, legea morţii, nu are altă raţiune de a fi? De altfel, în aceste versuri, Calderon nu a făcut decât să traducă dogma creştină a păcatului originar.

Pentru a ajunge la noţiunea clară a justiţiei eterne, a acestei balanţe care compensează necruţător răul suferinţei, trebuie să ne înălţăm infinit mai sus de individualitate şi de principiul care o face posibilă; de aceea, la fel ca şi o altă noţiune vecină şi accesibilă cu preţul aceloraşi eforturi, noţiunea *esenţei virtuţii*, ea rămâne mereu inaccesibilă majorităţii oamenilor. Astfel, înţelepţii strămoşi ai poporului hindus, în *Vede*, a căror lectură este accesibilă celor trei caste pure, în doctrina lor ezoterică, au exprimat-o direct, cel puţin în măsura în care o pot face gândirea raţională şi limbajul şi în măsura in care le permite modul lor de expunere metaforic şi fragmentat; în schimb, acolo unde are acces poporul ei au prezentat-o numai sub formă de mit. Găsim exprimarea directă a acestei noţiuni în *Vede*, acest fruct al celei mai înalte ştiinţe şi al celei mai înalte înţelepciuni omeneşti, al cărui nucleu, *Upanisadele*, a ajuns în sfârşit până la noi şi rămâne cel mai preţios dar pe care îl datorăm secolului nostru. Expresiile acestea sunt variate; iată una, aleasă în mod special: prin faţa ochilor neofitului se perindă seria de existenţe,

însufleţite şi neînsufleţite, şi la trecerea fiecăreia este pronunţat un cuvânt invariabil, care din acest motiv este numit *Formula*, acel *Mahavakya*; *Tatoumes,* sau mai corect *Tat twam asi,* adică: „Tu eşti acesta”[105]. – În ce priveşte poporul, trebuia făcut în aşa fel încât să pătrundă în el acest mare adevăr, atât cât putea primi spiritul său mărginit; pentru aceasta el a fost tradus în limba principiului raţiunii suficiente. Desigur, în ea însăşi şi prin natură, această limbă nu poate reda complet un asemenea adevăr, căci între ele este o contradicţie absolută; totuşi a fost posibilă crearea unui succedaneu, dar sub formă de mit. Era suficient pentru a da o regulă de conduită, căci mitul, deşi fiind produsul unui mod de cunoaştere bazat pe principiul raţiunii suficiente şi prin urmare neputându-se împăca niciodată cu acest adevăr, reuşeşte totuşi să cuprindă într-o imagine gândirea morală care constituie fondul lui. Acesta este întregul scop, în general, al doctrinelor religioase; ele nu fac decât să prezinte sub un înveliş mitic un adevăr inaccesibil intelectului obişnuit. De aceea, din acest punct de vedere, am putea, în limbajul lui Kant, să numim mitul în discuţie un postulat al raţiunii practice; şi, dacă îl considerăm astfel, el are marele avantaj de a nu conţine niciun element care să nu fie împrumutat din domeniul realităţii vizibile; aşa încât toate ideile care sunt cuprinse în el poartă o haină metaforică. Este vorba despre mitul transmigraţiei sufletelor. Iată ce ne spune el: „Orice suferinţă pe care veţi fi provocat-o altor fiinţe în decursul vieţii voastre, va trebui, într-o viaţă ulterioară, şi în aceeaşi lume, să vă purificaţi de ea suferind-o la rândul vostru; legea este absolută; chiar dacă numai aţi ucis un animal, va trebui ca într-un moment al duratei infinite să fiţi un animal cu totul asemănător aceluia şi să suportaţi aceeaşi moarte“. Şi ne mai spune: „O viaţă plină de răutăţi cere să fie urmată de o viaţă nouă, în această lume, sub forma unei fiinţe nefericite şi dispreţuite; cel rău va renaşte într-o castă inferioară; el va fi femeie, animal, paria,

[105] *Oupnek'hat*, vol. I, pag. 60 şi urm.

chandala[106], lepros, crocodil etc.“ Şi toate necazurile cu care ne ameninţă astfel mitul sunt necazurile pe care le vedem în lumea reală; sunt acelea pe care le îndură fiinţe care nu ştiu cum de le-a fost dat să le suporte; ca infern este suficient. În ce priveşte răsplata, pe de altă parte, mitul ne promite o renaştere sub forme mai perfecte, mai desăvârşite: acelea de brahaman, de înţelept, de sfânt. În sfârşit, recompensa supremă, cea care este rezervată eroilor şi fiinţei total resemnate, femeii, - da, femeii, - dacă, în decurs de şapte existenţe succesive, ea a vrut să moară fără a fi obligată, pe rugul soţului său, această recompensă rezervată de asemenea bărbatului ale cărui buze întotdeauna pure nu vor fi rostit niciodată o minciună, redus la resursele limbii acestei lumi, nu o poate exprima decât într-o manieră negativă; el o face sub forma unei promisiuni care revine adesea: „Nu vei mai renaşte“. *Non assumes iterum existentiam apparentem* (Nu vei mai recăpăta existenţa fenomenală). Sau împrumută expresia budiştilor, care nu admit nici *Vedele*, nici castele: „Vei ajunge în Nirvana, acolo unde nu vei mai găsi aceste patru lucruri: naşterea, bătrâneţea, boala, moartea“.

Nici un mit nu s-a apropiat şi nu se va apropia vreodată mai mult de adevărul accesibil unei elite restrânse, de adevărul filosofic, decât a făcut-o această antică doctrină a celui mai nobil şi mai vechi dintre popoare; antică şi mereu vie, căci, oricât de depăşită ar fi în multe dintre detalii, ea încă domină credinţele populare, încă exercită o influenţă puternică asupra vieţii, şi astăzi la fel ca acum mii de ani. Este acel *nec plus ultra* al puterii de răspândire a mitului; deja Pitagora şi Platon îl ascultau fermecaţi, împrumutându-l de la hinduşi, poate chiar de la egipteni; ei îl venerau, şi-l însuşeau şi, în ce măsură nu ştim, ei credeau în el. - Astăzi noi trimitem la brahmani *clergymen* [clerici] englezi sau ţesători care fac parte din secta *Fraţilor moravi*, din compasiune, pentru a le aduce o

[106] În vechea Indie=grupare socială mai prejos decât cele patru caste, neariană; descendenţi dintr-un *sutra* (servitor) şi un musulman (n.t.).

doctrină mai bună, pentru a-i învăţa că au fost făcuţi din nimic şi de aceea trebuie să fie pătrunşi de gratitudine şi de bucurie. Izbânda noastră, de altfel, seamănă aproape cu aceea a unui om care trage cu gloanţe într-o stâncă. Religiile noastre nu prind şi nici nu vor prinde rădăcini în India; înţelepciunea primordială a speţei umane nu se va lăsa deviată de la drumul său pentru o întâmplare petrecută în Galileea. Nu, însă înţelepciunea indiană se va revărsa şi mai mult asupra Europei şi ne va transforma în întregime cunoştinţele şi gândirea.

§64

În ce ne priveşte, noi nu am dat justiţiei eterne o explicaţie mitică, ci una filosofică; rămâne să examinăm diversele probleme care se raportează la ea; adică semnificaţia morală care corespunde acţiunii şi conştiinţa care este cunoştinţă, în starea de pur sentiment, a acestei semnificaţii. - Dar mai înainte vreau să scot în evidenţă două proprietăţi ale naturii noastre, care sunt capabile să elucideze această noţiune, acest sens ascuns, care îl avertizează pe fiecare de existenţa unei justiţii eterne şi de asemenea de ceea ce constituie baza ei, adică unitate, identitatea profundă a voinţei în toate fenomenele.

Când statul pedepseşte, el urmăreşte un scop, pe care l-am arătat, şi în aceasta constă principiul dreptului de a pedepsi; dar în acelaşi timp, şi în afara oricărei probleme de acest gen. când este comisă o acţiune rea, aceasta constituie o bucurie nu numai pentru victimă, care de obicei este cuprinsă de dorinţa de răzbunare, ci chiar şi pentru simplul privitor dezinteresat; să-l vadă pe cel care l-a făcut pe altul să sufere îndurând la rândul lui o suferinţă de aceeaşi intensitate. Ceea ce se manifestă aici, după părerea mea, este noţiunea eternei justiţii; numai că în cazul unui spirit, insuficient de limpede, această noţiune nu este bine înţeleasă, este deformată, acest spirit, prizonier al principiului individuaţiei, se lasă înşelat între două concepte, mai bine spus „cade într-o amfibologie de concepte”, şi cere sferei fenomenului ceea ce nu aparţine decât aceluia a lucrului în sine; el nu vede că, în sine, opresorul şi victima nu sunt decât unul şi acelaşi lucru, că una şi aceeaşi fiinţă, nerecunoscându-se sub propria-i deghizare, duce în acelaşi timp şi povara suferinţei, şi povara responsabilităţii. Ceea ce cere el este faptul că un anumit individ, în care el vede responsabilitatea, să suporte şi suferinţa. - În acest caz, dacă un om se ridică la un grad

înalt de răutate şi pe lângă această răutate, de care sunt capabili alţii, el are calităţi excepţionale, fiind, de exemplu. înzestrat cu un geniu puternic, dacă astfel el poate să facă să apese asupra a milioane de oameni dureri indicibile, aşa cum face un mare cuceritor - atunci omul de rând va cere ca el să ispăşească toate aceste dureri, indiferent cum, indiferent unde, cu preţul unui număr egal de chinuri. Într-adevăr, omul obişnuit nu vede că torţionarul şi victimele sale sunt una şi aceeaşi *Voinţă*, că *Voinţa*, prin care ele sunt şi trăiesc, este în acelaşi timp aceea care se manifestă în el, care chiar atinge în el cea mai clară revelare a sa; că astfel ea suferă, atât la oprimat, cât şi la opresor, şi chiar şi la omul obişnuit, cu atât mai mult cu cât în el conştiinţa atinge un grad mai înalt de limpezime, iar voinţa un grad mai înalt de vigoare. - Dimpotrivă, spiritul eliberat de principiul individuaţiei, ajuns la această idee mai profundă a lucrurilor, care este principiul oricărei virtuţi şi al oricărei nobleţi sufleteşti, încetează să mai susţină necesitatea pedepsei; iar dovada acestui lucru este deja în morala creştină, care interzice cu desăvârşire ca răului să i se răspundă cu rău şi care atribuie justiţiei eterne un domeniu distinct de cel al fenomenelor, lumea lucrului în sine. „A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul.“ (*Către Romani*, XII, 19)

Mai există o trăsătură a naturii omeneşti, mult mai frapantă, dar şi mult mai rar întâlnită, prin care se revelează nevoia de a face să coboare justiţia eternă în domeniul experienţei, adică al individuaţiei; ceea ce arată în acelaşi timp la om o idee, un sentiment al acelui adevăr despre care vorbeam mai sus, şi anume că *Voinţa* de a trăi joacă pe propria cheltuială marea tragi-comedie universală şi că în adâncul tuturor aparenţelor trăieşte una şi aceeaşi *Voinţă*. Aceasta este trăsătura. Se întâmplă uneori ca un om, atunci când se află în faţa unei, nedreptăţi grave, pe care a suferit-o, sau la care a fost doar martor, este cuprins de o indignare destul de puternică pentru a nu ţine seama de viaţa sa, cu sânge rece, fără a-şi asigura vreun mijloc de salvare, pentru a se răzbuna pe persoana agresorului de

nedreptatea făcută. Sunt unii care, ani de-a rândul, îl pândesc pe un agresor puternic, îl ucid în sfârşit, apoi urcă pe eşafod; notaţi că ei au prevăzut acest final, ca şi tot restul acţiunilor; foarte adesea, ei nu caută să-l evite; viaţa nu mai contează pentru ei decât în calitate de mijloc de răzbunare. - Mai ales la spanioli se pot întâlni asemenea exemple.[107] - Dacă examinăm cu atenţie şi în spiritul său, această nevoie de a pedepsi răul este cu totul deosebit de ranchiuna obişnuită; aceasta nu caută decât să domolească propria suferinţă prin priveliştea unei suferinţe provocate altuia; scopul său nu ar trebui numit răzbunare, ci pedepsire; în fond, într-adevăr, descoperim în ea intenţia de a produce un efect pentru viitor dând un exemplu; iar în aceasta nu este nici urmă de interes personal, nici de cel al individului care exercita răzbunarea, deoarece el îşi pierde viaţa făcând-o, nici de cel al unei societăţi care caută să-şi apere securitatea prin legi; într-adevăr, nu statul, ci individul este cel care loveşte în acest caz; şi dacă loveşte, nu o face pentru a aplica o lege; el nu are niciodată în vedere decât o acţiune pe care statul nu ar putea sau nu ar vrea să o pedepsească şi a cărei pedepsire o dezaprobă chiar şi el. După părerea mea, sursa indignării care îl face pe acest om să nu ţină deloc seama de propria-i viaţă este o conştiinţă foarte puternică a faptului că el este *Voinţa* de a trăi, în ea însăşi şi în întregul ei, această *Voinţă* care se manifestă la toate fiinţele, în toate timpurile; el înţelege atunci că şi viitorul cel mai îndepărtat îl priveşte nu mai puţin decât prezentul şi că el nu poate fi indiferent faţă de acest lucru. El afirmă această *Voinţă*, dar nu mai vrea ca, în cadrul în care se manifestă esenţa sa, să reapară o atât de monstruoasă nedreptate, el vrea să-i înfricoşeze pe nedrepţii timpurilor viitoare printr-o pedeapsă împotriva căreia să nu fie posibilă nicio apărare, având în vedere că

[107] Cum a fost cazul acelui episcop spaniol care. în ultimul război, războiul de Independenţii, a invitat la musă generali francezi şi s-a otrăvit o dată cu ei. Mai există foarte multe alte exemple asemănătoare din cursul acestui război. - Vezi şi Montaigne,
Cartea II. cap. XII.

nici chiar frica de moarte nu-i provoacă teama celui care pedepseşte. Astfel, *Voinţa* de a trăi, afirmându-se şi aici, nu mai este legată de fenomenul particular, de individul determinat; ea cuprinde însăşi *Ideea* de om în sine şi vrea ca manifestarea acestei *Idei* să rămână pură, la adăpost de o nedreptate atât de monstruoasă, atât de îngrozitoare. Este aceasta o trăsătură de caracter rară, remarcabilă, sublimă în sfârşit; în acest caz individul se sacrifică; într-adevăr, el încearcă să devină braţul justiţiei eterne, a cărei esenţă proprie încă nu o cunoaşte.

§65

Toate consideraţiile de mai sus referitoare la acţiunea umană pregătesc drumul celor care vor fi ultimele. Sarcina noastră este astfel mult uşurată şi putem, abordând semnificaţia morală a acţiunilor, această calitate pe care omul de rând o exprimă prin cuvintele *bun* şi *rău*, cuvintele pe care le socoteşte destul de clare, putem deci introduce în acest subiect o precizie abstractă şi filosofică, îl putem face să intre ca o verigă în lanţul gândirii noastre.

Dar mai întâi, pentru ca aceste idei de *bun* şi *rău*, pe care scriitorii de filosofie din zilele noastre le tratează - ce lucru admirabil! - ca pe nişte simple idei, scapă ca urmare oricărei analize, vreau să le readuc la sensul lor propriu. Astfel, nu vom mai cădea în greşeala de a le atribui mai mult conţinut decât au de fapt şi de a crede că ele conţineau deja tot ce este necesar pentru problema în discuţie. Pot face acest lucru deoarece sunt la fel de puţin dispus în privinţa moralei să mă ascund în spatele cuvintelor *bun* şi *rău* pe cât am fost mai înainte dispus să mă folosesc, în acest scop, de cuvintele *frumos* şi *adevărat*; aş fi putut, adăugând o terminaţie în „eţe”, - acest sufix are în prezent o σεμνότης (măreţie, solemnitate) cu totul deosebită şi de pe urma lui putem trage foloase în multe cazuri, - prin câteva arii solemne, să-i fac pe oameni să creadă că lansând aceste cuvinte nu am exprimat pur şi simplu notarea a trei idei foarte largi şi foarte abstracte, prin urmare foarte sărace în conţinut, şi în plus cu origini şi importanţe foarte diverse. Într-adevăr, cine dintre cititorii familiarizaţi cu scrierile de astăzi nu se simte cuprins de greaţă în faţa acestor trei cuvinte? Da, desigur, în principiu ele exprimă lucruri excelente; dar e prea mult să le vezi folosite de mii şi mii de ori de fiinţe care, simţindu-se cu totul incapabile să gândească, cred că este suficient să deschidă o gură mare, să ia un aer de imbecil inspirat şi să

pronunţe aceste trei cuvinte pentru a fi dovedit o înaltă înţelepciune.

Explicaţia cuvântului *adevărat* am dat-o deja în eseul meu despre *Principiul raţiunii suficiente*, cap. V, 29 şi urm. În ceea ce priveşte cuvântul *frumos*, acesta a fost analizat pentru prima dată aşa cum trebuie în tot cuprinsul celei de-a treia noastre cărţi. Acum voi restabili semnificaţia conceptului de *bun*; lucru care se poate face repede. Acest concept este relativ în mod esenţial; el desemnează *acordul dintre un obiect cu o oarecare tendinţă determinată a Voinţei*. Astfel, tot ce răspunde pozitiv *Voinţei* în una dintre manifestările sale, tot ce o face să-şi atingă scopul este calificat drept *bun*; deosebirile sunt de altfel secundare. Iată de ce spunem: o mâncare bună, un drum bun, un timp bun, o armă bună, un semn bun etc.; pe scurt, numim bun tot ce este aşa cum vrem noi; de aceea un lucru poate fi bun pentru unul şi exact contrariul pentru celălalt. Bunul este de două feluri; ceea ce asigură satisfacerea voinţei noastre imediat şi ceea ce o asigură numai pentru mai târziu; cu alte cuvinte, *plăcutul* şi *utilul*.

În ceea ce priveşte calitatea opusă, dacă este vorba despre fiinţe fără inteligenţă, se foloseşte cuvântul *rău* (*Schlecht*), mai rar cuvântul mai abstract *nuizibil* (*Uebel*), ceea ce înseamnă tot un lucru care nu răspunde tendinţei actuale a *Voinţei*. În această privinţă, omul este tratat la fel ca toate celelalte fiinţe care se pot afla în raport cu voinţa noastră; cele care sunt favorabile, utile, de acord cu noi în ceea ce vrem le numim *bune*; sensul cuvântului este acelaşi; acelaşi caracter relativ; după cum se poate vedea din următorul mod de a vorbi: „Acesta este bun pentru mine; pentru tine nu este bun“. Pe cei care au un asemenea caracter încât le este suficient să vadă că cineva vrea ceva pentru a nu se putea opune dorinţei lor, pentru a simţi nevoia să-l ajute, pe cei care sunt, în adevăratul sens al cuvântului, săritori, binevoitori, cordiali, binefăcători, graţie raportului care există între modul lor de a acţiona şi voinţa celorlalţi, pe aceia îi numim oameni *buni*. Pentru calitatea opusă, în Germania se obişnuieşte, de câteva sute

de ani, ca şi în Franţa, să i se dea un nume special când este vorba despre fiinţe înzestrate cu cunoştinţă (animalele sau oameni); ca de exemplu cuvintele *bös(e), méchant(é)*[108], în timp ce în aproape toate celelalte limbi nu se face distincţie şi se spune κακός, *malus, cattivo, bad*, atât pentru oameni cât şi pentru lucruri neînsufleţite, din moment ce sunt contrare planurilor unei voinţe individuale determinate. Aşadar, în examinarea ideilor referitoare la bine am început cu latura pozitivă; nu putem deci ajunge decât apoi la agent pentru a analiza conduita omului numit *bun*, şi nu în raportul său cu altul, ci în interiorul lui însuşi; atunci am putut căuta explicaţii, de exemplu, şi pentru respectul cu totul obiectiv pe care această conduită îl provoacă în rândul celorlalţi, şi pentru mulţumirea de sine pe care i-o produce în mod vizibil, mulţumire foarte mare, căci ea a fost obţinută cu preţul unor sacrificii deosebite; de asemenea, am putut căuta explicaţii pentru durerea intimă care însoţeşte intenţia rea, oricare ar fi avantajele exterioare pe care ea le-ar fi putut procura celui care a nutrit-o. De aici au luat naştere sistemele morale, unele filosofice, altele fondate pe dogme de credinţă. Toate însă caută să stabilească o legătură între fericire şi virtute. Primele recurg la principiul contradicţiei sau la principiul cauzalităţii; ele identifică virtutea cu fericirea sau fac din aceasta o consecinţă a virtuţii; este un sofism în ambele cazuri. Celelalte se servesc de o altă lume decât pe care o poate cunoaşte experienţa.[109] Dimpotrivă, după părerea

[108]Răutăcios(ă) în germ., respectiv fr. (n.t.).

[109] Să remarcăm aici, în trecere, că, dacă dogmele pozitive au o oarecare temeinicie, un oarecare punct de sprijin, care le permite să mişte sufletele, acestea se află în conţinutul lor moral. Morala nu acţionează prin ea însăşi, ci datorită faptului că ea pare indisolubil legată de dogmă, de mit - în toate credinţele pozitive exista întotdeauna aşa ceva. - şi că fără această dogmă ea pare să nu se mai explice. De unde, rezultatul următor: deşi valoarea morală a unei acţiuni nu poate fi explicată prin mijlocirea principiului contradicţiei, pe când orice mit este construit după acest principiu, acest lucru nu-i împiedică pe credincioşi să considere inseparabile cacterul moral al actelor şi mitul, să nu vadă în acestea decât unul şi acelaşi lucru şi să

noastră, virtutea în esenţa sa intimă este o tendinţă vizând un scop direct opus fericirii, adică bunăstării şi vieţii. În consecinţă, *bunul* privit în conceptul său este τών πρός τί [ceva relativ valabil]. Orice bun este în mod esenţial relativ; el nu există, într-adevăr, decât în raport cu o Voinţă care are dorinţe. Expresia *bine absolut* este deci contradictorie; la fel este şi cu binele suveran, *summum bonum,* ceea ce vrea să însemne o mulţumire finală a Voinţei, după care nu ar mai fi loc pentru un nou act de voinţă; un scop ultim, care odată atins i-ar da Voinţei o plenitudine indestructibilă. Toate acestea sunt lucruri care, potrivit consideraţiilor expuse mai înainte în această a patra *Carte*, nu pot fi concepute. Este la fel de imposibil ca *Voinţa* să găsească o satisfacţie care să o oprească, să o împiedice să vrea încă şi mereu, precum este imposil ca *Timpul* să aibă început sau sfârşit, ea nu va gusta niciodată dintr-o mulţumire durabilă, care să-i potolească dorinţa complet şi pentru totdeauna. Ea este butoiul Danaidelor; pentru ea nu există bine suprem, bine absolut, ci numai bine de moment. Vrem totuşi, folosind o modalitate de exprimare mai veche, pe care obişnuinţa ne-a făcut prea familiară şi pe care nu o putem îndepărta complet din limbajul nostru, vrem să dăm acestui cuvânt, în calitate de veteran, un post onorific? Atunci să-l folosim într-un sens figurat şi să spunem: suprimarea spontană şi totală, negarea actului de voinţă,

---

considere orice atac îndreptat împotriva mitului ca fiind îndreptat împotriva dreptului şi a virtuţii. Astfel că. la popoarele monoteiste, ateismul, faptul de a fi „fără Dumnezeu”, a devenit sinonim cu incapacitatea totală faţă de moralitate. Preoţii privesc cu ochi buni aceste confuzii de idei, datorită acestora a putut lua naştere acel monstru, fanatismul, care a putut domina nu numai indivizi de o perversitate şi o răutate extraordinară, ci şi popoare întregi şi în sfârşit, - însă acest fapt, spre cinste omenirii, nu s-a întâmplat decât o singură data în istoria ei, - s-a putut încarna la noi în Occident, în acea Inchiziţie, care numai la Madrid (şi în tot restul Spaniei era înţesat de abatoare asemănătoare), în decurs de trei ani, a făcut să piară pe rug. pentru cauza religiei, în torturi îngrozitoare, 300.000 de fiinţe umane. Este o cifră ce trebuie pusă în faţa ochilor fanaticilor, atunci când vreunul dintre ei îndrăzneşte să spună ceva. (n.a.)

dispariţia cu adevărat a oricărei voinţe, pe scurt acea stare unică în care orice dorinţă se opreşte şi tace, în care există singură mulţumirea care nu este în pericol de a trece, această stare ce, numai ea, ne eliberează de toate şi despre care vom vorbi curând, pentru a încheia toate aceste studii, - iată ce numim noi binele absolut, acel *summum bonum*; iată unde vedem noi remediul radical şi unic al bolii, în timp ce celelalte feluri de bine sunt pure paliative, simple calmante. În aces sens, am putea şi mai bine să ne servim de cuvântul grecesc τέλος (scop) sau de latinescul *finis bonorum* [binele suprem]. -Dar am vorbit destul despre cuvintele *bun* şi *rău*. Să trecem la subiectul nostru.

Când un om, în orice ocazie, de îndată ce nimic nu-l mai reţine manifestă o înclinaţie spre comiterea unei nedreptăţi, spunem că este *rău.* Să ne reamintim explicaţia pe care am dat-o cuvântului „nedreptate“, ceea ce vrem să spunem este că el nu se mulţumeşte să afirme *Voinţa* de a trăi, aşa cum se manifestă ea în corpul său, ci duce această afirmare până la a nega cum apare ea în alţi indivizi; iar dovada este faptul că el încearcă să-şi aservească forţele acestora sale voinţe şi să le suprime existenţa de îndată ce se opun pretenţiilor acestei voinţe. Sursa ultimă a acestei firi este egoismul dus la un grad extrem, aşa cum l-am analizat mai înainte. De aici rezultă două adevăruri: primul este acela că ceea ce apare într-un asemenea om este o voinţă de a trăi extraordinar de violentă şi care întrece cu mult simpla afirmare a propriului său corp; al doilea, că spiritul acestui om este supus fără rezervă principiului cauzalităţii şi este ca şi prizonier al acelui *principium individuationis;* de unde rezultă că el ia foarte în serios distincţiile absolute introduse de acest principiu între persoana sa şi tot restul fiinţelor şi el îşi caută bunăstarea proprie, şi numai aceasta, cu totul indiferent faţă de aceea a tuturor celorlalţi; mai bine zis, aceştia îi sunt cu totul străini; el îi vede despărţiţi de el ca de o prăpastie largă şi chiar nu vede în ei decât simple fantome fără nicio realitate. - Aceste două trăsături sunt cele două elemente

esenţiale ale caracterului rău.

Voinţa, în această stare atât de intensă, este în mod necesar şi prin natură un izvor nesecat de suferinţe. Primul motiv este acela că orice voinţă are drept punct de plecare esenţial o nevoie, prin urmare o suferinţă. (Şi iată tocmai de ce, aşa cum am văzut în *Cartea a treia*, unul dintre primele elemente ale plăcerii pe care ne-o procură frumosul, este acea tăcere momentană a *Voinţei*, care se lasă în momentul când ne abandonăm contemplaţiei estetice, când suntem reduşi, în acest act de cunoaştere, la rolul de subiect pur şi fără voinţă, de simplu termen corelativ al *Ideii*). Un alt motiv este acela că, datorită cauzalităţii care înlănţuie lucrurile, cele mai multe dintre dorinţe sunt sortite să nu-şi găsească satisfacerea; deci Voinţa va fi uit mai adesea nemulţumită decât mulţumită; şi cu cât o Voinţă va fi mai violentă şi îşi va spori elanurile, cu atât vor fi mai violente şi mai numeroase suferinţele pe care le va atrage după sine. Dar ce este, de fapt o suferinţă? Pur şi simplu o voinţă care nu este mulţumită şi este contrariată; nici chiar durerea fizică, ce însoţeşte dezorganizarea sau distingerea corpului, nu are alt principiu; ceea ce o face posibilă este faptul că trupul este însăşi *Voinţa* în stare de obiect.

Tot din acest motiv, în virtutea acestei legături indisolubile care atrage după o voinţă puternică şi cu manifestări numeroase un cortegiu de dureri puternice şi numeroase, omul foarte rău poartă pe figură pecetea unei suferinţe interioare; chiar dacă a avut şi el partea lui din bunurile exterioare, va părea mereu nefericit, cu excepţia doar a momentelor în care va fi dominat fie de plăcerea pe care o resimte, fie de imaginea acestei plăceri. Această suferinţă interioară, care face parte inseparabilă din esenţa însăşi a oamenilor de acest fel, este adevăratul izvor al bucuriei, pe care nu trebuie să o raportăm la simplul egoism, căci ea este dezinteresată, şi pe care ei o obţin de pe urma durerii altuia, bucurie care este fondul propriu al *raţiunii* şi care, la un grad superior, este însăşi *cruzimea*. În acest caz, durerea nu mai este un simplu mijloc destinat să

conducă spre un scop diferit voinţa subiectului; ea este ea însuşi scopul.

Având în vedere că omul nu este decât fenomenul *Voinţei*, dar şi faptul că ea este ridicată la un grad superior în el de către conştiinţă, el nu încetează, pentru a măsura nivelul satisfacerii reale pe care *Voinţa* o obţine în el, să o compare cu satisfacerea posibilă, aşa cum i-o prezintă inteligenţa. De aici provine *invidia*; orice privaţiune se amplifică în comparaţie cu plăcerea altuia şi devine suportabilă la gândul că şi alţii sunt la fel de privaţi ca şi noi. Suferinţele care sunt comune tuturor oamenilor şi inseparabile de existenţa lor ne impresionează puţin; la fel şi cele care lovesc ţara întreagă, cum ar fi intemperiile climatului. Numai gândul unei nenorociri mai mari decât a noastră ne uşurează durerea; vederea durerilor altuia o potoleşte pe a noastră. Pe de altă parte, să presupunem un om în care voinţa este însufleţită de o pasiune extraordinar de înflăcărată; în zadar, în furia dorinţei, ar aduna el tot ce există pentru a-l oferi pasiunii sale şi a o calma; în mod necesar, el îşi va da curând seama că orice mulţumire nu este decât o pură aparenţă, că obiectul posedat nu corespunde niciodată promisiunilor făcute de obiectul dorit, căci el nu ne dă satisfacerea finală a pasiunii noastre, a voinţei noastre; îşi va da seama că dorinţa satisfăcută îşi schimbă doar înfăţişarea şi ia o formă nouă pentru a ne tortura şi mai mult şi că, în sfârşit, chiar dacă formele posibile au fost epuizate, nevoia de a voi, fără motiv cunoscut, ar subzista şi s-ar revela sub aspectul unui simţământ de gol, de plictis groaznic; ce tortură atroce! Într-o stare de dezvoltare slabă a *Voinţei*, toate aceste acţiuni nu se fac decât slab resimţite şi nu produc în noi decât o doză obişnuită de neplăcere, dar la cel în care voinţa se manifestă până la gradul în care devine răutate clară, din aceasta se naşte în mod necesar o durere extremă, o tulburare de nepotolit, o suferinţă incurabilă; de aceea, incapabil să-şi uşureze suferinţa în mod direct, el caută să o facă pe o cale indirectă; el se simte uşurat privind răul altuia şi gândind că acest rău este un efect al

puterii sale. Astfel, răul altora devine scopul lui; acesta este un spectacol care îl calmează; şi iată cum ia naştere acel fenomen, atât de des întâlnit în istorie, al cruzimii în adevăratul înţeles al cuvântului, al setei de sânge, aşa cum o vedem la Nero, la Domitian, la deişii berberi,[110] la un Robespierre etc.

Există legături între răutate şi spiritul de răzbunare, care face răul pentru rău nu din preocuparea pentru viitor, - ceea ce este caracteristică sentimentului, - ci pur şi simplu gândindu-se la ce s-a petrecut, la trecut, şi aceasta fără interes, văzând în răul pe care îl provoacă nu un mijloc, ci un scop şi căutând în suferinţa agresorului o potolire a suferinţei noastre. Ceea ce deosebeşte mânia de răutatea pură, şi o scuză într-o oarecare măsură, este faptul că ea are aparenţa unui drept pe care ni-l exercităm; iată un act de mânie; să presupunem că el a fost comis în mod legal, după o regulă dinainte stabilită şi cunoscută, în cadrul unei societăţi care ar fi aprobat-o, atunci s-ar numi *pedepsire* şi ar fi exercitarea unui drept.

Dar în afară de durerile pe care le-am prezentat mai sus, care iau naştere din aceeaşi rădăcină ca şi răutatea, adică dintr-o voinţă deosebit de înflăcărată, şi care de aceea sunt inseparabile de aceasta din urmă, mai există o suferinţă, cu totul aparte şi distinctă, care însoţeşte, de asemenea, voinţa, ea se face simţită cu ocazia fiecărei acţiuni rele, fie că este vorba despre un act de simplu egoism, fie despre răutatea pură; ea este numită, în funcţie de durata ei mai mare sau mai mică, *mustrare de conştiinţă* sau *tulburare de conştiinţă*. - Vă rog să vă amintiţi ce s-a spus până acum în această a patra *Carte*, şi mai ales se va reaminti adevărul care a fost analizat la început, şi anume acela că pentru *Voinţa* de a trăi viaţa este un lucru cert şi asigurat pentru totdeauna, drept propria sa imagine sau oglinda sa, şi prin urmare i se arată a fi chiar reprezentarea justiţiei eterne; şi vom vedea imediat că în virtutea acestor

[110] *Nechedʹ* - denumire a populaţiei musulmane din nord-vestul Africii. (n.t.)

consideraţii mustrarea de conştiinţă nu poate avea decât o singură semnificaţie, pe care o voi expune; iar sensul său intim, exprimat în termeni abstracţi, este cel care va urma; putem distinge aici două părţi, însă ele concordă în întregime şi se cuvine să le reunim în gândire.

Într-adevăr, în zadar vălul Mayei întunecă spiritul omului rău, în zadar este el cufundat în greşeala principiului individuaţiei şi consideră persoana sa ca fiind absolut diferită de toate celelalte şi despărţită de ele printr-o prăpastie; în zadar apără el această idee, singura care corespunde egoismului său şi care este de altfel punctul de sprijin al acestuia, cu o forţă pe care o foloseşte în mod obişnuit în asemenea cazuri *Voinţa*, această constantă corupătoare a inteligenţei; căci în adâncul conştiinţei sale încolţeşte o presimţire ascunsă, care îi spune că această ordine a lucrurilor nu este decât o aparenţă şi că în sine ea este cu totul altceva; în zadar spaţiul şi timpul pun o barieră între el şi ceilalţi indivizi, între el şi nenumăratele dureri pe care aceştia le suportă, şi le suportă din cauza lui; în zadar aceste dureri îi sunt prezentate ca total străine de persoana sa; căci, în fond, făcând abstracţie de reprezentarea şi formele sale, în toţi se manifestă una şi aceeaşi voinţă, care, ignorându-se pe sine însăşi, îşi întoarce împotrivă-şi propriile-i arme; în timp ce, în unul dintre fenomenele sale, ea caută să-şi sporească fericirea, impune totodată în altul o suferinţă considerabilă; el, omul rău, este această *Voinţă*, este această *Voinţă* în întregul ei; deci el nu este numai călăul, ci şi victima; numai iluzia unui vis îl deosebeşte de această victimă, dar deja acest vis se risipeşte; el vede adevărul, vede că trebuie să plătească plăcerea prin durere; toate chinurile, pe care le vedea până acum doar ca lucruri posibile, se năpustesc efectiv asupra lui în calitatea sa de *Voinţă* de a trăi, căci numai pentru inteligenţa individuală şi în virtutea principiului individuaţiei posibilitate şi realitate, apropiere sau depărtare în timp şi spaţiu sunt deosebite; în fond, nu este aşa. Acesta este adevărul care se află exprimat în limbajul mitic, adică adaptat cerinţelor principiului raţiunii suficiente şi astfel

tradus sub forma fenomenală, în doctrina migraţiei sufletelor; dacă doriţi o expresie limpede a acestui adevăr ea se află în acea suferinţă surdă, şi totuşi iremediabilă, numită *remuşcare*.

Dar acest adevăr rezultă şi dintr-o altă noţiune, tot imediată şi foarte strâns legată de precedenta; este vorba despre noţiunea de forţă cu care, la individul rău, se afirmă *Voinţa* de a trăi; această acţiune trece mult dincolo de graniţele individului, până la completa negare a aceleiaşi voinţe aşa cum apare ea la ceilalţi indivizi. Astfel, în adâncul groazei pe care ucigaşul o resimte faţă de propria sa acţiune, şi asupra căreia încearcă să se amăgească singur, se ascunde nu numai presimţirea despre care am vorbit, aceea a neantului şi a caracterului pur aparent al principiului individuaţiei, ca şi a distincţiei dintre el şi altul care se bazează pe acest principiu, ci şi, în plus, recunoaşterea violenţei de care este însufleţită propria sa voinţă, a forţei cu care el ţine la viaţă, în care se cufundă cu totul, aceeaşi viaţă a cărei înfăţişare înfricoşătoare o vede în suferinţa celor pe care el îi oprimă şi pe care o iubeşte totuşi atât de mult încât, pentru a-şi afirma şi mai mult propria voinţă, comite cele mai oribile acte. El se recunoaşte pe sine a fi manifestarea, în stare concentrată, a *Voinţei* de a trăi; el îşi dă seama în ce măsură este sub imperiul vieţii şi prin urmare al nenumăratelor suferinţe care constituie esenţa vieţii; căci aceasta are în faţa ei timpul şi spaţiul nemărginite care fac să dispară dintre posibil şi real, iar durerile care îi sunt cunoscute să se transforme în dureri simţite. Din acest punct de vedere, milioanele de ani necesari şirului neîntrerupt al renaşterilor noastre nu sunt decât un concept, la fel cum trecutul întreg şi viitorul există doar în calitate de concept; timpul efectiv şi folosit, timpul formă a fenomenului voinţei este prezentul, şi numai el; pentru individ, timpul este mereu nou; individul îşi pare sieşi mereu născut din nou. într-adevăr, viaţa pare a fi inseparabilă de voinţa de a trăi, iar singura formă a acesteia din urmă este întotdeauna prezentul. Moartea (îmi cer iertare pentru folosirea din nou

a acestei comparaţii), moartea seamănă cu apusul soarelui; soarele pare înghiţit de noapte, însă aceasta este o pură aparenţă; în realitate, el este sursa oricărei lumini, el arde neîncetat, aducând unor lumi noi zile noi; el răsare mereu şi apune mereu. Aceste accidente, începutul şi sfârşitul, nu acţionează decât asupra individului; şi ele o fac prin intermediul timpului, formă pe care o îmbracă fenomenul pentru reprezentare. În afara timpului nu există decât voinţa, lucrul în sine al lui Kant şi *Ideea* lui Platon care este obiectivarea adecvată a acestuia. De aceea sinuciderea nu este o eliberare; tu trebuie să fii ceea ce vrei tu în adâncul tău; tu eşti ceea ce vrei să fii. - Astfel în afară de cunoaşterea de mai înainte resimţită numai cea după care formele reprezentării, cu distincţia pe care o stabilesc între indivizi, sunt o pură aparenţă şi neant - ceea ce stârneşte şi mai mult curiozitatea conştiinţei este cunoaşterea interioară a propriei noastre voinţe şi a gradului său de intensitate. Viaţa, în cursul ei, modelează în noi caracterul empiric după originalul caracterului inteligibil; iar omul rău tremură la vederea acestei imagini; de altfel nu are importanţă dacă ea este atât de evidentă încât să facă să tremure împreună cu el întreaga lume sau este destul de mică pentru a fi văzută numai de el; căci pe ea o interesează în mod direct numai el. Ce influenţă ar putea avea asupra noastră trecutul? El nu ar fi pentru noi decât un simplu fenomen, iar conştiinţei noastre nu i-ar păsa de el, dacă în noi caracterul nu s-ar simţi independent de timp, inaccesibil schimbării care ar proveni din timp, afară numai dacă el însuşi nu neagă. Iată de ce lucrurile trecutului apasă mereu şi mereu asupra conştiinţei. Rugăciunea „Şi nu ne duce pe noi în ispită” vrea să spună: „Nu mă lăsa să văd ceea ce sunt eu”. - Omul rău, prin efortul pe care îl depune pentru a afirma viaţa, şi care i se vădeşte lui în suferinţele pe care le provoacă altuia, măsoară distanţa la care se află de abdicarea, de negarea voinţei sale, adică distanţa la care se află de singurul mijloc care îl poate elibera de viaţă şi de durerile ei. El îşi dă seama cât de legat este de aceasta, şi încă prin ce puternice legături;

suferinţa altuia, doar *cunoscută,* nu a putut să-l impresioneze; dar iată că el cade pradă vieţii şi suferinţei, de această dată *resimţite* de el. Rămâne de văzut dacă va fi suficient pentru a stăvili elanul voinţei sale şi pentru a o înfrânge.

Am analizat semnificaţia şi esenţa intimă a *răutăţii* şi ceea ce am aflat este ceea ce, în stare de simţământ şi nu încă de cunoaşterea clară şi abstractă, constituie fondul *mustrării de conştiinţă*. Această analiză ar câştiga şi mai mult în limpezime şi ar fi mai completă, dacă am studia în acelaşi mod *bunătatea*, ca o calitate a voinţei umane, apoi resemnarea şi sfinţenia, care decurg din bunătatea aflată la gradul său suprem. Căci întotdeauna contrariile se luminează reciproc, iar ziua se revelează în acelaşi timp cu noaptea, după cum a spus foarte bine Spinoza.

§66

O morală fondată pe raţiune, aceea care constă în „a da lecţii de morală oamenilor“, nu poate avea nicio acţiune, deoarece ea nu dă motive. Pe de altă parte, o morală care dă motive nu poate acţiona decât servindu-se de egoism, or, ceea ce apare dintr-un asemenea izvor nu are nicio valoare morală. De unde rezultă că nu putem aştepta de la morală, şi nici în general de la cunoaşterea abstractă, formarea niciunei virtuţi autentice; aceasta nu poate lua naştere decât din intuiţie, care recunoaşte într-o persoană străină aceeaşi fiinţă care rezidă în noi.

Într-adevăr, virtutea rezultă cu siguranţă din cunoaştere; numai că nu din cunoaşterea abstractă, ci din aceea care se comunică prin cuvinte. Căci altfel, virtutea s-ar putea învăţa; chiar în cazul nostru, de exemplu, având în vedere că noi exprimăm în forma abstractă esenţa virtuţii şi cunoaşterea care îi serveşte drept bază, orice cititor care ne înţelege s-ar simţi înălţat din punct de vedere moral. Dar nu este aşa; dimpotrivă, este la fel de imposibil de a face un om de bine cu simple consideraţii morale sau printr-o simplă predică, pe cât le-a fost autorilor de *Poetici*, de la Aristotel încoace, să facă măcar un singur poet. Pentru a crea ceea ce constituie esenţa proprie şi intimă a virtuţii, conceptul se dovedeşte a fi neputincios, la fel cum este şi în cazul artei; dacă totuşi poate face ceva, o face în subsidiar, ca instrument având misiunea de a deduce şi a păstra cunoştinţele şi hotărârile formate cu ajutorul său. *Velle non discitur*. În privinţa virtuţii, a bunelor intenţii, dogmele abstracte nu au nicio influenţă; dacă sunt false, ele nu o distrug; dacă sunt adevărate, nu o ajută deloc. Şi la urma urmelor ar fi foarte neplăcut ca problema esenţială a vieţii omeneşti, de care depinde valoarea morală, şi fixată o dată pentru totdeauna, a omului să ţină de dogme, de reguli de credinţă, de doctrine filosofice, pe care hazardul

poate să ne facă să le întâlnim sau să le ignorăm. Dacă dogmele joacă un oarecare rol în privinţa moralei, aceasta se datorează faptului că omul de bine, după ce şi-a căpătat virtutea în urma unei cunoaşteri diferite şi despre care vom vorbi curând, găseşte în ele o schemă, o formulă pentru a explica raţiunii sale acţiunile de pur egoism pe care le-a întreprins, din care ea nu ar înţelege altfel nimic; explicaţia nu este de fapt nimic altceva decât o ficţiune, dar raţiunea este obişnuită să se mulţumească şi cu atât.

De fapt, dacă este vorba despre acte, despre manifestări exterioare, dogmele pot avea o influenţă puternică, aşa cum au obişnuinţa sau exemplul; - acestea din urmă, pentru că omul obişnuit nu are încredere în propria-i judecată, a cărei slăbiciune o cunoaşte, ci numai în experienţa sa şi în aceea a altuia; - dar nu aceasta schimbă fondul intenţiei.[111]

O cunoaştere abstractă nu face decât să dea motive; or, motivele, după cum am văzut, pot foarte bine să schimbe direcţia voinţei; ele nu pot schimba însă voinţa însăşi. Or, o cunoaştere comunicabilă nu poate acţiona asupra voinţei decât în calitate de motiv; deci, indiferent de modul în care dogmele vor înclina voinţa, omul va cere întotdeauna acelaşi lucru de la o voinţă propriu-zisă şi generală; dacă el primeşte idei noi, acestea se vor referi la calea pe care trebuie să o urmeze pentru a ajunge la ceea ce vrea el, iar motivele care îi vor fi fost sugerate îl vor conduce în paralel la motivele sale reale. De exemplu, este cu totul indiferent în ce priveşte valoarea morală a omului dacă el face daruri mari săracilor, sau dacă cheltuieşte aceeaşi sumă pentru a îmbunătăţi calitatea unui ogor care îi va da mai târziu, dar cu atât mai multă siguranţă, recolte bogate, - dacă banditul care ucide pentru a câştiga bani este considerat un asasin, adevăratul credincios care dă pradă flăcărilor un eretic nu este nici el mai puţin asasin; la

[111] Acestea sunt, cum ar spune Biserica, pure *opera operata*, care nu servesc la nimic, afară doar dacă graţia nu ne face să credem, conducându-ne la o renaştere spirituală. Vom reveni asupra acestui aspect, (n.a.)

fel, luând în considerare numai starea sufletească interioară, stau lucrurile şi în cazul cruciatului care sugrumă turcii pe Pământul sfânt; şi unul, şi celălalt o fac cu gândul să obţină un loc în rai. Aşadar, ei nu se gândesc decât la ei înşişi, la propriul lor egoism, ca şi banditul; dacă între ei şi el există vreo diferenţă, aceasta ţine de absurditatea mijlocului pe care îl folosesc. - Am spus deja că pentru a atinge din afară voinţa trebuie să folosim motive; or, motivele schimbă modul în care se manifestă voinţa, şi nu voinţa însăşi. *Vell non discitur*.

Când este vorba despre o faptă bună al cărei autor s-a inspirat din anumite dogme, trebuie întotdeauna să vedem dacă aceste dogme au fost motivul real al faptei sau nu sunt, aşa cum spuneam mai sus, decât explicaţia iluzorie de care ne servim pentru a ne linişti conştiinţa în privinţa unui act care are o cu totul altă sursă; am făcut fapta pentru că suntem oameni buni; suntem incapabili să o explicăm corect pentru că nu suntem filosofi; şi totuşi simţim nevoia să ne dăm o explicaţie a ei. Numai că deosebirea este greu de făcut; trebuie pătruns până în adâncul intenţiilor. De aceea nu putem aproape niciodată să judecăm exact, din punct de vedere moral, actele altuia; chiar şi în ce le priveşte pe ale noastre rar reuşim să o facem. – Faptele şi modul de comportare, fie ale unui individ, fie ale unui popor, pot fi în mare măsură modificate de credinţele lor, de exemplu, de obişnuinţă. Dar în fond faptele, aceste *opera operata*, sunt simple şi zadarnice imagini şi un singur lucru le conferă o semnificaţie morală: *intenţia* care le inspiră. Or, o aceeaşi intenţie poate foarte bine să fie asociată cu fenomene exterioare foarte diverse. Doi oameni pot, fiind la fel de răi, să moară unul pe roată, celălalt în braţele alor săi. Un acelaşi grad de răutate se poate manifesta la un popor în linii mai grosolane, sub formă de obişnuinţă de a minţi şi de canibalism, iar la altul în linii mai fine, *en miniature*[112] sub formă de intrigi de

[112] *In miniature* (în limba franceză în textul original) = în miniatură (n.t.)

curte, de oprimare a celui slab, de uneltiri viclene; dar fondul lucrurilor nu este mai puţin acelaşi. Imaginaţi-vă că un stat perfect sau o religie înrădăcinată absolut în spirite şi promiţând după moarte pedepse sau răsplăţi ar reuşi să împiedice orice fel de crimă; din punct de vedere politic ar fi o mare realizare; din punct de vedere moral nu ar fi nimic; sau mai degrabă ar fi o împiedicare a vieţii de a deveni atât de limpede imaginea voinţei.

Aşadar, bunătatea sinceră, virtutea dezinteresată, nobleţea adevărată nu-şi au izvorul în cunoaşterea abstractă; totuşi izvorul lor este în cunoaştere, dar în aceea imediată, intuitivă, judecata nu are nimic de-a face cu ea, în niciun fel; deoarece ea nu este abstractă, ea nu se transmite, trebuie ca fiecare să o găsească singur; ca urmare, ea nu-şi obţine expresia adecvată în cuvinte, ci numai în fapte, în acte, în conduita vieţii unui om. Aşadar, noi, care trebuie să creăm o teorie a virtuţii şi prin urmare să exprimăm într-un mod abstract şi în esenţa ei cunoaşterea care constituie fondul virtuţii, nu vom putea curpinde în această expresie această cunoaştere în ea însăşi; noi nu-i dăm decât conceptul, iar pentru aceasta pornim întotdeauna de la acte, deoarece ea se lasă văzută numai în ele; ele sunt traducerea sa adecvată; noi ne mărginim să elucidăm această traducere, să o interpretăm, adică să exprimăm în termeni abstracţi fondul real al lucrurilor.

Acum, înainte de a vorbi despre *bunătatea* propriu-zisă, pentru a o opune *răutăţii* pe care am analizat-o deja, este util să examinăm un grad intermediar, care este negaţia răutăţii; este vorba despre *dreptate*. Am expus deja, şi pe larg, ce este dreptul şi ce este nedreptul; să expunem deci în câteva cuvinte că se numeşte *drept* cel care recunoaşte în mod spontan limitele trasate numai de morala între drept şi nedrept şi care le respectă, chiar şi în absenţa statului sau a oricărei alte puteri capabile să le apere; cel ce, ca urmare, pentru a reveni la doctrina noastră, nu va merge niciodată, în afirmarea propriei sale *Voinţe*, până la negarea aceleiaşi *Voinţe* la alt individ. Deci,

pentru a-şi spori propriul său bine, el nu va provoca niciodată suferinţa altuia; cu alte cuvinte, el nu va trece niciodată dincolo de limitele sale, va respecta drepturile şi bunurile tuturor celorlalţi. - Vedem că pentru omul drept principiul individuaţiei nu mai este ceea ce era pentru cel rău, un văl de nepătruns; el nu se mai mărgineşte, precum acesta din urmă, să afirme fenomenul voinţei în el, negându-l în altul; ceilalţi oameni nu mai sunt pentru el fantome vagi, fiind de altfel absolut distincte de el prin esenţa lor; nu, el susţine acest lucru prin chiar conduita sa; el *recunoaşte* ceea ce constituie propria sa fiinţă, lucrul în sine care este *Voinţa* de a trăi el o recunoaşte în fenomenul altuia, care îi este dat în calitate de reprezentare; el se recunoaşte deci în altul, până la un anumit punct, destul pentru a nu fi nedrept, pentru a nu-i cauza acestuia vreo suferinţă. În aceeaşi măsură privirea lui străpunge principiul individuaţiei, vălul Mayei; el pune fiinţa exterioară pe picior de egalitate cu a sa; el nu-i face niciun rău.

Să privim mai îndeaproape esenţa dreptăţii; vom găsi deja în ea hotărârea fermă de a nu merge, în afirmarea propriei noastre *Voinţe*, până la a nega fenomenele pe care *Voinţa* le manifestă în afara noastră, aservindu-ni-le. De acum, vom da altuia echivalentul a ceea ce vom fi primit noi. În gradul său cel mai înalt, dreptatea, probitatea sufletească, nu se mai deosebeşte de bunătatea propriu-zisă, care nu are un caracter pur negativ; ea merge chiar până la a ne face să ne îndoim asupra drepturilor noastre faţă de un bun dobândit prin moştenire, să împlinim nevoile corpului nostru prin propriile noastre forţe fizice şi intelectuale, să refuzăm, ca şi cum nu am avea acest drept, a fi serviţi de altul, luxul sub toate formele sale, în sfârşit să ne lăsăm de bună voie sărăciei. Un exemplu de acest gen ni-l oferă Pascal; când a hotărât să ducă o viaţă de ascet, a refuzat să mai fie servit, deşi avea destui oameni sub ordinele sale; în pofida faptului că era mereu bolnav, îşi făcea singur patul, mergea singur la bucătărie să-şi ia

mâncarea etc. (*Viaţa lui Pascal, scrisă de sora sa*)[113]. India ne furnizează exemple cu totul asemănătoare, din câte se povesteşte, nu puţini sunt indienii, chiar şi rajahi, care îşi întrebuinţează averea la întreţinerea rudelor, a curţii, a servitorilor, şi aceasta în cel mai înalt grad: „Nu mânca nimic din ce nu ai semănat şi cules cu mâna ta“. Însă trebuie să o spunem: aici este o neînţelegere; un individ bogat şi puternic poate, tocmai pentru că este aşa, să facă întregii societăţi omeneşti servicii destul de mari pentru a răspunde celui pe care i-l face societatea apărându-i bunurile lui. Dreptatea indienilor noştri este de fapt mai mult decât dreptate; este adevărata renunţare, negarea *Voinţei* de a trăi, *ascetismul*; vom vorbi despre aceasta. În schimb, cel care trăieşte fără a face nimic, folosindu-se de forţele altcuiva, folosindu-se de o moştenire şi nefăcând nimănui vreun serviciu, acesta, chiar dacă este drept după legile pozitive, riscă să fie considerat nedrept în sens moral.

Dreptatea spontană se naşte, am văzut, dintr-o inteligenţă capabilă deja să vadă puţin prin principiul individuaţiei, în timp ce omul nedrept rămâne în întregime prada acestui principiu. Dar această inteligenţă poate să nu se oprească aici, ci să se înalţe pe o treaptă superioară, acolo ea dă naştere bunăvoinţei şi binefacerii pozitive, pe scurt iubirea faţă de semenii noştri; şi oricât de mare ar fi puterea, energia *Voinţei* într-un individ, inteligenţa nu poate fi împiedicată să se ridice până la această stare. Într-adevăr, este suficient ca inteligenţa să i se opună, să o, înveţe să reziste la înclinaţia spre nedreptate, şi astfel ea va putea produce un anume grad de bunătate, inclusiv resemnarea. Nu trebuie aşadar să credem că omul bun este prin aceasta o manifestare mai puţin energică a *Voinţei* decât un om rău; numai că la el cunoaşterea ţine în frâu elanul orb al *Voinţei*. Fără îndoială că există indivizi care numai în aparenţă au un suflet bun şi datorează acest lucru gradului scăzut în care *Voinţa* apare în ei; dar curând se vede ce sunt ei în fond: fiinţe incapabile să obţină asupra

[113] Ediţia Havet, pag, 72.

lor înseşi o victorie cam grea în momentul în care trebuie să ducă la bun sfârşit o acţiune dreaptă sau bună.

Acum. să luăm exemplul unui om caritabil; este un caz rar, el posedă averi mari, dar le foloseşte în mică măsură pentru el însuşi şi tot ce îi rămâne dă săracilor; el se priveaza astfel de multe plăceri şi nu prea ţine seama de nevoile sale. Dacă încercăm să ne explicăm conduita acestui om şi dacă lăsăm la o parte convingerile la care el însuşi raportează principiul actelor sale pentru a le face înţelese *Raţiunii* sale, vom vedea că expresia generală cea mai simplă, caracteristica esenţială a întregii sale conduite este aceea că el *face mai puţină deosebire ca nimeni altul între el însuşi şi altul*. În timp ce pentru mulţi dintre oameni această deosebire este atât de mare, încât omul rău îşi clădeşte bucuria sa pe suferinţa altuia, iar omul nedrept face din ea un instrument foarte acceptabil pentru a-şi asigura bunăstarea; în timp ce omul doar drept ţine seama de ea pentru a nu provoca altora suferinţa; în timp ce, în sfârşit, majoritatea oamenilor vede şi cunoaşte în jurul său dureri fără număr, suferite de altul, dar nu se hotărăşte să-şi impună unele privaţiuni care să le potolească; ceea ce înseamnă că, la toţi aceştia, ideea care domină este aceea a unei profunde deosebiri între eul propriu şi restul; dimpotrivă, la omul cu suflet bun pe care îl imaginăm noi, această deosebire nu mai are atâta importanţă; principiul individuaţiei, forma fenomenală a lucrurilor, nu i se mai impune cu atâta putere; suferinţa pe care o vede îndurată de altul îl mişcă aproape la fel de mult ca şi propria sa suferinţă; de aceea el caută să restabilească echilibrul şi, pentru aceasta, îşi refuză plăceri, îşi impune privaţiuni, pentru a uşura necazurile altuia. El ştie bine că deosebirea dintre el şi ceilalţi, această prăpastie, cum o consideră omul rău, nu este decât o iluzie trecătoare, din categoria fenomenului. El ştie, în mod imediat şi fără să gândească mult, că realitatea, ascunsă în spatele fenomenului care este el, este aceeaşi în el ca şi în altul; căci ea este această *Voinţă* de a trăi, care constituie esenţa tuturor lucrurilor şi care există peste tot; da, peste tot, căci ea se manifestă şi

la animale, şi în întreaga natură; de aceea el nu va chinui niciodată un animal.[114]

Acest om nu este în stare să-i lase pe alţii să sufere de lipsuri, în timp ce el beneficiază de bogăţie şi se bucură de abundenţă; pentru el ar fi ca şi cum ar suferi de foame astăzi, la gândul că astfel va avea mâine mai multă mâncare. Într-adevăr, pentru cel care face fapte bune, fapte de blândeţe, vălul Mayei este deja transparent, iar iluzia principiului individuaţiei s-a risipit. El îşi recunoaşte eul său, voinţa sa în fiecare fiinţă; el se recunoaşte deci în oricine suferă. El nu mai este supus acelei perversiuni prin care *Voinţa* de a trăi, ignorându-se pe ea însăşi, gustă aici, într-un individ, plăceri trecătoare şi vizibile, în timp ce, tocmai prin acest fapt, dincolo, într-un alt individ, suferă şi este nefericită; astfel încât ea provoacă şi îndură în acelaşi timp durerea şi, fără să-şi dea seama, precum Thiestes, îşi devorează propriul trup; aici, ea îşi plânge o suferinţă pe care nu a meritat-o, iar dincolo, bătându-şi joc fără nicio reţinere de Nemesis, şi aceasta numai pentru singurul motiv că ea nu se recunoaşte pe ea însăşi în spatele unui fenomen străin şi nu percepe legea eternă a dreptăţii, fiind prizonieră a principiului individuaţiei şi a modului de cunoaştere guvernat de axioma raţiunii suficiente. A nu mai

[114] Dreptul pe care îl are omul de a dispune de viaţa şi de puterile animalelor se sprijină numai pe faptul că, acolo unde limpezimea conştiinţei este din ce în ce mai mare şi durerea creşte proporţional; de aceea, suferinţa pe care o îndură animalul când moare sau când munceşte nu este niciodată la fel de mare ca aceea a omului dacă ar fi lipsit de carnea sau de munca animalelor. Ca urmare, omul poate duce afirmarea existenţei sale până la a o nega pe aceea a animalului, iar Voinţa de a trăi suferă mai puţin, de fapt, astfel decât în cazul contrar. Şi astfel este stabilită limita până la care omul se poate folosi, fără să comită o nedreptate, de forţa animalelor; este adevărat că adesea această limită este depăşită, mai ales în privinţa animalelor de povară şi a câinilor de vânătoare. În schimb, societăţile pentru protecţia animalelor se preocupă intens pentru a face ca această limită să fie respectată. După părerea mea, omul nu are dreptul nici să facă vivisecţii, mai ales asupra animalelor superioare; în timp ce insecta suferă mai puţin dacă moare decât omul dacă se lasă înţepat de ea. - Iată ce nu înţelege hindusul.(n.a.)

crede în această iluzie şi în vălul Mayei sau a se comporta cu blândeţe este acelaşi lucru. Or, un asemenea mod de acţiune are întotdeauna la bază cunoştinţa despre care vorbeam mai sus.

Am vorbit despre remuşcare, despre originea şi importanţa sa; opusul remuşcării este conştiinţa împăcată, satisfacţia pe care o resimţim întodeauna după o acţiune dezinteresată. Aceasta ia naştere din faptul că o acţiune de acest gen, având ca origine recunoaşterea propriei noastre fiinţe sub aparenţa alteia, este în acelaşi timp o confirmare a adevărului că adevăratul nostru eu nu rezidă numai în persoana noastră, în fenomenul care suntem noi, ci în tot ce este însufleţit. Prin aceasta, inima se simte mai cuprinzătoare, în timp ce egoismul se restrângea. Egoismul face, într-adevăr, ca tot interesul nostru să se concentreze asupra unui singur fenomen, asupra individului nostru; ca urmare, inteligenţa ne prezintă imaginea nenumăratelor pericole care ameninţă neîncetat acest fenomen; iar îngrijorarea, anxietatea, devin dominanta firii noastre. Dimpotrivă, ştiind că fiinţa noastră în sine este tot ceea ce este însufleţit, şi nu numai propria noastră persoană, atunci interesul nostru se răspândeşte asupra tuturor fiinţelor vii, iar inima noastră devine cuprinzătoare. Micşorând interesul pe care ni-l inspiră propriul nostru eu, atacăm deci, ucidem de la rădăcină îngrijorarea pe care el ni-l provoacă; de aici provine acea seninătate calmă, liniştită, pe care o poartă cu sine un suflet virtuos, o conştiinţă împăcată; de aici provine limpezimea crescândă cu care străluceşte această seninătate, la fiecare faptă bună, care întăreşte în noi principiul noii noastre stări sufleteşti. Egoistul se simte înconjurat de fenomene străine şi duşmănoase şi întreaga lui speranţă se mărgineşte la propria lui bunăstare. Omul bun trăieşte într-o lume de fenomene prietenoase; binele tuturor este propriul său bine. Fără îndoială că faptul că el cunoaşte soarta omului în generai împiedică seninătatea să ajungă până la mulţumire; totuşi, dat fiind faptul că el recunoaşte în mod constant fiinţa sa în tot ceea ce este însufleţit, de aici rezultă un fel de uniformitate şi chiar o

seninătate sufletească. Căci un interes care se extinde asupra unui număr infinit de fenomene nu se poate transforma în anxietate, precum acela care se concentrează asupra unuia singur. Accidentele care se întâmplă totalităţii indivizilor se compensează între ele; când este vorba de un particular, de fiecare accident depinde sau fericirea sau nefericirea sa. Alţii pot propune principii de morală şi le pot da drept reţete de realizare a virtuţii, ca nişte legi care trebuie respectate; dar eu, am spus-o deja, eu nu fac aşa ceva, eu nu pot prescrie *Voinţei* veşnic libere nicio datorie, nicio lege. Dar în schimb, ceea ce, din punctul de vedere al doctrinei mele, joacă un rol aproape analog este acest adevăr cu totul teoretic, a cărui dezvoltare este scrierea mea, şi anume că voinţa, realitatea în sine ascunsă în fiecare fenomen, privită în ea însăşi, este independentă de formele fenomenale, şi prin aceasta şi de multiplicitate; iar pentru acest adevăr nu văd o expresie mai bună, din punct de vedere practic, decât formularea din *Vede*, despre care am vorbit deja: *Tat twam asi!* [„Tu eşti aceasta!”]. Cel care poate să-şi spună acest lucru sieşi, fiind pe deplin conştient de ce spune şi fiind ferm convins, în faţa fiecărei fiinţe cu care el intră în raport, acela este sigur că are întreaga virtute, întreaga nobleţe sufletească; el se află pe drumul drept care duce la eliberare.

Mai mai rămâne, pentru a termina această expunere, să arăt cum ne conduce la eliberare, adică la abdicarea de la orice voinţă de a trăi, bunătatea sufletească, această iubire care are ca origine şi substanţă o intuiţie capabilă să meargă dincolo de principiul individuaţiei; de asemenea, îmi mai rămâne să arăt că există şi o altă cale, mai puţin netedă, totuşi mai frecventă, care îl conduce pe om la acelaşi rezultat. Dar mai înainte, trebuie să expun şi să explic aici o propoziţie paradoxală, nu din plăcerea pentru paradox, ci pentru că ea este adevărată şi fără ea nu mi-aţi cunoaşte gândirea în întregime. Iat-o: „Blândeţea (cuvânt grecesc, caritas) este milă“.

§67

După cum am spus, cel care înţelege, până la un anumit punct, principiul individuaţiei, acela este un om drept; cel care pătrunde şi mai bine sensul acestui principiu, acela are un suflet bun, de o bunătate care se manifestă printr-o iubire pură, dezinteresată faţă de celălalt. Dacă această înţelegere devine perfectă, individul străin şi destinul său ne apar pe aceeaşi poziţie cu noi şi destinul nostru; mai departe nu putem merge, căci nu există niciun motiv să preferăm persoana altuia persoanei noastre. Totuşi, dacă este vorba despre un număr mare de indivizi, ale căror fericire sau chiar viaţa sunt în pericol, situaţia în care se află ei va putea să aibă câştig de cauză asupra propriului nostru bine. Acestea sunt cazurile în care vedem caractere ajunse la cel mai înalt grad de nobleţe, de bunătate sacrificându-şi pentru binele unei mulţimi de oameni binele şi viaţa lor; aşa au murit Codrus, Leonida, Regulus, Decius Messius. Arnold de Winkelreid, aşa moare cel care merge în mod liber şi pe deplin conştient la o moarte sigură pentru ai săi, pentru patria sa. În aceeaşi categorie se încadrează şi omul care, pentru a asigura omenirii ceea ce este bun pentru ea şi poate ajuta la fericirea ei, pentru a păstra adevăruri de ordin general, pentru a înlătura erori grave, se expune de bunăvoie suferinţei şi morţii; aşa au murit Socrate, Giordano Bruno, precum şi atâţia alţi martiri ai adevărului, care au pierit pe rug, de mâna preoţilor.

Acum, pentru a reveni la paradoxul meu de adineaori, să ne reamintim că, potrivit cercetărilor noastre anterioare, de viaţă este în mod esenţial şi inseparabil legată durerea; că orice dorinţă se naşte dintr-o nevoie, dintr-o lipsă, dintr-o durere; că, prin urmare, satisfacerea nu este niciodată decât o suferinţă evitată, şi nu o fericire pozitivă dobândită; că bucuria minte dorinţa, făcând-o să creadă că ea este un

bun pozitiv, când de fapt ea este de natură negativă; ea nu este decât sfârşitul unui rău. De acum. ce facem noi pentru ceilalţi, cu întreaga noastră bunătate, iubire şi generozitate? Le alinăm suferinţele. Ce ne poate aşadar inspira să facem fapte bune, acte de alinare? *Cunoaşterea suferinţei celuilalt*, o ghicim după ale noastre şi o punem pe acelaşi plan cu acestea. După cum vedem, simpla blândeţe (cuvânt grecesc, *caritas*) este, prin chiar natura ei, milă; numai că suferinţa pe care ea încearcă să o aline poate fi când mare, când mică, ea poate să nu fie decât o simplă dorinţă neîmplinită. Nu vom ezita deci să-l contrazicem aici pe Kant; el nu vrea să recunoască drept bunătate adevărată şi virtute decât pe acelea care iau naştere din gândirea abstractă, mai exact din conceptele de datorie şi din imperativul categoric; în ce priveşte mila pe care o simte cineva faţă de o fiinţă slabă, el nu vede în aceasta o virtute; ei bine, noi îl contrazicem cu tărie pe Kant şi o vom spune clar; conceptul sigur este la fel de neputincios să producă virtutea adevărată pe cât este de neputincios să creeze frumosul adevărat; orice blândeţe sinceră şi pură este milă şi orice blândeţe care nu este milă nu este decât iubire de sine. Ce este iubirea, cuvânt grecesc? Iubire de sine. Ce este durerea? Milă. Desigur, cele două se amestecă adesea. Astfel, adevărata prietenie este întotdeauna un amestec de iubire de sine şi de milă; primul element se recunoaşte după plăcerea pe care ne-o dă prezenţa prietenului, a cărui persoană concordă cu a noastră, sau mai degrabă a cărui persoană este partea cea mai bună din aceea a noastră; mila se manifestă prin participarea noastră sinceră la ceea ce i se întâmplă lui bun sau rău şi de asemenea prin sacrificiile dezinteresate pe care le facem pentru el. Spinoza a spus în acest sens: „Bunăvoinţa nu este decât o dorinţă născută din milă“ (*Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta*) (*Etica,* III, pr.27, cor. 3, scholie). În sprijinul paradoxului nostru mai putem invoca şi faptul că în limbajul simplei blândeţi tonul cuvintelor, mângâierile sunt în totală armonie cu acelea care exprimă milă, şi în trecere

fie spus, în limba italiană mila şi tandreţea pură au aceeaşi denumire, *pietà*.

Aici este locul potrivit pentru a vorbi şi despre una dintre proprietăţile cele mai surprinzătoare ale naturii omeneşti, *plânsul*; ca şi râsul, acesta este unul dintre semnele exterioare care deosebesc omul de animal. Plânsul, într-adevăr, nu este numaidecât expresia durerii; căci putem plânge şi pentru durerile cel mai puţin puternice. După părerea mea, nu plângem sub impresia directă a durerii, ci în urma unei reproduceri a durerii pe care ne-o prezintă reflecţia. De îndată ce resimţim o durere, chiar şi fizică, o depăşim, ne facem o reprezentare pură a ei, şi în această stare a noastră ne apare atât de demnă de compasiune încât, dacă altcineva ar fi în locul nostru, nu ne-am putea împiedica, - ni se pare, - să-i venim în ajutor cu milă, cu duioşie. Or, pacientul suntem noi înşine, noi suntem obiectul acestei mile datorate în mod legitim; exact în momentul în care suntem cuprinşi de cea mai mare dorinţă de a ajuta, noi suntem cei care avem nevoie de ajutor. Noi simţim că suferim mai mult decât am putea suporta să-l vedem pe altul suferind. Tocmai în acest simţământ atât de complex, în care durerea, mai întâi resimţită direct, revine asupra ei însăşi printr-un dublu ocol şi se face percepută din nou prezentându-ni-se ca o durere străină, la care luăm şi noi parte, apoi, dintr-o dată, se revelează din nou ca o durere a noastră şi se face simţită din nou, tocmai în acest simţământ, tocmai prin această stranie luptă *Natura* caută o alinare a răului său. - *A plânge înseamnă aşadar a-i fi milă de sine însuşi*, în cazul de faţă, mila este parcă întoarsă înapoi şi revine la punctul ei de plecare. Nu am putea deci plânge fără să fim în stare de blândeţe şi de milă şi de asemenea de imaginaţie; ca urmare, nici oamenii cu suflet rău, nici oamenii fără imaginaţie nu plâng uşor; plânsul este considerat întotdeauna drept semnul unei anumite bunătăţi morale, iar armele dezarmează mânia, deoarece ne spunem: cel care încă poate plânge trebuie în mod necesar să fie capabil şi de blândeţe, de milă faţă de altul, căci mila intră, în modul

în care l-am descris noi, ca un element în starea sufletească ce ne face să plângem. - Petrarca confirmă în întregime această explicaţie atunci când ne spune, într-un limbaj naiv şi sincer, cum îl podidesc lacrimile.

I'vo pensando: et nel penser m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
che mi conduce spesso,
ad altro lagrimar ch'i' non soleva.)
(*Canzoniere*, CCLXIV)

[„Merg gânditor: şi în acest gând, mă cuprinde o atât de mare milă pentru mine însumi, încât adesea ea mă face să plâng tare, ceea ce nu-mi stătea în obicei.“]

Şi o altă dovadă în sprijinul ideii noastre; când un copil simte o durere, de obicei el nu începe să plângă decât dacă este compătimit; deci nu din cauza suferinţei, ci din cauza reprezentării suferinţei sale plânge el. - Astfel, ceea ce ne face sâ plângem nu este propria noastră durere, ci o durere străină; de ce? pentru că în imaginaţia noastră ne punem în locul celui care suferă; în soarta lui noi vedem destinul comun al omenirii, şi ca urmare pe al nostru în primul rând; aşa încât, după tot acest ocol, noi ne plângem pe noi înşine, ne este milă de noi înşine. Tot acesta este şi motivul acelui fapt generalizat, deci natural, că la vederea unei morţi toţi vărsăm lacrimi. Ceea ce plângem în acest caz nu este pierderea pe care o suferim; aceste lacrimi egoiste ne-ar face să ne ruşinăm; or, dimpotrivă, dacă este ceva care să ne facă să ne fie ruşine într-o asemenea împrejurare acesta ar fi faptul de a nu plânge. Nu, dar mai întâi plângem probabil soarta mortului; totuşi, îl plângem chiar şi dacă, după o îndelungată, crudă şi nevindecabilă boală, moartea a fost pentru el o eliberare de dorit; deci ceea ce ne stimulează în principal mila este soarta întregii omeniri, a omenirii sortite dinainte unui sfârşit care va şterge o viaţă întreagă întotdeauna plină de eforturi, uneori plină de fapte şi care o va face să dispară în neant; dar ceea ce vedem mai cu seamă în acest destin al omenirii este destinul

nostru propriu şi îl vedem cu atât mai bine cu cât mortul ne era mai apropiat; niciodată destinul nu ne apare mai clar în faţa ochilor decât la moartea unui părinte. Degeaba, ţinând seama de vârstă şi de boală, considerăm că viaţa era pentru el un chin; degeaba, devenit inutil, el nu mai era decât o grea povară pentru fiul său; fiul nu va vărsa mai puţine lacrimi amare la moartea acestui părinte. De unde provin aceste lacrimi am arătat.[115]

[115] A se vedea, asupra acestui punct, capitolul al XLVII-lea din *Suplimente*. Este inutil, cred, să amintesc că morala a cărei schiţă am cuprins-o în §61-67 a fost «pusă mai pe larg şi mai complet în memoriul meu premiat, *Fundamentul moral*. (n.a.)

§68

Am explicat mai sus identitatea dintre *blândeţea pură* şi milă, acea *milă* care, când se răsfrânge asupra propriului său subiect, are drept simptom lacrimile; după această digresiune, să reluăm firul analizei asupra sensului moral al actelor noastre şi să arătăm cum, din aceeaşi sursă din care izvorăşte orice bunătate, orice blândeţe, orice virtute, provine şi ceea ce numesc eu *negarea voinţei de a trăi*.

Am văzut mai sus că ura şi răutatea au ca primă bază egoismul şi că acesta rezultă din starea de supunere în care se află inteligenţa faţă de principiul individuaţiei; am constatat, de asemenea, că dreptatea, apoi, la un grad superior al dezvoltării, blândeţea şi generozitatea, în ce pot avea ele mai înălţător, au drept origine o inteligenţă care depăşeşte acest principiu; numai această viziune, care suprimă orice diferenţă între individul meu şi cel al altuia, face posibilă şi explică intenţia perfect bună, chiar când ea merge până la iubirea dezinteresată şi până la abnegaţia cea mai marinimoasă.

Dacă această viziune care reuşeşte să depăşească principiul individuaţiei, această cunoaştere directă a identităţii voinţei în toate fenomenele sale, ajunge la un grad de mare limpezime, influenţa ei asupra *Voinţei* va creşte mereu. Cînd vălul Mayei, principiul individuaţiei, se ridică, în faţa ochilor unui om, în măsura în care acest om nu mai face o deosebire egoistă între persoana sa şi aceea a altuia, când el participă la durerile altuia ca şi cum ar fi ale sale şi astfel el ajunge, nu numai să fie foarte săritor, ci gata să-şi sacrifice persoana sa dacă prin aceasta poate salva pe mulţi alţii, atunci acest om, care se recunoaşte pe el însuşi în fiecare fiinţă, ceea ce constituie latura cea mai intimă şi cea mai adevărată din el însuşi, consideră şi nenumăratele dureri abătute asupra a tot ce este viu ca fiind propriile sale dureri şi astfel socoteşte că nefericirea

întregii lumi este nefericirea sa. De acum, nicio suferinţă nu-i este străină. Toate durerile celorlalţi, aceste suferinţe pe care le vede şi pe care rareori le poate alina, cele pe care le cunoaşte indirect şi chiar acelea pe care le ştie posibile, apasă asupra sufletului lui, ca şi cum ar fi ale sale. Ceea ce are în faţa lui nu mai este acea alternanţă de bune şi de rele care constituie propria sa viaţă şi la care se opresc privirile oamenilor care sunt încă sclavi ai egoismului; deoarece el vede limpede dincolo de principiul individuaţiei, totul îl mişcă în egală măsură. El vede ansamblul lucrurilor, le cunoaşte esenţa şi vede că aceasta constă într-o curgere continuă, într-o acţiune sterilă şi o suferinţă neîncetată; el îşi dă seama că aceasta este soarta şi a nefericitei omeniri, şi ai nefericitei brute şi, în sfârşit, a unui univers care piere neîncetat. Şi în plus, toate acestea sunt pentru el ceea ce pentru egoist este propria sa; persoană. Cum va mai putea el de acum, cunoscând astfel lumea, prim permanente acte de voinţă, să afirme viaţa, să se lege din ce în ce mai strâns de ea şi să ia povara acesteia pe umerii săi? Fără îndoială, cel care este încă prizonier al principiului individuaţiei şi al egoismului, care nu cunoaşte decât lucruri individuale şi raporturile lor cu propria sa persoană poate găsi aici motive mereu noi pentru voinţa sa; dar cunoştinţa întregului, aşa cum tocmai am descris-o, cunoştinţa esenţei lucrurilor în sine este, dimpotrivă, un calmant pentru *Voinţă*. Atunci *Voinţa* se desprinde de viaţă; în plăceri ea vede o afirmare a vieţii şi i se face groază de ele. Omul ajunge în starea de sacrificiu voluntar, de resemnare, de adevărată seninătate şi de oprire absolută a voinţei. - Noi ceilalţi, care suntem încă înfăşuraţi de vălul Mayei, ne dăm totuşi seama uneori de nimicnicia şi amărăciunea vieţii datorită sentimentului violent al suferinţelor noastre sau a puterniciei reprezentări a durerilor altuia; şi atunci, am vrea să abdicăm cu totul, pentru totdeauna, înfrângându-ne dorinţele, închizând toate căile durerii şi purificându-ne şi sanctificându-ne fiinţa. Dar curând iluzia aparenţelor ne înfăşoară din nou, şi din nou ele ne pun în mişcare voinţa; nu ne putem elibera.

Speranţa cu mrejele sale, prezentul cu farmecele sale înşelătoare, plăcerile cu atracţiile lor, bunăstarea de care ne bucurăm uneori în cuprinsul unei lumi în suferinţă, supusă hazardului şi greşelii, toate aceste seducţii ne trag înapoi şi ne strâng şi mai tare legăturile. De aceea Iisus spune: „E mai uşor să treacă o cămilă prin urechile acului decât să intre un bogat în împărăţia cerurilor”.

Dacă am compara viaţa cu un cerc pe care mergem, iar o parte din el este acoperită cu jar, în timp ce unele locuri sunt reci, putem spune că locurile reci îl consolează pe nefericit, căzut pradă iluziei, când se află aici, şi este astfel încurajat să-şi continue drumul. Dar cel care vede dincolo de principiul individuaţiei, care cunoaşte esenţa lucrurilor în sine şi, ca urmare, vede întregul, acela nu poate avea această consolare; el se vede pe el însuşi în acelaşi timp în toate locurile şi atunci se retrage din cerc. - Voinţa lui se retrage; ea nu-şi mai afirmă esenţa, reprezentată în oglinda fenomenului; ea o neagă. Ceea ce pune în evidenţă această transformare este trecerea pe care o înfăptuieşte atunci omul, de la virtute la *ascetism*. Lui nu-i mai este suficient să-i iubească pe ceilalţi ca pe propria lui persoană şi să facă pentru ei ceea ce ar face pentru el însuşi; în el ia naştere un dezgust faţă de esenţa voinţei de a trăi, a cărei expresie este fenomenul lui, faţă de această esenţă care este fondul şi substanţa unei lumi a cărei mizerie lugubră el o vede. De aceea el o respinge aşa cum se manifestă ea în el şi aşa cum se exprimă ea prin corpul lui; conduita lui dezminte acest fenomen al voinţei şi intră în contradicţie deschisă cu acesta. Nefiind în fond nimic decât un fenomen al voinţei, el încetează să mai vrea ceva, el îşi interzice să-i dea *Voinţei* sale vreun punct de sprijin, el încearcă din toate puterile să manifeste o perfectă indiferenţă faţă de toate lucrurile. - Corpul lui, sănătos şi puternic, exprimă prin organele sale de reproducere dorinţa sexuală; dar el neagă *Voinţa* şi îşi dezminte corpul; el refuză orice satisfacţie sexuală, în orice condiţii. O castitate voluntară şi perfectă este primul pas pe calea ascetismului sau a negării voinţei de a trăi. Castitatea

neagă acesta afirmare a *Voinţei*, care merge dincolo de viaţa individului; ea arată astfel că *Voinţa* se suprimă ea însăşi, în acelaşi timp cu viaţa acestui corp care este manifestarea sa. Natura o spune, iar natura este, întotdeauna, veridică şi naivă; dacă această maximă ar deveni universală, specia umană ar dispărea. Or, după cele pe care le-am spus, în *Cartea a doua*, despre dependenţa tuturor fenomenelor *Voinţei*, cred că pot spune că în momentul în care manifestarea sa la gradul cel mai înalt ar dispărea, şi animalitatea, care este reflectarea să mai slabă, ar dispărea; astfel, o dată cu lumina deplină apare şi penumbra. De aceea, cunoştinţa fiind în întregime suprimată, restul lumii s-ar prăbuşi în neant; căci fără subiect nu există nici obiect. Pot invoca aici un pasaj din *Vede*: „Aşa cum în această lume copilul flămând plânge după mama lui, la fel toate fiinţele aşteaptă holocaustul sfânt.” (*Asiatic Researches*, vol. VIII; Colebrooke, *On the Vedas*, în extrasul din *Sama-Veda*. Acelaşi pasaj poate fi găsit în *Miscellaneous Essays* de Colebrooke, vol. I, pag. 88.) Holocaustul înseamnă aici resemnarea în general; restul *Naturii* trebuie să-şi aştepte eliberarea de la om; el este în acelaşi timp preot şi victimă. Mai putem menţiona, ca un fapt demn de remarcat, că aceeaşi idee a fost exprimată de marele şi profund spirit care a fost Angelus Silesius într-o mică poezie intitulată *Omul duce la Dumnezeu*:

Eşti, omule,-ndrăgit. În preajmă-ţi loc deloc.
La tine toate vin ca-n Domn să-şi afle loc.
(*Călătorul heruvimic*, 1, 275)

Un mistic şi mai mare este maestrul Eckhard, ale cărui scrieri minunate au devenit în sfârşit accesibile, graţie savantei ediţii a lui Franz Pfeiffer (1857). El spune, la pagina 459, exact în acelaşi sens: „Mă sprijin aici pe Hristos, pentru că el spune: Şi Eu, când voi fi înălţat de pe pământ, îi voi trage pe toţi la Mine. (Sf. Iona, XII, 32). Astfel, omul bun trebuie să înalţe toate lucrurile către Dumnezeu, către izvorul primordial. Învăţătorii ne confirmă acest

adevăr, anume că toate creaturile sunt făcute pentru om. Aceasta se vede în toate, căci fiecare o foloseşte pe cealaltă; mielul foloseşte iarba, peştele apa, sălbăticiunea pădurea. Şi astfel toate creaturile îl servesc pe omul bun; omul bun le ia şi, pe una în alta, le duce către Dumnezeu.“ El vrea să spună: Tocmai pentru a elibera: o dată cu el şi în el, toate animalele, cât şi omul se serveşte de ele în această viaţă. - Aşa trebuie explicat, după părerea mea. pasajul dificil din Biblie, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, VIII, 20-23.[116]

Nici în budism nu lipseşte exprimarea acestui adevăr. De aceea, când Budha, aflat încă sub forma de Bodhisattva, îşi înşeuează pentru ultima oară calul, adică pentru a părăsi palatul tatălui său şi a merge în deşert, îi vorbeşte în versuri aşa: „De mult timp, tu eşti în viaţă şi în moarte; dar de acum vei înceta să mai porţi şi să mai tragi. Numai de data asta, o Kantakana, mai du-mă de aici, şi când voi fi căpătat legea (când voi fi devenit Buddha), nu te voi uita.” *(Foe Koue Ki,* trad. de Abel Remusat, pag. 233).

Ascetismul se manifestă şi prin sărăcie, voluntară şi intenţionată, care nu este deloc efectul unui accident; săracul de bunăvoie se lipseşte de bunurile sale pentru a alina suferinţele altuia; sărăcia este scopul său declarat, el vrea să se servească de ea pentru a-şi umili voinţa, pentru a o împiedica să se mai manifeste vreodată, stimulată de o dorinţă satisfăcută sau de vreuna dintre plăcerile vieţii; căci el are oroare de această voinţă de când se cunoaşte pe el însuşi. Cel care a ajuns aici simte încă toate dorinţele *Voinţei*, şi fiind un corp însufleţit şi o manifestare a voinţei; însă el le calcă în picioare anume, el se constrânge să nu facă nimic din ceea ce i-ar plăcea să facă şi să facă tot ceea

[116] Iată acest pasaj: „Căci făptura a fost supusă deşertăciunii - nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o - cu nădejde,/ Pentru că şi făptura însăşi se va izbi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu./ Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum./ Şi nu numai atât ci şi noi, care avem pârga Duhului şi noi înşine suspinăm în noi. Aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru.“

ce nu-i place, chiar dacă singurul rezultat ar fi acela de a contribui la umilirea *Voinţei*. De acum, dat fiind că el însuşi neagă *Voinţa* care se manifestă în persoana lui, el nu se va mai opune ca şi altul să facă la fel, adică să-l facă să sufere; de aceea, orice suferinţă care îi vine din afară, fie că este urmarea întâmplării, fie a răutăţii altuia, e binevenită pentru el; la fel şi jignirile, ofensele, prejudiciile de tot felul; el le primeşte cu bucurie, găsind în acestea o ocazie de a-şi dovedi lui însuşi că de acum nu-şi mai afirmă voinţa, că este de bună voie de partea oricui este duşmanul acestei manifestări a voinţei, care este persoana lui. El îndură deci aceste injurii şi aceste suferinţe cu o răbdare şi o blândeţe nesfârşite; el răspunde la rău cu bine, fără ostentaţie; el nu lasă să se reaprindă în el focul mâniei şi nici al dorinţelor. - Nu mai puţin decât *Voinţa*, el chinuie ceea ce o face pe aceasta vizibilă şi obiectivă, şi anume corpul său; el îl hrăneşte rău, evitând o stare de prosperitate, de vigoare exuberantă, din care voinţa ar putea renaşte mai puternică şi mai stimulată, această voinţă ale cărei expresie şi oglindă este el. El posteşte, se supune la chinuri şi privaţiuni, pentru ca, prin lipsuri şi suferinţe permanente, să sfărâme din ce în ce mai mult, să ucidă această voinţă în care el vede şi urăşte principiul existenţei şi a acestei existenţe care este tortura universului. - Vine în sfârşit moartea, care va distruge această manifestare a unei voinţe, pe care el a omorât-o de mult în chiar esenţa ei, negând-o de bunăvoie, până la a o reduce la acest slab rest de voinţă care-i însufleţea corpul; atunci moartea va fi binevenită pentru el, o va primi cu bucurie, ca pe o eliberare dorită de mult timp. La el, moartea nu pune capăt numai manifestării voinţei, ca în cazul celorlalţi; esenţa însăşi a acesteia este suprimată, căci ultimul rest de existenţă care îi mai rămăsese ţinea de această manifestare[117]; iar moartea sfarmă şi acest fragil şi suprem

[117] Această cugetare se găseşte tradusă printr-o frumoasă comparaţie, într-o scriere filosofică sanscrită dintre cele mai vechi, *Samkya karika*: „Totuşi, o vreme corpul ţine ascuns sufletul; astfel roata olarului, când vasul a fost terminat, continuă să se învârtă cu elanul pe

bun. Pentru cel care sfârşeşte astfel şi universul dispare în acelaşi timp.

Ceea ce traduc eu aici într-un limbaj atât de palid, în termeni generali nu este totuşi o poveste spusă de un filosof, inventată abia astăzi; nu, această dorinţă a fost însăşi viaţa, viaţa foarte dorită a atâtor sfinţi, a atâtor suflete alese care au fost întâlnite printre creştini, şi încă mai mult hinduşi, budişti, credincioşii altor religii. Dogmele care şi-au pus amprenta pe raţiunea lor puteau fi ele diferite, căci la toţi conduita de viaţă exprimă într-un singur şi acelaşi mod o aceeaşi gândire, acea gândire intimă, imediată, intuitivă, din care provin orice virtute, orice sfinţenie. Regăsim într-adevăr aici acea deosebire, atât de importantă pentru noi de-a lungul acestui studiu, cu o aplicaţie atât de generală, cu o forţă atât de pătrunzătoare, deosebire până acum neglijată dintre cunoaşterea abstractă şi cea intuitivă. Între cele două, când este vorba în special de a cunoaşte esenţa universului, există un fel de prăpastie largă, pe care numai filosofia ne poate ajuta să o trecem. Căci în ceea ce priveşte cunoaşterea intuitivă, *in concreto*, fiecare om găseşte în el însuşi, prin conştiinţă, toate adevărurile filosofice; însă traducerea lor în cunoştinţă abstractă, supunerea lor reflecţiei este treaba filosofiei; ea nu trebuie, ea nu poate avea altă misiune decât aceasta.

Astfel, aici este poate pentru prima dată când, sub forma abstractă, fără niciun mit ajutător, esenţa profundă a sfinţeniei, a abnegaţiei, a luptei crunte împotriva egoismului, a ascetismului va fi fost tradusă în aceşti termeni; *negarea Voinţei de a trăi,* la care *Voinţa* ajunge când cunoaşterea totală a întregii sale esenţe acţionează asupra ei ca un sedativ al voliţiei. Dimpotrivă, dacă este vorba despre cunoaşterea într-un mod imediat şi de transpunerea în fapte a acestui adevăr, este tocmai ceea ce au făcut toţi sfinţii, toţi asceţii, care având o aceeaşi

care l-a primit mai înainte. Numai când sufletul luminat de adevăr se desparte de trup şi când pentru el natura se opreşte în loc, numai atunci are loc eliberarea totală.“ (n.a.)

idee în adâncul sufletului, se exprimau în moduri atât de diferite, fiecare conformându-se dogmelor pe care le primise mai întâi în raţiunea lui; căci datorită acestor dogme un sfânt, după cum este hindus, creştin, lamaist, are o conduită diferită; dar ce importanţă are aceasta pentru fondul lucrurilor? Faptul că un sfânt crede în cea mai absurdă superstiţie sau, dimpotrivă, este filosof nu are nicio importanţă. Ceea ce îl face şi îl certifică drept sfânt sunt faptele sale; aceste fapte, privite din punct de vedere moral, nu provin din ideile sale abstracte, ci din cunoştinţa pe care intuiţia imediată i-a dat-o despre lume şi esenţa ei; şi numai pentru a-şi linişti raţiunea şi a le explica el cu ajutorul unei dogme oarecare. Nu este deci necesar ca sfântul să fie filosof, aşa cum nu este necesar nici ca filosoful să fie sfânt; la fel cum nu este necesar ca un bărbat să fie frumos pentru a fi un bun sculptor sau să fie un bun sculptor pentru că este frumos. Şi, pentru a generaliza, ar însemna să avem faţă de moralist o pretenţie foarte stranie dacă i-am cere ca înainte de a propovădui o virtute el să o şi aibă. Să traducem esenţa universului în concepte abstracte, generale şi clare, să le dea o imagine reflectată dar stabilă, mereu la dispoziţia noastră şi sălăşluind în raţiunea noastră, aceasta îi este datoria, întreaga istorie a filosofiei. Cititorul să revadă pasajul din Bacon lord de Verulam (Francis), pe care l-am citat în *Cartea întâi*.

Desigur, ceea ce am prezentat mai sus nu este decât o descriere foarte abstractă, foarte generală, şi totuşi foarte rece, a negării voinţei de a trăi, cu alte cuvinte a comportamentului unui suflet ales, al unui sfânt care se resemnează şi alege de bunăvoie calea ispăşirii. Dar cum cunoaşterea din care rezultă negarea voinţei este intuitivă şi nu abstractă, ea nu-şi găseşte expresia perfectă în concepte abstracte; ci numai în acţiune, în conduita noastră. Dacă vrem să înţelegem mai bine ceea ce, în termeni filosofici, se traduce prin negarea voinţei de a trăi, trebuie să căutăm exemple în experienţă şi în realitate. Totuşi, nu în experienţa de zi cu zi: „căci, spune foarte bine

Spinoza, tot ce este superior este pe atât de rar pe cât de dificil“ *(nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*). Deci, în afara cazului în care o întâmplare fericită ne face martori oculari a ceea ce căutăm, trebuie să ne mulţumim cu biografiile personajelor de felul celor despre care vorbim.. Literatura hindusă, ţinând seama de puţinul pe care îl cunoaştem deja prin intermediul traducerilor, este foarte bogată în biografii ale sfinţilor, ale ispăşitorilor, ale şamanienilor, ale şaniasylor etc. Chiar bine cunoscuta carte, pe care totuşi eu nu o apreciez din toate punctele de vedere, *Mitologia hinduşilor* a doamnei de Polier ne oferă nenumărate exemple remarcabile de acest fel (în special în volumul al doilea, capitolul XIII). Şi creştinii ne oferă din abundenţă exemple care ilustrează teoria noastră. Citiţi biografiile, prea adesea rău scrise de altfel, ale acelor personaje care sunt numite când suflete sfinte, când pietişti, chietişti, vizionari pioşi etc. În diverse epoci, aceste biografii au fost adunate în culegeri, iată câteva: *Vieţile sufletelor sfinte* de Tersteegen, *Povestea celor care s-au născut pentru o viaţă nouă* de Reiz, iar în zilele noastre culegerea lui Kanne, unde, printre multe lucruri rele se găsesc şi multe bune, şi mai ales *Viaţa preafericitei Sturmin*. Viaţa Sfântului Francisc de Assisi îşi are de drept locul în această serie, Sfântul Francisc a fost ascetismul în persoană, prototipul călugărilor cerşetori. Recent i-a fost reeditată viaţa, scrisă de unul dintre contemporanii şi emulii săi, care s-a ilustrat şi în Scolastică, Sfântul Bonaventura, sub titlul *Vita S.Francisci a S.Bonaventura concinna* (Joest, 1847); deja, puţin mai înainte, fusese publicată în Franţa o biografie întocmită cu grijă, completă, bazată pe cele mai. bune izvoare, *Povestea Sfântului Francisc de Assisi* de Chavin de Mallan (1845).

Dacă vrem să dăm un pandant de natură orientală acestor scrieri monahale, avem cartea, excelent scrisă, a lui Spence Hardy, *Eastren monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama budha,* 1850 (*Viaţa monahală în Orient: studiu asupra unui ordin înfiinţat de budha Gotama*). Şi aici găsim acelaşi lucru, sub o altă

îmbrăcăminte; şi ne putem da seama cât de puţin contează dacă sfinţenia se naşte dintr-o religie teistă sau dintr-o religie ateistă. – Dar voi recomanda mai ales, ca un exemplu special şi foarte complet, şi în acelaşi timp ca o ilustrare cu totul practică a ideilor pe care le-am prezentat, autobiografia *Doamnei Guyon*; este un suflet ales şi mare, la care mă gândesc întotdeauna cu respect; a învăţa să o cunoşti şi a aprecia ceea ce a fost excelent în modul ei de a simţi, dar neacordând încrederea aberaţiilor inteligenţei sale, constituie pentru o fiinţă de elită o plăcere cu atât mai mare cu cât cartea ei nu va fi niciodată pe gustul inteligenţelor obişnuite, adică al marii mase, căci, peste tot şi întotdeauna, fiecare nu apreciază decât ceea ce îi seamănă lui într-o oarecare măsură şi lucrul pentru care are cel puţin o slabă înclinaţie. Acest fapt este adevărat şi pentru latura intelectuală, şi pentru cea morală. Într-un anume sens, am putea considera drept un exemplu potrivit biografia franceză bine cunoscută a lui Spinoza, dacă ne servim de ea ca introducere la preambulul magistral al operei sale cu totul nesatisfăcătoare *De emendatione intellectus*; acest preambul este cel mai eficace lucru pe care îl cunosc eu pentru a potoli tulburarea pasiunilor. În sfârşit, marele Goethe, pe cât este el de grec, nu a socotit nedemn de el să ne arate, în limpedea oglindă a poeziei, această latură înaltă a omenirii, el care, în *Destăinuirile unui suflet ales*, ne-a descris, idealizând-o, viaţa domnişoarei de Klettenberg, şi ne-a prezentat povestea adevărată a acesteia în propria sa biografie. De asemenea, el ne-a povestit de două ori viaţa Sfântului Filip de Neri. - Istoria nu va vorbi niciodată şi nu poate într-adevăr să vorbească despre om, a cărui conduită este cea mai bună şi cea mai completă ilustrare a aspectului particular care face obiectul acestui studiu. Căci materia istoriei este cu totul alta; ea este chiar cu totul contrară. Negarea voinţei de a trăi şi renunţarea nu o interesează, ea nu se ocupă decât de urmărirea şi de manifestarea acesteia la un număr infinit de oameni, prin care se vede despărţirea şi de ea însăşi, la cel mai înalt grad al obiectivării sale, şi se arată inutilitatea

acţiunii întregi, fie în ridicarea unuia singur, care este datorată înţelepciunii sale, fie în forţa mulţimilor, care se datorează numărului lor, fie în puterea întâmplării care personifică destinul. Dar pentru noi, care nu urmărim desfăşurarea în timp a aparenţelor, pentru noi filosofii, al căror rol este de a căuta semnificaţia morală a actelor şi care luăm drept măsură comună ceea ce are cel mai mult sens şi cea mai mare greutate în ochii noştri, veşnica vulgaritate şi veşnica banalitate nu ne vor împiedica să recunoaştem că fenomenul cel mai important, cel mai semnificativ, care s-a manifestat vreodată pe lume nu este cuceritorul, ci ascetul. Ceea ce admirăm noi la el este viaţa tăcută şi ascunsă a unui om ajuns la o asemenea concepţie încât renunţă la voinţa de a trăi, a cărei acţiune se manifestă peste tot şi cuprinde toate lucrurile şi a cărei libertate nu se manifestă decât în el, prin faptul că el are conduita exact opusă conduitei obişnuite. De aceea pentru filosof, care vede lumea astfel, biografiile sfinţilor şi asceţilor, oricât de rău ar fi scrise ele în majoritatea cazurilor, oricât ar fi de amestecate cu superstiţii şi lucruri nebuneşti, sunt mult mai instructive, mult mai importante, - având în vedere semnificaţia materiei, - decât istoriile lui Plutarh sau Titus Livius.

Pentru a aprofunda şi a completa ceea ce, într-o expunere cu totul abstractă şi cu totul generală, am numit negarea voinţei de a trăi, trebuie să studiem preceptele morale date, absolut în acelaşi spirit, de oameni pătrunşi de acelaşi sentiment; vom vedea astfel cât de vechi sunt aceste idei, oricât de nouă ar părea expresia lor pur filosofică. Cea mai apropiată de noi, dintre toate aceste doctrine, este creştinismul, a cărui morală este animată de acelaşi spirit, nu numai de spiritul de caritate, dus la limitele sale extreme, ci şi de spiritul renunţării; acest al doilea spirit se găseşte deja în germene, dar foarte vizibil în scrierile apostolilor; totuşi, el nu a fost dezvoltat complet şi expus în mod explicit decât mai târziu. Vedem că apostolii propovăduiesc iubirea de aproape ca de sine însuşi, să facem bine, să-i iubim pe cei care ne urăsc, să fim milostivi,

răbdători, blânzi, să ne resemnăm cu uşurinţă la jigniri, să fim temperaţi, pentru a stăpâni concupiscenţa, să rezistăm poftelor carnale şi, dacă este posibil, să fim absolut caşti. Găsim deja aici primele trepte ale ascetismului, sau mai bine zis negarea voinţei, şi noi desemnăm prin această expresie ceea ce Evangheliile înţeleg prin „a renunţa la sine însuşi" şi „a-şi duce crucea" (Matei, XVI, 24, 25; Marcu, VIII, 34, 35; Luca, IX, 23, 24; XIV, 26, 27, 33). Aceste tendinţe s-au dezvoltat încet-încet şi au dat naştere asceţilor, anahoreţilor, călugărilor; acestea erau nişte instituţii pure şi sfinte, dar care nu puteau cuprinde decât un foarte mic număr de oameni; o lărgire a cadrului lor nu ar fi adus decât ipocrizie şi lucruri urâte, căci, *abusus optimi pessimus* [cel mai rău este să abuzăm de ceea ce e mai bun]. Mai târziu, când creştinismul s-a organizat, vedem acest germen ascetic înflorind complet, în scrierile sfinţilor şi ale misticilor. Toţi predică nu numai puritatea vieţii, ci resemnarea completă, sărăcia voluntară, adevărata seninătate, indiferenţa absolută faţă de lucrurile pământeşti, renunţarea la voinţă, naşterea întru Dumnezeu, uitarea în întregime de sine şi cufundarea în contemplaţia lui Dumnezeu. Despre toate acestea găsim o expunere detaliată în lucrarea lui Fénelon *Explicaţiile maximelor sfinţilor despre viaţa interioară*. Dar nicăieri, în dezvoltarea sa, spiritul creştinismului nu a fost mai bine şi mai cu putere exprimat decât în scrierile misticilor germani, la maestrul Eckhard şi în cartea sa atât de celebră *Teologia germană*; despre această lucrare Luther spunea, într-o prefaţă pe care i-a adăugat-o, că nicio alta - în afară de *Biblie* şi de opera Sfântului Augustin - nu l-a învăţat mai bine ce înseamnă Dumnezeu, Hristos şi Omul. Abia din 1851 avem un text curat al acestei scrieri, debarasată de orice interpolare, graţie Editurii Pfeiffer din Stuttgart. Recomandările şi învăţămintele conţinute în ea sunt expunerea cea mai completă, pornită din cea mai profundă convingere, a ceea ce am prezentat eu ca o negare a voinţei de a trăi. Aceasta trebuie studiată cu atenţie, înainte de a ne pronunţa asupra problemei cu excesiva

siguranţă a unora. În acelaşi spirit, deşi inferior lucrării despre care tocmai am vorbit, a fost scrisă *Imitarea umilei vieţi a lui Iisus*, de Tauler, fără a mai vorbi de cartea sa *Medulla animae* [sau despre desăvârşirea tuturor virtuţilor]. După părerea mea, lecţiile acestor mistici, nişte creştini foarte puri, decurg din *Noul Testament*, aşa cum vinul provine din vie; sau mai degrabă, ceea ce vedem în *Noul Testament*, ca înfăşurat în văluri de nori, ni se prezintă, la mistici, cu o limpezime şi o semnificaţie perfecte. Pe scurt, eu consider *Noul Testament* drept prima, iar pe mistici a doua iniţiere – σμικρά καί μεγάλα μυστήρια [micile şi marile mistere].

Mult mai dezvoltat, exprimat cu o complexitate şi o forţă mult mai mari decât ne puteam aştepta de la lumea occidentală, la creştini, ceea ce noi am numit negarea voinţei de a trăi o vom găsi în vechile cărţi ale limbii sanscrite. Dacă această importantă concepţie despre viaţă a putut atinge aici un atât de înalt grad de dezvoltare şi a fost exprimată într-o manieră atât de completă, aceasta se datorează faptului că ea nu a fost închisă în limite care îi sunt cu totul străine. Este ceea ce s-a întâmplat cu creştinismul, închis în dogmatismul evreu, căruia Iisus, conştient sau poate chiar fără să-şi dea seama, a trebuit în mod necesar să i se supună, din care cauză creştinismul este compus din două elemente esenţiale foarte eterogene, din care nu vreau să reţin decât elementul moral şi să-l numesc în mod exclusiv creştin, după ce am dat la o parte întregul dogmatism iudaic. Dacă adesea a existat temerea, şi mai ales în vremea noastră, că această mare şi salutară religie ar putea cădea în dizgraţie, acest lucru ţine, după părerea mea, de faptul că ea constă în două elemente eterogene la origine şi reunite apoi de împrejurări; separarea lor, rezultând din antipatia lor naturală şi din reacţia spiritului secolului clin ce în ce mai luminat, ar duce, la drept vorbind, la prăbuşirea de care ne temem, însă elementul moral ar rămâne intact, pentru că este indestructibil. - În morala hinduşilor, aşa cum o cunoaştem noi acum, oricât de imperfectă ar fi cunoaşterea literaturii

lor de către noi, sunt prescrise, sub formele cele mai variate, în modul cel mai evident, în *Vede*, în *Parnas*, în poemele, miturile, legendele sacre, maximele şi preceptele de conduită ale lor, următoarele norme: iubirea faţă de aproape cu renunţarea absolută la sine însuşi, iubirea universală cuprinzând nu numai omenirea, ci tot ce are viaţă; caritatea dusă până la renunţarea la ceea ce este obţinut cu greu în fiecare zi; o răbdare nemărginită în a suporta nedreptăţile; răsplătirea răului, oricât de greu ar fi, prin bunătate şi iubire; resemnarea voluntară şi bucuroasă la jigniri, abţinerea de la orice hrană animală, castitatea absolută, renunţarea la plăceri, de către cel care urmăreşte sfinţenia perfectă; să te lipseşti de bogăţii, să părăseşti orice casă, să-ţi părăseşti pe ai tăi, să trăieşti în izolarea cea mai profundă, cufundându-te într-o contemplare tăcută; să te supui de bunăvoie unei penitenţe în mijlocul chinurilor încete şi teribile, în scopul distrugerii complete a voinţei, până la moartea prin înfometare sau prin aruncarea în faţa crocodililor ori de pe stânca sfântă din înaltul Himalaiei, prin îngroparea de viu sau, în sfârşit, prin aşezarea sub roţile imensei căruţe care duce statuile zeilor, în cântecele, strigătele de bucurie şi dansurile baiaderelor. Iar aceste prescripţii, a căror vechime este de patru mii de ani, sunt respectate şi astăzi, oricât de degenerat ar fi poporul hindus.[118] Precepte respectate de atâta timp de un popor care numără milioane de indivizi, impunând sacrificii atât de grele, nu pot fi o fantezie inventată din plăcere, ci trebuie să-şi aibă rădăcina în fondul însuşi al omenirii. Să mai adăugăm şi asemănarea admirabilă dintre conduita

[118] Cf. de exemplu: *Oupnek'hat*, studio Anquetil Duperron, II, 138. 144. 145. 146; Mythologie des Hindons, de doamna Polier, II. 13-17: - *Asiatisches Magazin de Klaproth*, I: „Asupra religiei lui Fô”; ibidem *Bhagarad - gita* sau *Dialogul înlre Krişna şi Arjuna*; în al doilea volum; apoi *Institutes of Hindu-law*, *or the Ordinances of Manu*, *from the Sanskrit*, by W.Jones, tradus în germană de Huttner (1797), mai ales capitolele VI şi VII; - în sfârşit, mai multe pasaje din *Asiatic Researches*, (în ultimii patruzeci de ani literatura indiană s-a răspândit atât de mult în Europa, încât dacă aş vrea să completez astăzi această notiţă de la prima ediţie, ea ar ocupa mai multe pagini (n.a.)

unui ascet creştin sau a unui sfânt şi aceea a unui hindus, pe care o vedem atunci când citim biografia lor. Deşi dogmele sunt diferite, deşi moravurile şi circumstanţele sunt cu totul deosebite, tendinţa este aceeaşi, viaţa interioară este aceeaşi şi la unul, şi la celălalt. Regulile de conduită sunt de asemenea identice; astfel, toate ne vorbesc despre sărăcia absolută care trebuie practicată şi care constă în a dărui tot ceea ce, pentru noi, poate deveni o sursă de consolări sau de plăceri mondene, căci toate acestea hrănesc voinţa, a cărei distrugere completă este urmărită. Pe de altă parte, la hinduşi, în *Învăţăturile lui Fô*, vedem că i se recomandă sanyasului, - care trebuie să trăiască fără casă şi avere, - să nu se culce mereu sub acelaşi copac, pentru a nu căpăta vreo predilecţie sau vreo înclinaţie pentru acesta. Misticii creştini şi filosofii *Vedelor* mai au un punct comun, şi anume acela că a considera înţeleptul, ajuns la perfecţiune, ca fiind eliberat de lucrările exterioare şi de practicile religiei. Această comunitate de vederi, în timpuri şi la popoare atât de deosebite, arată că aici nu este vorba, aşa cum susţin banalii optimişti, despre nebunie sau aberaţie a sentimentului, ci este manifestarea uneia dintre laturile esenţiale ale naturii umane, - manifestare cu atât mai rară cu cât este mai sublimă.

Am indicat sursele care ne permit să cunoaştem în mod imediat şi, ca să spunem aşa, într-o manieră vie, fenomenele în care se încarnează negarea voinţei de a trăi. Într-un fel, acesta este punctul capital al întregului nostru studiu; totuşi nu am vorbit despre aceasta decât la modul foarte general, căci este mai bine să ne referim la fapte luate dintr-o experienţă imediată decât să îngroşăm, fără rost, acest volum printr-o repetare diluată a ceea ce aceste fapte pot spune prin ele însele.

Mai am de adăugat doar câteva cuvinte pentru a defini, în general, ceea ce înţeleg eu prin negarea voinţei de a trăi. Am văzut că omul rău, prin obstinaţia voinţei sale, îndură o suferinţă interioară, care îl sfâşie continuu, sau, atunci când obiectele voinţei au fost epuizate, el potoleşte setea furioasă a egoismului său prin priveliştea suferinţelor

altuia; am văzut că omul care a ajuns la negarea voinţei de a trăi, oricât de plină de renunţări pare a fi condiţia sa, el este cuprins de o bucurie şi o linişte cereşti. La el nu se manifestă acea viaţă tumultoasă şi nici acele bucurii care presupun şi atrag întotdeauna după ele o mare suferinţă, aşa cum se întâmplă la oamenii care se dedau plăcerilor, ci o pace de netulburat, un calm profund, o seninătate intimă, o stare pe care nu ne putem împiedica să nu o dorim atunci când realitatea sau imaginea noastră ne-o arată; căci noi o recunoaştem a fi singura bună, singura care ne înalţă cu adevărat; iar îngerul nostru păzitor ne îndeamnă spre ea, *sapere aude* [„îndrăzneşte să cunoşti“] (Horaţiu, *Epistulae*, I, 2, 40). Ne dăm seama atunci că împlinirea pe care lumea o poate da dorinţelor noastre seamănă cu pomana care este dată astăzi cerşetorului şi care îl face să trăiască pentru ca mâine să fie din nou flămând. Resemnarea, dimpotrivă, seamănă cu un patrimoniu ereditar; cel care îl are la adăpost de griji pentru totdeauna.

Ne amintim că, în *Cartea a treia*, am arătat că plăcerea estetică constă, în mare parte, în faptul că - în contemplarea pură – ne sustragem pentru moment voinţei, adică oricărei dorinţe, oricărei griji; ne desprindem de noi înşine, nu mai suntem acel individ care cunoaşte numai pentru a voi, subiectul corelativ al obiectului particular şi pentru care toate obiectele devin motive de voliţie, ci subiectul fără voinţă şi veşnic al cunoaşterii pure, corelativul *Ideii*; ştim de asemenea că momentele în care, eliberaţi de sub tirania dureroasă a dorinţei, ne ridicăm parcă deasupra apăsătoarei atmosfere terestre, sunt cele mai fericite pe care le cunoaştem. Ca urmare, ne putem imagina cât trebuie să fie de fericită viaţa omului a cărui voinţă nu este potolită numai pentru o clipă, ca în plăcerea estetică, ci este complet spulberată, în afară de ultima scânteie, indispensabilă pentru a menţine corpul şi care trebuie să piară odată cu el. Omul care, după o mulţime de lupte violente împotriva propriei sale naturi, a ajuns la o asemnea victorie nu mai este decât subiectul pur al cunoaşterii, oglinda limpede a lumii. Nimic nu-l mai poate

tortura, nimic nu-l mai poate impresiona; căci toate aceste mii de lanţuri ale *Voinţei* care ne leagă de lume, râvnirea la bunul altuia, teama, invidia, mânia, toate aceste pasiuni dureroase care ne sfâşie, nu au nicio influenţă asupra lui. El a sfărâmat toate aceste legături. Cu zâmbetul pe buze, el contemplă liniştit farsa lumii, care cândva ar fi putut să-l impresioneze sau să-l îndurereze, dar care, acum, îl lasă indiferent; el vede toate acestea ca pe nişte piese de şah, când partida a luat sfârşit, sau ca şi cum ar contempla, dimineaţa, costumele, împrăştiate pe jos, ale căror forme l-au intrigat şi l-au agitat în timpul întregii nopţi de carnaval. Viaţa şi înfăţişările ei plutesc în jurul lui precum o aparenţă fugitivă; acestea sunt pentru el ca visul uşor al unui om pe jumătate treaz, care vede prin realitate şi care nu se lasă înşelat de iluzie; la fel ca acest vis, viaţa să dispară fără o tranziţie violentă. Toate acestea ne vor face să înţelegem în ce sens repetă d-na Guyon atât de des la sfârşitul biografiei sale: „Totul îmi este indiferent; nu pot să mai vreau nimic; îmi este imposibil să ştiu dacă exist.“ - Fie-mi îngăduit, pentru a arăta că dispariţia corpului (care nu este decât fenomenul *Voinţei*, prin suprimarea căreia el îşi pierde prin urmare orice semnificaţie), departe de a fi crudă, este, dimpotrivă, aşteptată cu bucurie, - fie-mi îngăduit, spuneam, să citez aici cuvinte ale acestei sfinte penitenţe, deşi nu au nimic elegant în ele: *Midi de la gloire; jour ou il n’y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort* [„Amiază a gloriei, zi în care nu mai există noapte; viaţa care nu se mai teme de moarte în moartea însăşi; pentru că moartea a învins moartea, iar cel care a suferit prima moarte nu va mai gusta din cea de a doua moarte.“] (*Viaţa doamnei Guyon,* II, 13)

Totuşi nu trebuie să credem că după ce cunoaşterea devenită „calmantă“ a produs negarea voinţei de a trăi ea nu mai este în pericol să se clatine şi că ne putem bizui pe ea, ca pe un bun câştigat definitiv. Dimpotrivă, trebuie să o recucerim prin lupte permanente. Căci corpul, fiind voinţa

însăşi devenită obiect sau fenomen în lumea ca reprezentare, atâta timp cât corpul este viu există virtual şi întreaga voinţă de a trăi face eforturi susţinute pentru a intra în realitate şi pentru a-şi aprinde din nou flăcările puternice. De aceea, această linişte şi această beatitudine a sfinţilor ne par a fi un fel de desfăşurare a voinţei combătută neîncetat; este o floare a sfinţeniei care nu creşte decât pe un pământ încontinuu răscolit de luptă; căci nimeni nu poate gusta pe pământ liniştea veşnică. Când citim, în biografiile sfinţilor, povestea vieţii lor interioare, vedem că aceasta este plină de înfruntări, de lupte ale sufletului cu el însuşi, de îndepărtări de starea de graţie, adică de acea formă de cunoaştere care face ineficiente orice feluri de motive, care acţionează asupra voinţei ca un calmant general, care produce pacea cea mai profundă şi care deschide calea spre libertate. De aceea, cei care au ajuns la negarea *Voinţei* luptă energic pentru a se menţine pe acest drum; ei trebuie să se supună privaţiunilor de tot felul, unei penitenţe riguroase, să caute tot ce îi poate distruge, şi toate acestea, pentru a împiedica *Voinţa* mereu rebelă să se manifeste. De aici provine grija dureroasă pe care ei o au pentru a se menţine în această stare mântuitoare, odată ce au învăţat să cunoască întregul preţ al eliberării; de aici provin procesele lor de conştiinţă faţă de cea mai nevinovată plăcere, faţă de cel mai mic semn al vanităţii lor, pasiune ce moare ultima dintre toate, care este cea mai vie, cea mai activă şi cea mai excesivă. - Prin cuvântul ascetism, pe care l-am folosit deja adesea, eu înţeleg la drept vorbind acea spulberare voită a voinţei care se obţine prin renunţarea la plăceri şi prin căutarea suferinţei, o penitenţă voluntară, un fel de pedeapsă aplicată sieşi, pentru a ajunge la umilirea voinţei.

Dacă oamenii care au ajuns la negarea voinţei practică ascetismul numai pentru a se menţine în această stare, rezultă că suferinţa în general, în măsura în care ea este produsă de soartă, poate conduce şi pe o altă cale la această negare (δεύτερος πλοϋς) [a doua cale, urmată atunci când, în absenţa vântului, navigatorii recurg la

vâsle]; da, putem crede că majoritatea oamenilor nu ajunge la eliberare decât pe această cale şi că durerea simţită şi cunoscută în mod direct este aceea care produce aproape întotdeauna resemnarea completă; aceasta, se întâmplă adesea la apropierea morţii. Numai celor aleşi le poate fi suficientă această cunoaştere care, depăşind principiul individuaţiei, are mai întâi drept rezultat purificarea completă a simţirii şi iubirea de aproape în general şi care îl face pe individ să ia parte la suferinţele tuturor, ca şi cum ar fi ale sale, pentru a aduce apoi negarea voinţei. Cel care se apropie de această stare întâlneşte aproape întotdeauna un permanent obstacol, o permanentă stimulare de a satisface voinţa, în propria sa persoană, în circumstanţe mai mult sau mai puţin favorabile, în atracţia speranţei şi în cerinţele constante ale voinţei, adică ale plăcerii; de aceea toate aceste senzaţii au fost personificate în Diavol. Trebuie deci aproape întotdeauna ca mari suferinţe să fi strivit voinţa pentru ca să se poată produce negarea voinţei. Nu există om care să se aplece asupra lui însuşi, să se recunoască şi să recunoască şi lumea, să se schimbe în întregime, să se ridice deasupra lui însuşi şi deasupra oricărui fel de durere şi, parcă purificat şi sanctificat de suferinţă, cu o seninătate, o beatitudine şi o nobleţe a spiritului pe care nimic nu le poate tulbura, să renunţe la tot ce dorea mai înainte cu atâta ardoare şi să primească moartea cu bucurie, nu există om care să ajungă aici, decât după ce a parcurs toate treptele unei nefericiri crescânde şi, după ce a luptat din toate puterile, este pe cale de a se lăsa pradă disperării. Aşa cum topirea unui metal se anunţă printr-un fulger, la fel şi flacăra durerii produce în el strălfulgerarea unei voinţe care se stinge, adică a eliberării. Îi vedem chiar şi pe cei mai mari nemernici ridicându-se până aici; ei devin cu totul alţi oameni, se convertesc. Crimele lor de altădată nu le mai tulbură conştiinţa; ei le ispăşesc de bună voie prin moarte şi privesc bucuroşi încetarea manifestării acestei voinţe pe care acum o urăsc. În capodopera sa *Faust*, Goethe ne-a prezentat, prin povestea nenorocirilor Margaretei, un tablou incomparabil,

nemaiîntâlnit, după părerea mea, în nicio poezie, al acestei negări a voinţei, provocată de excesul de nefericire şi de pierdere a speranţei de mântuire. Este un simbol desăvârşit al acelei a doua vieţi, care conduce la negarea voinţei, şi nu, ca prima, prin noţiunea suferinţei universale, la care omul se asociază în mod voluntar, ci printr-o imensă durere pe care o resimte el însuşi. Fără îndoială, numeroase drame prezintă eroi cu o voinţă puternică, ajungând la acest nivel de resemnare absolută, în care de obicei voinţa de a trăi şi manifestarea ei sunt spulberate; dar nicio piesă cunoscută nu ne arată în mod clar şi mai simplu decât *Faust* esenţa însăşi a acestei convertiri.

Vedem în fiecare zi, în viaţa reală, nefericiţii care au învăţat să cunoască întreaga amărăciune a suferinţei, să urce pe eşafod, să iasă în întâmpinarea unei morţi ruşinoase, oribile, crude, cu o puternică forţă sufletească, de îndată ce şi-au pierdut orice speranţă; aceasta este, în majoritatea cazurilor, o convertire analogă. Nu putem crede că există o prea mare diferenţă între caracterul lor şi acela al celorlalţi oameni, aşa cum este el dat de destin; dar aceasta din urmă rezultă în mare parte din circumstanţe; aceasta nu-i împiedică să fie vinovaţi şi chiar, până într-un anume punct, răi. Şi totuşi vedem că majoritatea dintre ei se converteşte în acest mod de îndată ce şi-au pierdut orice speranţă. Ei arată atunci o reală blândeţe şi puritate a simţirii; ei au o repulsie faţă de cea mai mică faptă rea sau chiar puţin caritabilă; ei îşi iartă duşmanii, fie chiar şi pe calomniatori, care i-au făcut să fie condamnaţi, şi numai prin vorbe şi de teama ipocrită de Judecătorul suprem, ci cu o profundă seriozitate şi fără nicio dorinţă de răzbunare. Şi nu numai atât; ei îşi iubesc suferinţele şi moartea, căci au intrat pe calea negării voinţei; adesea ei refuză chiar salvarea care le este oferită şi mor de bunăvoie, cu seninătate şi fericiţi. Aceasta pentru că secretul ultim al vieţii li s-a revelat, în însuşi excesul suferinţei; ei au înţeles că durerea şi răul, că suferinţa şi ura, crima şi criminalul, care se deosebesc atât de mult în cunoaşterea supusă principiului raţiunii, nu sunt decât unul şi acelaşi lucru în

fond, manifestarea acestei unice *Voinţe* de a trăi, care îşi obiectivează lupta ei cu ea însăşi, prin mijlocirea principiului individuaţiei; ei au învăţat să cunoască cele două faţete ale lucrurilor, răul şi răutatea şi, văzând că sunt identice, ei renunţă la una, şi la cealaltă şi scapă de voinţa de a trăi. După cum am mai spus, puţin contează miturile şi dogmele, sub forma cărora ei prezintă raţiunii lor această cunoaştere imediată şi intuitivă şi convertirea lor.

Cu siguranţă că Mathias Claudius a fost martorul unei asemenea metamorfoze a simţirii când a scris în *mesagerul de Wandsbeck* (partea I, pag. 115) acel remarcabil articol pe care l-a intitulat *Convertirea lui...*, a cărui concluzie suna aşa: „Gândirea omului poate merge dintr-un punct periferic până la punctul opus şi poate reveni apoi la punctul de plecare, dacă împrejurările îi oferă ocazia. Asemenea revirimente nu sunt tocmai ce există mai elevat şi mai interesant în natura omenească. Dar această uimitoare convertire catolică, această metamorfoză transcedentală, în care cercul gândirii este în mod irevocabil rupt, în care toate legile psihologiei devin inutile şi zadarnice, în care individul nu numai că îşi întoarce haina, ci îl dezbracă în întregime pe vechiul om, în care să i se ia ceaţa de pe ochi, este unul dintre acele lucruri atât de surprinzătoare încât acela care mai are ceva sânge în vine îşi va părăsi şi tată şi mamă pentru a merge să-l vadă şi să-l audă mai de aproape.“

Apropierea morţii şi disperarea nu sunt de altfel absolut indispensabile pentru a ajunge la această purificare prin durere. O mare nenorocire sau o mare suferinţă pot la fel de bine să provoace în noi noţiunea foarte vie a luptei voinţei de a trăi cu ea însăşi şi să ne facă să înţelegem inutilitatea acţiunii. De aceea s-a întâmplat adesea ca oameni a căror existenţă tumultoasă a fost supusă conflictului pasiunilor, regi, eroi, aventurieri, să se convertească dintr-o dată şi, fiind cuprinşi cu totul de resemnare şi de căinţă, s-au făcut călugări ori pustnici. La aceasta ajung toate povestirile despre convertire, precum aceea a lui Raimond Lulle, care, după ce a alergat multă

vreme după o femeie frumoasă, a obţinut într-o zi o întâlnire; şi pe când acesta era în culmea bucuriei pentru că îşi atinsese scopul, ea şi-a descheiat bluza şi i-a arătat un oribil cancer care îi mistuia sânul, imediat, ca şi cum ar fi văzut iadul, el s-a convertit, a părăsit curtea regelui de Mallorca şi s-a retras în singurătate pentru a face penitenţă. Povestea convertirii abatelui de Rancé este cu totul asemănătoare; am spus-o, în linii mari, în *Suplimente,* capitolul XLVIII. Dacă ne gândim că ei s-au convertit pentru că au trecut brusc de la ceea ce este mai fermecător pe lume la ceea ce este mai oribil, găsim aici explicaţia faptului surprinzător că naţiunea cea mai modernă, cea mai veselă, cea mai senzuală, cea mai uşuratică din Europa, francezii, a produs ordinul monahal cel mai aspru dintre toate, cel al trapiştilor. Restaurat de către Rancé, el s-a menţinut până în zilele noastre, în toată puritatea şi în întreaga rigoare a regulamentului său, în pofida revoluţiilor, a reformelor Bisericii şi a necredinţei crescânde.

Această noţiune a vanităţii existenţei poate totuşi să dispară odată cu circumstanţele care au produs-o, voinţa de a trăi se poate afirma din nou, iar caracterul de altădată poate reapărea. Aşa s-a întâmplat cu nefericitul Benvenuto Cellini, care s-a convertit de două ori astfel, mai întâi în închisoare şi apoi în timpul unei boli necruţătoare, căzând din nou în vechile rătăciri după ce suferinţa a dispărut. În general, negarea voinţei de a trăi nu rezultă din durere cu necesitatea unui efect rezultat dintr-o cauză, ci *Voinţa* rămâne liberă. Acesta este singurul punct în care libertatea ei se manifestă în mod imediat. De aici mirarea pe care Mathias Claudius şi-o exprimă atât de puternic faţă de „convertirea transcedentală”. Fiecărei suferinţe i se poate opune o voinţă mai puternică şi prin urmare de neînfrânt. Platon povesteşte, de exemplu, în *Fedon*, că s-au văzut condamnaţi aşteptându-şi supliciul în petreceri şi în desfrâu, afirmându-şi astfel până în moarte voinţa lor de a trăi. Shakespeare ne arată în persoana cardinalului de Beaufort sfârşitul groaznic al unui scelerat care moare ca un disperat, căci nici suferinţa, nici moartea nu au putut

sfărâma răutatea profundă a voinţei sale încăpăţânate.

Cu cât voinţa este mai puternică, cu atât este mai vizibilă manifestarea luptei sale cu ea însăşi şi prin urmare cu atât mai mare este durerea. O lume care ar fi manifestarea unei voinţe infinit mai violente decât a noastră, ar provoca infinit mai multe suferinţe. Ar fi infernul desăvârşit.

Orice durere, în măsura în care este o mortificare şi o îndreptare către resemnare, are potenţial o virtute de sanctificare. Acest fapt explică de ce o mare nenorocire, o suferinţă profundă sunt tratate întotdeauna cu un anume respect. Îl respectam profund pe cel care suferea, când, nevăzând în viaţa lui decât un lung lanţ de dureri sau deplângând un rău adânc şi incurabil, el priveşte nu numai şirul de circumstanţe care au făcut din viaţa sa o ţesătură de nefericiri sau nenorocirea imensă şi unică ce l-a lovit, - căci până acum cunoaşterea sa este încă supusă principiului raţiunii şi este legată de fenomenul particular; el tot vrea viaţa, dar în condiţii diferite; - mai trebuie ca privirea sa să se ridice de la particular la general, să considere propria sa durere ca un exemplu al durerii universale; atunci el atinge perfecţiunea morală şi pentru el un caz unic reprezintă mii de cazuri, viaţa lumii nu-i mai apare ca durerea lumii şi se resemnează. Iată de ce, în *Torquato Tasso* al lui Goethe, personajul prinţesei trezeşte respect; povestind nenorocirile tristei sale vieţi şi pe cele alor săi, ea vede în acestea imaginea suferinţei tuturor.

Nu ne reprezentăm niciodată un caracter foarte nobil fără o anume tristeţe tăcută. Aceasta nu provine dintr-o fire copleşită de necazurile de zi cu zi (atunci nu ar mai exista nicio nobleţe, ci mai degrabă un caracter rău); ea provine din conştiinţa dezinteresată a vanităţii tuturor şi a zădărniciei tuturor durerilor. Totuşi, această conştiinţă se poate trezi la contactul cu experienţa personală, cu condiţia să fie foarte dureroasă; astfel, Petrarca a rămas pentru tot restul zilelor sale în acea stare de tristeţe resemnată pentru că una singură dintre dorinţele sale nu a fost satisfăcută; tocmai această tristeţe ne impresionează atât de profund în

operele lui; Dafne, cea pe care o urmărea el, trebuie că s-a făcut nevăzută din braţele sale pentru a-i lăsa, în locul ei, nemuritoarea cunună de lauri. Când un destin irevocabil îi refuză omului satisfacerea vreunei dorinţe, voinţa se sfarmă, ea este incapabilă să vrea altceva, iar caracterul devine blând, trist, nobil, resemnat. Când în sfârşit durerea nu mai are un obiect determinat, când ea se extinde asupra vieţii în întregime, atunci ea devine o întoarcere asupra sinelui, o retragere, o dispariţie lentă a *Voinţei*, a cărei vizibilitate ea o minează în ascuns dar profund, vizibilitatea care este corpul; omul se simte eliberat din lanţurile sale, are un fel de gust anticipat voluptuos pentru această moarte, care se anunţă astfel drept o eliberare a corpului şi a voinţei. De aceea, o bucurie secretă însoţeşte această durere; cred că nici poporul cel mai melancolic nu înţelege altceva prin expresia *the joy of grief* (plăcerea durerii). Totuşi, tocmai în aceasta constă obstacolul din calea sensibilităţii, atât în viaţă, cât şi în domeniul artei; căci cine se plânge şi se lamentează mereu, fără a avea forţa de a se resemna, acela pierde în acelaşi timp şi raiul, şi pământul, pentru a nu rămâne decât cu un sentimentalism lacrimogen. Dacă vrem să ajungem la eliberare şi să inspirăm respect, trebuie ca durerea să ia forma cunoaşterii pure şi să aducă adevărata resemnare drept calmant al voinţei. În acest caz, nu putem vedea o mare nefericire fără a avea pentru ea o consideraţie vecină cu aceea pe care ne-o inspiră curajul şi virtutea, iar fericirea noastră prezentă o resimţim ca pe un reproş. Ne este imposibil să nu considerăm fiecare suferinţă, atât aceea pe care o simţim noi profund, cât şi pe aceea care ne este străină, drept o cale spre virtute şi spre sfinţenie; dimpotrivă, bucuriile şi plăcerile lumeşti le considerăm a fi capabile să ne îndepărteze de această cale. Lucrul acesta este atât de adevărat, încât, atunci când vedem un om îndurând o mare suferinţă fizică sau morală, sau chiar şi atunci când privim pe cineva care munceşte din greu, cu fruntea şiroind de sudoare, depunând un efort dureros, fără a-şi pierde nicio clipă răbdarea şi fără a se plânge, avem impresia că vedem

un bolnav, supus unui tratament dificil, care acceptă de bunăvoie, cu bucurie durerile operaţiei, convins că, cu cât suferă mai mult, cu atât mai mult distruge în el germenii bolii şi că, prin urmare, vindecarea sa va fi cu atât mai completă cu cât durerea actuală este mai cruntă.

Potrivit celor spuse mai sus, negarea voinţei de a trăi, care nu este altceva decât resemnarea sau sfinţenia absolută, rezultă întotdeauna din ceea ce calmează voinţa, adică noţiunea conflictului voinţei cu ea însăşi şi a vanităţii sale radicale - vanitate care se exprimă în suferinţele tuturor oamenilor. Diferenţa în negarea voinţei, pe care am reprezentat-o prin cele două căi ale eliberării, constă în faptul că această noţiune este produsă sau prin cunoaşterea pură a durerii, asumată în mod liber, graţie intuiţiei acelui *principium individuationis*, sau în mod imediat, prin suferinţa simţită direct. Fără negarea completă a voinţei nu există mântuire adevărată, eliberare efectivă de viaţă şi de durere. înainte de a ajunge aici, noi toţi nu suntem decât această voinţă însăşi, al cărei fenomen este o existenţă efemeră, o acţiune mereu inutilă, mereu zadarnică, o lume ca reprezentare plină de nefericire, căreia îi aparţinem toţi în mod irevocabil. Căci am văzut mai sus că viaţa îi este asigurată *Voinţei* de a trăi şi că adevărata şi unica sa formă este prezentul, din care ea nu poate fi sustrasă, indiferent de modul în care naşterea şi moartea guvernează fenomenele. Mitul hindus exprimă bine această idee, atunci când spune: „Veţi fi readuşi pe lume.“ Marea diferenţă morală dintre caractere semnifică faptul că omul rău este infinit de departe de a ajunge la această cunoaştere din care decurge negarea voinţei de a trăi şi prin urmare că el este expus la toate durerile care există în mod virtual în lume, căci fericirea pe care o gusta el în prezent este un fenomen, o iluzie creată de Maya, prin mijlocirea principiului individuaţiei; este visul de fericire al cerşetorului. Suferinţele pe care le provoacă celorlalţi, prin răutatea furioasă a voinţei sale, sunt măsura celor pe care le va îndura el, fără a ajunge pentru aceasta la renunţare şi la negare. Dimpotrivă, adevărata şi pura

iubire, chiar şi bunăvoinţa, provine deja din intuiţia care vede dincolo de principiul individuaţiei şi care, ajunsă la cel mai înalt grad al său, duce la sfinţenia absolută şi la eliberare; ea se manifestă prin acea stare deosebită pe care am descris-o şi care este resemnarea prin liniştea profundă care o însoţeşte, prin beatitudinea nesfârşită în chiar braţele morţii.[119]

[119] Vezi capitolul XLVIII din *Suplimente*. (n.a.)

§69

Până acum, în limitele subiectului nostru, am expus suficient negarea voinţei de a trăi, singurul act al libertăţii noastre care se manifestă în fenomen şi pe care îl putem numi, ca şi Asmus, transformarea transcedentală; nimic nu este mai diferit de această negare decât suprimarea efectivă a fenomenului nostru individual, adică sinuciderea. Departe de a fi o negare a *Voinţei*, sinuciderea este o dovadă de afimare puternică a *Voinţei*. Căci negarea *Voinţei* constă nu în faptul de a avea oroare de suferinţele vieţii, ci în faptul de a detesta plăcerile acesteia. Cel care se sinucide ar vrea să trăiască; el nu este nemulţumit decât de condiţiile în care îi este dat să-şi ducă viaţa. Prin urmare, distrugându-şi corpul, el renunţă nu la voinţa de a trăi, ci pur şi simplu la viaţă. El ar vrea viaţa, el ar vrea ca voinţa sa să existe şi să se afirme fără nicio piedică; dar conjuncturile prezente nu-i permit nicidecum acest lucru şi el resimte din această cauză o mare durere. În acest fenomen izolat, însăşi voinţa de a trăi este atât de împiedicată să se manifeste încât nu-şi poate desfăşura acţiunea. Ea ia atunci o hotărâre conform cu natura sa de lucru în sine, natură care rămâne independentă de diferitele expresii ale principiului raţiunii, pentru care, prin urmare, orice fenomen izolat este indiferent, deoarece ea însăşi este independentă de naştere şi de moarte, deoarece ea este esenţa intimă a vieţii universale. Ea este o certitudine puternică şi profundă care face ca niciunul dintre noi să nu trăiască fără o teamă constantă de moarte; suntem siguri, cu alte cuvinte, că *Voinţa* nu va duce niciodată lipsă de fenomene; pe aceeaşi certitudine se sprijină şi sinuciderea. *Voinţa* de a trăi se manifestă deci atât în sinucidere, încarnat în Şiva, cât şi în bucuria conservării, încarnată în Vişnu, şi în voluptatea reproducerii, încarnată de Brahma. Acesta este sensul

profund al unităţii Trimurti; Trimurti este fiecare om, deşi în timp ea îşi arată când unul când altul dintre capete. - Între sinucidere şi negarea voinţei există acelaşi raport ca între lucrul particular şi idee; sinuciderea neagă individul, şi nu speţa. Aşa cum am văzut mai sus, viaţa este în mod infailibil şi pentru totdeauna inerentă voinţei de a trăi, iar suferinţa este la fel pentru viaţă; de unde rezultă că sinuciderea este un act zadarnic şi nesăbuit; în zadar se străduieşte cineva să distrugă în mod voit un fenomen particular, căci lucrul în sine nu rămâne mai puţin intact, precum curcubeul care se menţine, în pofida succesiunii continue a picăturilor de apă care îi servesc o clipă ca suport. Totuşi, sinuciderea este ca şi capodopera Mayei; sinuciderea exprimă în modul cel mai elocvent contradicţia dintre voinţa de a trăi şi ea însăşi. Am constatat deja această contradicţie în fenomenele cu totul inferioare ale voinţei, în lupta permanentă a tuturor fenomenelor forţelor naturii, a tuturor indivizilor organizaţi care îşi dispută materia, timpul şi spaţiul; pe măsură ce urcăm pe treptele obiectivării voinţei, am văzut că acelaşi conflict se accentuează din ce în ce mai mult cu o limpezime înfricoşătoare; în sfârşit, pe treapta cea mai înaltă, care este *Ideea* de om, el capătă asemenea proporţii, încât cei care se extermină unii pe alţii nu mai sunt indivizii ce reprezintă o aceeaşi *Idee*, ci individul însuşi îşi declară război lui însuşi; ardoarea cu care el doreşte viaţa, violenţa cu care se izbeşte de obstacolul natural al vieţii, adică durerea, îl fac să se distrugă pe el însuşi; voinţa individuală preferă să suprime printr-un act de voinţă corpul, care nu este altceva decât aceeaşi voinţă în stare vizibilă, mai degrabă decât să-l lase să fie zdrobit de durere. Şi aceasta tocmai pentru că acela care se sinucide nu poate înceta să vrea să înceteze a mai trăi; voinţa se afirmă în sinucidere prin suprimarea chiar a fenomenului său, pentru că ea nu se mai poate afirma altfel. Dar această suferinţă, din care ne smulgem prin sinucidere, era tocmai mortificarea voinţei, era calea care ne-ar fi putut conduce la negarea voinţei însăşi, adică la eliberare; cel care se sinucide

seamănă aşadar, sub acest raport, cu un bolnav care ar fi complet vindecat dacă ar vrea să lase să fie dusă până la capăt operaţia dureroasă care a fost începută, dar care preferă să-şi păstreze boala. Suferinţa vine la el şi îi arată astfel posibilitatea de a nega voinţa; el însă o respinge; el distruge astfel fenomenul voinţei, corpul, pentru ca voinţa însăşi să rămână intactă. - Acesta este motivul pentru care aproape toate doctrinele moralei filosofice sau religioase condamnă sinuciderea, deşi nici ele nu ştiu să opună sinuciderii decât raţiuni bizare şi sofistice. Dar este sigur că, dacă vreun om s-a abţinut de la sinucidere din raţiuni pur morale, oricare ar fi fost pretextul pe care i l-a dat raţiunea sa, sensul profund al acestei victorii asupra lui însuşi era acesta: „Nu vreau deloc să mă sustrag de la durere; vreau ca durerea să poată suprima voinţa de a trăi al cărui fenomen este un lucru atât de deplorabil, ca ea să întărească în mine cunoaşterea, care începe să răsară, a adevăratei naturi a lumii, pentru ca această cunoaştere să devină calmantul suprem al voinţei mele, izvorul veşnicei mele eliberări.”

Este cunoscut faptul că din când în când apar cazuri în care părinţii se sinucid chiar în persoana copiilor lor; tatăl îşi ucide copii pe care îi adoră, apoi se omoară şi el. Dacă admitem că religia, conştiinţa şi toate învăţăturile primite îi prezintă omorul drept cea mai gravă dintre crime, că, în pofida acestui fapt, el îl comite chiar în clipa morţii, fără a avea de altfel niciun motiv egoist pentru a se hotărî să o facă, nu ne rămâne decât un singur mod de a explica faptul: individul recunoaşte direct voinţa lui în copiii săi, dar este înşelat de o iluzie care îl face să ia fenomenul drept lucrul în sine; şi are în acelaşi timp un sentiment profund şi sfâşietor al neplăcerilor întregii existenţe; el crede că poate suprima în acelaşi timp şi fenomenul şi esenţa însăşi; iată de ce vrea el să cruţe de supliciul existenţei atât pe el, cât şi pe copiii lui, în care el se vede în mod direct retrăind. - O greşeală cu totul asemănătoare cu aceasta ar fi să ne imaginăm că putem atinge pe căi ocolite scopul pe care îl urmăreşte castitatea voluntară, fie opunându-ne intenţiilor

pe care le urmăreşte natura prin fecundare, fie provocând moartea nou-născutului din cauza durerilor inevitabile pe care i le rezervă viaţa, în loc să facem totul pentru a garanta existenţa fiinţelor care o merită. Căci dacă voinţa de a trăi există, ea nu poate, în calitatea sa de lucru pur metafizic, de lucru în sine, să fie distrusă de nicio putere; numai fenomenul ei poate fi distrus într-un anume punct al spaţiului sau al timpului. Voinţa de a trăi însăşi nu poate fi suprimată decât de cunoaştere. Prin urmare, nu există decât un singur drum care duce la mântuire; trebuie ca voinţa să se manifeste fără nicio piedică, pentru ca din această manifestare ea să poată lua cunoştinţă de propria sa natură. Numai graţie acestei cunoaşteri voinţa se poate suprima pe ea însăşi şi prin aceasta să termine şi cu suferinţa, care este inseparabilă de fenomenul ei; dar acest rezultat nu poate fi obţinut prin nicio violenţă fizică, cum ar fi distrugerea unui germen, uciderea unui nou-născut sau sinuciderea. Natura produce în mod expres voinţa în spirit, pentru că numai prin lumina spiritului ea îşi poate găsi eliberarea. Iată de ce trebuie, prin toate mijloacele, să sprijinim intenţiile naturii de îndată ce voinţa de a trăi, care este esenţa sa intimă, s-a făcut simţită.

Există un gen de sinucidere care pare a fi cu totul diferit de sinuciderea obişnuită, deşi poate că nu a fost încă suficient analizată. Este vorba despre moartea prin înfometare, acceptată de bunăvoie sub inspiraţia unui ascetism dus până la ultimele sale limite; din nefericire asemenea cazuri au fost întotdeauna însoţite de o mare exaltare religioasă, chiar de superstiţie, ceea ce le face greu de observat. Este totuşi probabil că negarea completă a voinţei poate atinge un asemenea grad încât voinţa necesară pentru a întreţine viaţa corpului, prin alimentaţie, să lipsească şi ea. Departe de a se omorî sub influenţa voinţei de trai, un ascet de acest gen, perfect resemnat, nu încetează să trăiască decât pentru că a încetat complet să vrea. Nu ne putem imagina, în acest caz, niciun fel de altă moarte decât moartea prin înfometare (doar dacă alegerea unui alt fel de moarte nu-i este inspirată de vreo superstiţie

particulară); într-adevăr, intenţia de a scurta suferinţa ar fi deja, într-o anumită măsură, o adevărată afirmare a voinţei. Dogmele care guvernează spiritul unui astfel de penitent îi dau iluzia unei fiinţe superioare care îi prescrie postul, pe când el este condus în realitate la aceasta de o tendinţă intimă. Există exemple vechi de fapte asemănătoare în următoarele publicaţii: *Breslauer Sammlung von Natur und Medicin Geschichten*, septembrie 1799, pag. 363 şi urm.; Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, februarie 1685, pag. 189 şi urm.; Zimmermann, liber die Einsamkeit, vol. I, pag. 182; *Histoire de l'Académie des sciences*, 1764, raportul lui Houttuyn, reprodus în *Sammlung für praktische Ärzte*, vol. I, pag. 69. Putem găsi relatări mai recente la Hufeland, *Journal für praktische Heilskunde*, vol. X, pag. 81, şi vol. XLVIII, pag. 85; de asemenea, la Hasse, *Zeitschrift für psychische Ärzte*, 1819, fasciculul 3, pag. 460; în *Edinburgh medical and surgical journal*, 1809, vol. V, pag. 319. În 1833, toate ziarele povesteau că un istoric englez, doctorul Lingard, s-a lăsat de bunăvoie să moară de foame la Dover, în luna ianuarie; după informaţii mai recente, nu era vorba despre el, ci despre una dintre rudele lui. Din nefericire, majoritatea acestor relatări ni-i prezintă pe indivizii în discuţie drept nebuni şi nu mai este posibil să verificăm importanţa faptelor. Cu toate acestea, vreau să consemnez aici o poveste recentă de acelaşi gen, chiar şi numai pentru a o păstra cu titlu de curiozitate, ca exemplu al unui fenomen surprinzător al naturii omeneşti; cel puţin în aparenţă, ea corespunde teoriei mele şi nu prea văd cum ar putea fi explicată altfel. Ştirea este apărută în *Nürnberger Correspondenten* din 29 iulie 1813, sub forma următoare:

„Ni se comunică de la Berna că în apropiere de Thurnen[120] a fost descoperită, într-o pădure deasă, o cabană în care se afla cadavrul descompus al unui om mort cu aproape o lună în urmă; este îmbrăcat cu haine care nu oferă decât puţine informaţii asupra condiţiei sociale căreia îi aparţine el. Lângă el se aflau două cămăşi dintr-un

[120] Vechiul nume al localităţii Kirchenthurnen din Elveţia.

material foarte fin. Obiectul cel mai important este o *Biblie* învelită în hârtie albă, pe care defunctul a acoperit-o în parte cu scrisul său. El notează ziua în care a plecat de acasă (fără însă a menţiona locul), apoi spune că a fost trimis în deşert pentru a se ruga şi pentru a posti. În timpul călătoriei, spune el, a postit şase zile, apoi a mâncat. Stabilindu-se în cabană, a reînceput să postească din nou. Atunci a însemnat fiecare zi printr-o linie; sunt cinci linii, şi probabil că acest pustnic a murit după cinci zile. A mai fost găsită şi o scrisoare adresată unui preot despre una dintre predicile sale pe care defunctul a ascultat-o; dar această scrisoare nu are pe ea nicio adresă.“ - Între această moarte voluntară inspirată de un ascetism extrem şi sinuciderea provocată de disperare, putem intercala un număr considerabil de nuanţe intermediare, adesea compuse şi amestecate între ele, care sunt într-adevăr greu de explicat; dar sufletul omenesc are adâncuri, întunecimi şi complicaţii care vor fi întotdeauna foarte greu de limpezit şi de analizat.

§70

Acum, când am terminat această expunere despre ceea ce numesc eu negarea *Voinţei*, poate s-ar crede că ea este incompatibilă cu aprecierile mele anterioare asupra necesităţii inerente motivaţiei şi tuturor celorlalte expresii ale principiului raţiunii, necesitate în virtutea căreia motivele, ca toate cauzele, nu sunt decât cauze ocazionale, ajutând caracterul să-şi dezvolte esenţa şi să o manifeste cu toată rigoarea unei legi ştiinţifice; tot din această pricină eu neg în mod absolut libertatea în calitate de *liberum arbitrium indifferentiae*. Dar, departe de a contrazice această primă parte a studiului meu, eu chiar fac apel la ea. Într-adevăr, libertatea propriu-zisă, adică starea de independenţă în ceea ce priveşte principiul raţiunii, nu aparţine decât lucrului în sine; ea nu aparţine nicidecum fenomenului, a cărui formă esenţială este principiul raţiunii, element component al necesităţii. Singurul caz în care această libertate devine în mod direct vizibilă în lumea fenomenelor este acela în care ea pune capăt însuşi fenomenului; şi deoarece, cu toate acestea, simplul fenomen, în calitate de verigă a lanţului cauzelor, adică trupul viu, continuă să existe în timpul care nu conţine decât fenomene, voinţa care se manifestă prin acest trup intră atunci în contradicţie cu el, pentru că ea neagă ceea ce el afirmă. Iată un exemplu de caz de acest fel: organele genitale, reprezentare vizibilă a instinctului speciei, sunt pe deplin sănătoase şi totuşi omul, în adâncul fiinţei sale, nu mai vrea să dea satsifacţie speciei; întreg corpul este expresia vizibilă a voinţei de a trăi şi totuşi motivele care corespund acestei voinţe rămân fără efect; mai mult, dispariţia corpului, sfârşitul individului, adică cele mai grave obstacole în calea voinţei naturale, sunt dorite şi binevenite. Contradicţiile între ceea ce am afirmat, pe de o parte, în privinţa determinării necesare a voinţei prin

motive din cauza caracterului şi, pe de altă parte, în privinţa posibilităţii de a suprima complet voinţa, ceea ce ar reduce la neputinţă motivele, această contradicţie, spuneam, nu este decât traducerea, în termeni filosofici, a contradicţiei reale care se produce atunci când voinţa în sine, voinţă liberă, voinţă care nu cunoaşte nicio necesitate, intervine direct în fenomenul său care este supus necesităţii. Iată mijlocul de a rezolva această contradicţie: dispoziţia care sustrage caracterul de sub puterea motivelor nu provine direct din voinţă, ci dintr-o transformare a cunoaşterii. Astfel, atâta timp cât cunoaşterea se mărgineşte a fi supusă principiului individuaţiei, atâta timp cât ascultă absolut de principiul raţiunii, puterea motivelor este irezistibilă; dar, de îndată ce principiul individuaţiei a fost depăşit, de îndată ce s-a înţeles că o singură voinţă, aceeaşi peste tot, constituie *Ideile* şi chiar şi esenţa lucrului în sine, de îndată ce, urmare a acestei cunoaşteri, s-a realizat o potolire generală a voinţei, motivele particulare devin neputincioase; căci modul de cunoaştere care le corespundea este absolut şi înlocuit cu o cunoaştere cu totul diferită. Caracterul nu se poate modifica niciodată parţial; el trebuie, cu rigoarea unei legi a naturii, să execute în amănunt ordinele voinţei, al cărui fenomen de ansamblu este el; dar ansamblul însuşi, altfel spus caracterul, poate fi suprimat complet prin convertirea voinţei, realizată aşa cum am arătat mai sus. Această suprimare îi trezea admiraţia lui Asmus; el o desemnează. într-un pasaj deja citat, sub numele de „transformare universală şi transcedentală“; ea corespunde cu ceea ce în Biserica creştină este foarte bine numit reînnoirea morală; cunoaşterea din care provine ea corespunde adevăratei şi unicei graţii. - Tocmai pentru că aici este vorba nu despre o schimbare a caracterului, ci despre o suprimare totală, înţelegem de ce caracterele care se deosebeau cel mai mult înainte de această suprimare prezintă, după această suprimare, o mare similitudine în modul lor de a acţiona, continuând totuşi, fiecare după conceptele şi dogmele sale, să vorbească o limbă diferită.

Astfel înţeles, vechiul filosofem al liberului arbitru, mereu combătut şi mereu afirmat, nu este nicidecum lipsit de fundament; dogma religioasă a graţiei adevărate şi unice şi a reînnoirii morale nu este nici ea lipsită de sens şi de semnificaţie. Dar iată că le vedem acum confundându-se inopinat; şi putem de acum să înţelegem sensul în care ilustrul Malebranche spunea: „Libertatea este un mister.“ Şi avea dreptate. Într-adevăr, ceea ce numesc misticii creştini graţie adevărată şi unică şi reînnoire morală corespunde cu ceea ce este pentru noi unica manifestare imediată a liberului arbitru. Ea nu se produce înainte ca voinţa, ajunsă la cunoaşterea naturii, în sine, să fi luat din această cunoaştere un calmant şi să nu fi scăpat de acţiunea motivelor, acţiune care aparţine unui alt mod de cunoaştere unde obiectele nu sunt decât fenomene. - O libertate care se manifestă astfel este cel mai mare privilegiu al omului; ea îi va lipsi întotdeauna animalului; căci ea are drept condiţie o reflectare raţională, capabilă să cuprindă întregul existenţei, independent de impresia prezentului. Animalul este cu totul incapabil de libertate; pentru el nu există nici măcar posibilitatea unei determinări efective propriu-zise, adică raţionale, destinată să intervină după ce s-a încheiat conflictul dintre motive; pentru aceasta ar trebui ca motivele să fie reprezentări abstracte. Ca urmare, necesitatea care cere ca piatra să cadă spre pământ este aceeaşi care îl face pe lupul flămând să-şi înfigă dinţii în carnea prăzii sale; el este incapabil să înţeleagă că este în acelaşi timp şi ucigaşul, şi victima. Necesitatea este domeniul naturii; libertatea, cel al graţiei.

Astfel, după cum am văzut, această suprimare a *Voinţei* de către ea însăşi provine din cunoaştere; orice cunoaştere de altfel, orice luminare este în sine independentă de liberul arbitru; rezultă de aici că această negare a voinţei, această luare în posesie a libertăţii nu poate fi realizată cu forţa şi nici în mod deliberat; ea emană numai din raportul intim dintre cunoaşterea şi voinţa din om, prin urmare ea se produce în mod subit şi parcă printr-un şoc venit din afară. De aceea Biserica a numit-o un efect

al graţiei; dar aşa cum, potrivit Bisericii, graţia nu poate face nimic fără cooperarea noastră; la fel şi efectul calmantului ţine în ultimă analiză de un act de liberă voinţă. Acţiunea graţiei schimbă şi converteşte întreaga natură a omului; de acum el dispreţuieşte ceea ce dorea cu atâta ardoare până în acest moment; într-adevăr un om nou îl înlocuieşte pe cel vechi; de aceea Biserica numeşte acest efect al graţiei reînnoire morală. Ceea ce ea numeşte omul natural, căruia îi refuză orice facultate de a face bine, este tocmai voinţa, această voinţă de a trăi care trebuie zdrobită când vrem să ne eliberăm de o existenţă ca aceea pământească. Căci în spatele existenţei noastre se ascunde ceva cu totul diferit, dar pe care nu-l putem atinge decât cu condiţia să scuturăm jugul vieţii obişnuite.

Simbolizând în Adam natura şi afirmarea voinţei de a trăi, doctrina creştină nu s-a situat în punctul de vedere al principiului raţiunii şi nici al indivizilor, ci în punctul de vedere al *Ideii* de umanitate, privit în unitatea sa; greşeala lui Adam, a cărui moştenire apasă încă asupra noastră, reprezintă unitatea în care ne raliem cu *Ideea*, unitate care se manifestă în timp prin şirul generaţiilor umane şi care ne face să participăm toţi la durerea şi la moartea veşnice; în schimb, Biserica simbolizează graţia, negarea voinţei, eliberarea în Omul-Dumnezeu; acesta, lipsit de orice prihană, adică de orice voinţă de a trăi, nu poate, ca noi ceilalţi, să emane dintr-o afimare energică a voinţei; el nu poate nici să aibă ca noi un corp; căci corpul nu este în definitiv decât voinţă concretă, decât fenomen al voinţei; nu, el s-a născut dintr-o fecioară şi nu are decât un simulacru de corp. Acest din urmă aspect era .susţinut de către Docetici; aşa se numeau unii dintre Părinţii Bisericii, care se arătau a fi foarte consecvenţi în această privinţă. Mai ales Appelles preda această doctrină; Tertulian s-a ridicat împotriva lui şi a succesorilor lui. Dar Sfântul Augustin însuşi comentează pasajul din *Epistola către Romani* pe care se sprijineau ei, iată mai întâi textul: *Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati* [„Dumnezeu trimiţând pe Fiul Său întru asemănarea

trupului păcatului“].[121] Iată acum comentariul: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat* [„căci n-a fost carne păcătoasă fiindcă nu s-a născut din plăcere carnală, însă el întruchipa carnea păcătoasă pentru că era carne muritoare“]. [122]Acelaşi Sfânt Augustin, în lucrarea sa intitulată *Opus imperfectum,*[123] arată că păcatul originar este în acelaşi timp o greşeală şi o pedeapsă. După părerea lui, acesta există deja în nou-născut, dar nu se arată decât pe măsură ce copilul creşte. Totuşi, sursa acestui păcat trebuie socotită a fi voinţa celui care a păcătuit. Acest păcătos era Adam; dar noi toţi am existat în el; Adam a devenit rău şi noi am devenit în el toţi nişte răi. - În definitiv, *doctrina păcatului originar* (afirmarea voinţei) şi a *mântuirii* (negarea voinţei) este adevăratul capital care formează, ca să spunem aşa, nucleul creştinismului; tot restul nu este decât forma exterioară, înveliş sau antreuri. De aceea, întotdeauna trebuie să-l înţelegem pe Iisus Hristos, din punct de vedere general, ca fiind simbolul sau personificarea negării voinţei de a trăi, şi nu o individualitate, aşa cum ni-l prezintă *Evangheliile*, istoria lui mitică, sau aşa cum ni-l arată datele istorice probabile sau reale care servesc drept bază a *Evangheliilor*. Nici una, nici alta dintre versiuni nu ne poate satisface în întregime. Noi nu vedem în ele decât vehiculul concepţiei primordiale, destinat să o facă să pătrundă în rândurile poporului, care întotdeauna vrea să se sprijine pe fapte pozitive. - Nu avem nicio îndoială că în ultima vreme creştinismul şi-a uitat semnificaţia pe care o avea la început şi a degenerat într-un optimism plat.

În creştinism mai exista o doctrină primordială şi evanghelică pe care Sfântul Augustin, în acord cu şefii Bisericii, o apără de nerozia pelagienilor şi pe care Luther, aşa cum se explică el însuşi în termeni categorici în cartea sa *De servo arbitrio*, şi-a asumat ca sarcină principală să o

[121] *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, VIII, 3.
[122] *Liber*, LXXXIII, Problema 66.
[123] I, 47.

proclame din nou purificând-o de orice greşeală; este vorba despre doctrina care spune că *Voinţa* nu este liberă, că ea este de la origini supusă servituŢii răului; ca urmare, operele *Voinţei* sunt întotdeauna pline de greşeli şi imperfecte, ele nu pot niciodată să dea satisfacţie dreptăţii; ele sunt absolut incapabile să ne salveze, numai credinţa o poate face; iar credinţa o putem căpăta printr-o determinare a liberului arbitru; ea nu ne poate veni decât dintr-o atingere a graţiei, independent de participarea noastră, printr-un fel de influenţă exterioară. - Această dogmă cu adevărat evanghelică, precum şi acela pe care le-am citat mai sus, face parte din acele principii pe care spiritul mărginit şi grosier al secolului nostru le respinge considerându-le absurde sau le denaturează; în pofida Sfântului Augustin, în pofida lui Luther; credinţa actuală, pătrunsă de pelagianismul burghez care constituie tocmai raţionalismul contemporan, dispreţuieşte aceste dogme profunde care sunt, la drept vorbind, proprietatea şi esenţa creştinismului; ea preferă să ia drept unic punct de sprijin, drept centru principal al religiei o dogmă provenită din iudaism şi păstrată de el, dar care nu este legată de creştinism decât din punct de vedere istoric.[124] - În ce ne

[124] Iată ce confirmă exactitatea aserţiunii mele: de îndată ce facem abstracţie de dogma fundamentală a iudaismului, de îndată ce recunoaştem că omul nu este opera altuia, ci opera propriei sale voinţe, suprimăm în acelaşi timp tot ceea ce dogmatica creştină, stabilită sistematic de Sfântul Augustin, conţinea contradictoriu şi absurd; or, tocmai acest lucru a suscitat greşita opoziţie a pelagienilor. Totul devine atunci clar şi riguros: nu mai este nevoie să se admită nicio libertate în fapte (*operari*), deoarece ea există în fiinţă (*esse*); tot în fiinţă rezidă şi păcatul în calitate de păcat originar; în ce priveşte graţia adevărată şi unică, ea ne aparţine ca un bun propriu. În schimb, din punct de vedere raţionalist al timpului nostru, multe dintre doctrinele dogmaticii augustiniene, fondate pe Noul Testament, ni se par cu totul inadmisibile şi chiar revoltătoare, de exemplu doctrina predestinării. A se menţine pe această poziţie, ar însemna să se renunţe la ceea ce este cu adevărat creştin în dogmă, a se reîntoarce la cel mai grosolan iudaism. Dar eroarea de apreciere, sau mai curând viciul originar al doctrinei creştine, se ascunde acolo unde nu este căutat niciodată, adică în punctul care este declarat admis şi cert şi care în această

priveşte, noi constatăm, în teoria pe care am expus-o mai sus, prezenţa adevărului care concordă în întregime cu rezultatul cercetărilor noastre. Vedem într-adevăr că adevărata virtute şi sfinţenie a sufletului îşi are originea primordială nu într-o voinţă premeditată (acţiunile) ci în cunoaştere (credinţa); exact aceeaşi concluzie rezultă şi din ideea noastră de bază. Dacă acţiunile, rezultate din motive şi din intenţii, ar fi suficiente pentru a ne conduce la beatitudine, virtutea, oricum am privi-o pe aceasta, nu ar fi niciodată decât un egoism prudent, metodic şi perspicace. - În ce priveşte credinţa, pe care Biserica creştină promite să o răsplătească prin beatitudine, aceasta constă în a crede că păcatul primului om ne-a transmis la toţi căderea în păcat, că el ne-a dat pe toţi pradă morţii şi chinurilor infernului; trebuie să credem, de asemenea, că niciunul

---

calitate este scutit de orice examinare. Dacă facem abstracţie de această dogmă, întreaga dogmatică creştină devine raţională; căci ea nu corupe doar ştiinţa, ci şi teologia. Într-adevăr, când studiem teologia augustiniană în *De civitate Dei* (mai ales în Cartea a XIV-a), avem aceeaşi impresie ca şi cum am vrea să punem în echilibru un corp al cărui centru de greutate este în afara lui; degeaba îl întoarcem şi îl punem la loc, el se răstoarnă mereu. Este ceea ce se întâmplă şi aici. În pofida tuturor eforturilor şi sofismelor Sfântului Augustin; responsabilitatea lumii şi a suferinţelor ei cade mereu asupra lui Dumnezeu care a creat totul, absolut totul, şi în plus ştia ce se va întâmpla. Sfântul Augustin însuşi avea deja deplina conştiinţă a acestei dificultăţi care îl încurca foarte tare; am arătat acest lucru în memoriul meu *Despre liberul arbitru* (cap. IV, pag. 66-68. ediţia I). - La fel stau lucrurile şi în privinţa contradicţiei dintre bunătatea lui Dumnezeu şi nefericirea lumii, ca şi între liberul arbitru şi cunoaşterea viitorului de către Dumnezeu: această problemă a constituit tema inepuizabilă a unei controverse cvasiseculare între cartezieni, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld şi alţii; din nefericire, era un punct pe care niciunul dintre ei nu îndrăznea să-l atingă, şi anume: existenţa lui Dumnezeu, cu întregul său cortegiu de proprietăţi; ei se învârt toţi, neîncetat, în acelaşi cerc, încercând să împace contradicţiile; ar fi ca şi cum ai încerca să rezolvi o problemă de nerezolvat, al cărui rest apare mereu când ici, când colo, după cum am reuşit să-l ascundem cumva. Lor le era suficient să critice ipoteza fundamentală admisă de ei toţi pentru a vedea în ce constă dificultatea: dar niciunul dintre ei nu a cunoscut-o, deşi această critică s-a impus prin ca însăşi. Bayle este singurul care ne face să bănuim că a zărit dificultatea.(n.a.)

dintre noi nu poate fi salvat decât prin graţia mediatorului divin care ia asupra sa marea noastră greşeală şi că mântuirea noastră nu depinde deloc de meritul nostru (adică meritul nostru personal); într-adevăr, ceea ce rezultă din acţiunea noastră personală şi intenţională, adică determinată de motive, faptele, într-un cuvânt, rămân întotdeauna în mod absolut şi esenţial incapabile să ne justifice, prin însuşi faptul că ele constituie acţiuni intenţionale, determinate de motive; totul nu este decât un *opus operatum.* Prima datorie este aşadar să ne considerăm condiţia, în privinţa originii şi esenţei sale, ca fiind o condiţie disperată care are nevoie de mântuire; trebuie să credem apoi că prin noi înşine suntem esenţialmente sortiţi răului, de care suntem strâns legaţi cu lanţuri grele; că faptele noastre, conformându-se legii şi poruncilor, adică motivelor, nu pot satisface niciodată cerinţele dreptăţii şi nici nu ne pot aduce mântuirea; nu putem obţine mântuirea decât prin credinţă, adică printr-o transformare a facultăţii noastre de cunoaştere; în ceea ce priveşte credinţa, ea nu ne vine decât prin acţiunea graţiei, adică într-un fel din afară; pe scurt, mântuirea este ceva cu totul străin personalităţii noastre; într-adevăr, condiţia necesară a mântuirii, căreia mântuirea însăşi îi corespunde, este tocmai negarea şi renunţarea personalităţii.

Faptele, respectarea legii ca atare nu pot niciodată să ne mântuiască, pentru că acestea constituie întotdeauna o acţiune determinată de motive. După Luther (*De libertate christiana*), de îndată ce credinţa a pătruns în noi, faptele bune decurg din aceasta în mod spontan, ca dovezi şi rezultate ale credinţei însăşi; dar ele nu sunt nicidecum un însemn al meritului nostru; ele nu se justifică deloc; ele nu ne dau niciun drept la răsplată; ele se produc în mod spontan şi gratuit. - Şi noi, pe măsură ce înţelegem din ce în ce mai clar sensul principiului individuaţiei, am evidenţiat mai întâi dreptatea spontană, apoi iubirea împinsă până la dispariţia completă a egoismului şi în sfârşit resemnarea sau suprimarea completă *a Voinţei*.

Aceste dogme ale religiei creştine nu sunt deloc legate

în mod direct de filosofie; totuşi, le-am folosit aici drept mărturie; prin aceasta nu am avut decât o singură intenţie: am vrut să arăt că morala rezultată din ansamblul studiilor noastre, morala de altfel perfect consecventă şi coerentă în toate componentele sale, degeaba este nouă şi surprinzătoare prin expresia ei dacă nu este în deplin acord cu adevăratele dogme creştine care o conţin în esenţă şi o rezumă; de altfel, dogmele creştine înseşi corespund nu mai puţin perfect, în ciuda radicalei diversităţi a formelor, cu doctrinele şi preceptele morale, mult mai vechi; care sunt cuprinse în cărţile sfinte ale Indiei. Aceste dogme ale Bisericii creştine ne-au servit, de asemenea, la explicarea şi la elucidarea contradicţiei aparente care desparte, pe de o parte, necesitatea care guvernează toate fenomenele caracterului, dat fiind motivele (domeniul naturii), şi, pe de altă parte, libertatea pe care o are voinţa în sine de a se nega pe ea însăşi şi de a suprima caracterul în acelaşi timp cu necesitatea motivelor, pe baza caracterului însuşi (domeniul graţiei).

§71

Am încheiat schiţarea moralei şi în acelaşi timp dezvoltarea acestei idei unice pe care trebuia să o expun; îmi propun acum să mă ocup de critica la care se pretează ultima parte a lucrării mele, nu pentru a fugi de răspundere, ci, dimpotrivă, pentru a arăta că ea se sprijină pe esenţa însăşi a subiectului şi că este absolut imposibil să mă sustrag de la ea. Iată, în rezumat, această critică: Odată determinaţi, de speculaţiile noastre, să vedem sfinţenia perfectă în negarea şi sacrificarea oricărei voinţe, odată eliberaţi datorită acestei convingeri, de o lume a cărei întreagă esenţă se reduce pentru noi la durere, ultimul cuvânt al înţelepciunii nu constă de acum, pentru noi, decât în a ne cufunda în neant.

În legătură cu aceasta, trebuie să fac mai întâi observaţia că acest concept de neant este esenţialmente relativ; el se raportează întotdeauna la un obiect determinat, a cărei negaţie o pronunţă.

După o analiză, al cărei autor principal este Kant, distingem *nihil privativum* şi *nihil negativum*; numai primul este relativ; este o cantitate precedată de semnul **-**, în opoziţie cu o alta precedată de semnul **+**; dar este imposibil, situându-ne în punctul de vedere contrar, să schimbăm semnul **-** în semnul **+**; acestui *nihil privativum* i se opune *nihil negativum*, care este un neant absolut; ca exemplu de *nihil negativum* se dă contradicţia logică care se distruge ea însăşi. Totuşi, dacă privim cu mai multă atenţie, nu există deloc neant absolut; *nihil negativum* propriu-zis nu există nicidecum, nu este o noţiune care poate fi concepută; orice neant de acest gen, de îndată ce este privit dintr-un punct de vedere mai înalt, de îndată ce este subsumat unui concept mai larg, nu poate să nu se reducă la *nihil privativum*. Orice neant presupune acest raport, şi ca urmare un obiect pozitiv. Contradicţia logică

însăşi nu este decât un neant relativ. Este un lucru pe care raţiunea nu-l poate gândi; dar aceasta nu înseamnă că este un neant absolut. Într-adevăr, este doar o grupare de cuvinte, un exemplu de non-gândire, exemplu de care logica are nevoie pentru a determina legile gândirii; de aceea, atunci când, în acest scop, recurgem la un exemplu de acest fel, ne referim la lucrul care nu poate fi conceput, care este, pentru moment, obiectul care ne interesează şi care joacă rolul de noţiune pozitivă, în timp ce nu luăm în consideraţie lucrul care poate fi conceput care ţine loc de noţiune negativă. Astfel aşadar, orice *nihil negativum*, orice neant absolut, din momentul în care este încadrat într-un concept mai înalt, poate fi considerat un simplu *nihil negativum*, un neant relativ, care îşi poate schimba semnul cu acela al noţiunii pe care o neagă, astfel încât aceasta devine pentru noi negativă, iar neantul de adineauri se transformă într-un termen pozitiv. Această concluzie este în acord cu aceea pe care o dă Platon când, după ce a studiat cu o dialectică laborioasă natura neantului, spune în *Sofistul* (pag. 277, 287, ed. Bipontini): Τήν τοΰ ἑτέρου φύσι άποδείξαντες οΰσάν τε, καί κατακεκερματισμένην έπί πάντα τά όντα πρός άλληλα, τό πρός τό όν έκάστου μόριον αύτής άντιτιθέμενον, έτολμήσαμεν είπείν, ώς αύτό τοΰτό έστιν όντως τό μή όν (*Cum enim ostenderemus* alterius *ipsius naturam esse perque omnia entia divisam atque dispersam* invicem; *tunc partem eius oppositam ei, quod cuiusque ens est, esse ipsum revera* non ens *asseruimus*.) [„Căci dovedind cum că există o anumită natură a *alterităţii* şi că ea e distribuită asupra tuturor realităţilor *unele faţă de altele*, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă faţă de fiecare existent, cum că ea ca atare este cu adevărat ceea ce *nu este*.“].

Ceea ce este în general admis ca pozitiv, ceea se numeşte fiinţă, a cărei negare este exprimată de conceptul de neant în accepţia sa cea mai generală este tocmai lumea reprezentării, aceea pe care am arătat-o eu a fi obiectitatea şi oglinda *Voinţei*. Această *Voinţă*, această lume suntem noi înşine; reprezentarea face parte din lume,

a cărei una dintre feţe este; în ce priveşte forma acestei reprezentări, ea este spaţiul şi timpul, prin urmare tot ce există din punct de vedere al spaţiului şi al timpului, în orice loc şi în orice moment ar fi. Cine spune negare, suprimare, convertire a voinţei spune deci în acelaşi timp suprimare şi distrugere a lumii, care este oglinda *Voinţei*. De îndată ce nu o mai vedem în această oglindă, în zadar ne întrebăm ce s-o fi întâmplat cu ea; din moment ce ea s-a sustras relaţiilor de spaţiu şi de timp, noi o credem pierdută şi prăbuşită în neant.

Ar fi suficient, dacă acest lucru ar fi posibil, să schimbăm punctul de vedere, pentru a răsturna semnele; şi atunci, ceea ce era adineauri fiinţă ne-ar părea a fi neant, şi invers. Dar atâta timp cât noi vom fi voinţa de a trăi însăşi, nu putem admite şi caracteriza neantul actual decât ca negativ; căci, după vechea maximă a lui Empedocle „asemănătorul nu poate fi cunoscut decât de asemănător“, noi nu putem avea nicio cunoştinţă a acestui neant; de altfel, tot această axiomă spune că noi putem cunoaşte tot ce cunoaştem efectiv, adică lumea privită ca reprezentare, altfel spus obiectitatea *Voinţei*, într-adevăr lumea este *Voinţă* care se cunoaşte pe ea însăşi.

Dacă totuşi trebuia cu orice preţ să dăm o *Idee* pozitivă ca atare la ceea ce filosoful nu poate exprima decât într-un mod negativ, numind-o negarea Voinţei, nu există alt mijloc decât acela de a ne referi la ceea ce simt cei care au ajuns la o negare completă a voinţei, la ceea ce se numeşte extaz, încântare, iluminare, unire cu Dumnezeu etc; dar, la drept vorbind, nu puteam da acestei stări numele de cunoaştere, căci ea nu mai comportă forma de obiect şi subiect; şi de altfel ea nu aparţine decât experienţei personale; este imposibil ca *Ideea* ei să fie comunicată în mod exterior altuia.

În ce ne priveşte pe noi, care ne menţinem cu scrupulozitate în punctul de vedere al filosofiei, trebuie să ne mulţumim cu noţiunea negativă, bucuroşi că am putut ajunge la graniţa unde începe cunoaşterea pozitivă. Am constatat deci că lumea în sine este *Voinţă*; în toate

fenomenele sale nu am recunoscut decât obiectitatea *Voinţei*; am urmărit această obiectitate de la impulsul inconştient al forţelor obscure ale naturii până la acţiunea cea mai conştientă a omului; ajunşi în acest punct, nu ne vom sustrage consecinţelor doctrinei noastre; în acelaşi timp cu negarea şi sacrificarea *Voinţei*, trebuie să fie suprimate şi toate fenomenele; trebuie suprimate impulsul şi evoluţia fără scop şi fără capăt care constituiau lumea în toate gradele sale de obiectitate; trebuie suprimate aceste forme diverse care se urmau unele pe altele în mod progresiv; în acelaşi timp cu voinţa, trebuie suprimată şi totalitatea fenomenului său; în sfârşit, trebuie suprimate formele generale ale fenomenului, timpul şi spaţiul; trebuie suprimată forma supremă şi fundamentală a reprezentării, aceea de subiect şi obiect. Nu mai există nici voinţă, nici reprezentare, nici univers.

De acum în faţa noastră nu mai rămâne decât neantul. Dar să nu uităm că ceea ce se revoltă împotriva unei asemenea anihilări, adică natura noastră, nu este altceva decât voinţa de a trăi, această voinţă de a trăi care suntem noi înşine şi care constituie universul nostru. - Dar să ne întoarcem privirea de la propria noastră indigenţă şi de la orizontul îngust care ne cuprinde; să-i privim pe cei care s-au înălţat deasupra lumii şi la care voinţa, ajunsă la cea mai înaltă conştiinţă de ea însăşi, s-a recunoscut în tot ceea ce există pentru a se nega apoi pe ea însăşi în mod liber; acum ei nu mai aşteaptă decât un singur lucru, acela de a vedea şi ultima urmă a acestei voinţe dispărând odată cu trupul pe care îl însufleţeşte; atunci, în locul impulsului şi evoluţiei fără sfârşit, în locul veşnicei treceri de la dorinţă la teamă, de la bucurie la durere, în locul speranţei niciodată împlinite, niciodată stinse, care transformă viaţa omului, atâta timp cât îl însufleţeşte voinţa, într-un adevărat vis, vedeam acea pace mai preţioasă decât toate binefacerile raţiunii, acest ocean de linişte, acest calm adânc al sufletului, această seninătate de nezdruncinat, pe care Rafael şi Correggio doar le-au reflectat în figurile pe care le-au pictat; este într-adevăr o bunavestire, dezvăluită în

modul cel mai complet, cea mai sigură; nu mai este decât cunoaşterea, voinţa a dispărut. Resimţim o adâncă şi dureroasă melancolie când comparăm această stare cu a noastră; căci această comparaţie pune în deplină lumină ceea ce este mizer şi disperat în condiţia noastră. Totuşi, această contemplare este singurul lucru care ne poate consola în mod durabil, odată ce am recunoscut că fenomenul *Voinţei*, universul, nu este esenţialmente decât durere iremediabilă şi suferinţa infinită şi că pe de altă parte vedem că o dată cu voinţa dispare şi lumea, în faţa noastră rămânând numai neantul. Este bine deci să meditǎm asupra vieţii şi faptelor sfinţilor, dacă nu confruntându-ne cu ei, ceea ce ar fi un lucru foarte hazardat, cel puţin consultând imaginea pe care ne-o dă despre ei istoria sau arta, mai ales aceasta din urmă care poartă o pecete infailibilă de adevăr; aceasta este cel mai bun mijloc de a înlătura sumbra impresie pe care ne-o produce neantul, acest neant de care ne temem aşa cum copiii se tem de întuneric; este mai bine aşa decât să ne înşelăm groaza, cum fac hinduşii, cu mituri şi cuvinte goale de sens, precum topirea în Brahma sau *Nirvana* budiştilor. Noi ceilalţi mergem cu îndrăzneală până la capăt; pentru cei pe care *Voinţa* încă îi animă, ceea ce rămâne după suprimarea totală a *Voinţei* este într-adevăr neantul. Dar, invers, pentru cei care au convertit şi au abolit *Voinţa*, neantul este lumea noastră prezentă, această lume atât de reală cu toţi sorii ei şi cu toate Căile Lactee ale sale.

Sfârşitul volumului întâi

VOLUMUL AL II-LEA

APENDICE

CRITICA FILOSOFIEI KANTIENE

C’est le privilège du vrai génie,
et surtout du génie qui ouvre une carrière,
de foire impunement de grandes foutes.
[„Este privilegiul adevăratului geniu,
şi mai ales al geniului care deschide o cale,
de a face nepedepsit greşeli.“]
(Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, chap. 32,
édition Hachette, pag. 432)

În opera unui mare spirit, este mult mai uşor să relevi greşelile şi erorile decât să faci să reiasă meritele într-o enumerare clară şi completă. Şi aceasta pentru că defectele sunt lucru particular, limitat, susceptibil prin urmare de a fi cuprins dintr-o simplă ochire. Dimpotrivă, dacă există o pecete pusă de geniu pe operele pe care le produce, aceasta constă în excelenţa şi profunzimea lor fără margini. Şi este ceea ce face ca veşnic tinere, ele să slujească de preceptori unui lung şir de generaţii. Capodopera desăvârşită a unui spirit cu adevărat mare va exercita întotdeauna asupra ansamblului umanităţii o acţiune adâncă şi de o asemenea intensitate, încât este imposibil de stabilit peste ţări şi vremuri, sfera influenţei sale luminoase. Aşa a fost dintotdeauna. În zadar opera ia naştere în mijlocul unei civilizaţii foarte avansate; în ciuda a tot, asemeni palmierului, niciodată nu va întârzia să-şi întindă ramurile mult deasupra solului în care îşi are înfipte rădăcinile.

Totuşi o acţiune de acest gen, atât de universală şi atât de radicală, nu ar putea să se afirme dintr-o dată; este prea mare pentru această distanţă dintre geniu şi grosul umanităţii. Pe durata unei vieţi, geniul scoate direct de la izvoarele vieţii şi ale realităţii o anumită sumă de idei, şi le asimilează, le prezintă oamenilor gata digerate şi preparate; cu toate acestea umanitatea nu şi le poate apropia pe loc, căci ea este improprie să primească într-o atât de largă măsură în care geniul este capabil să dea. Mai întâi, aceste doctrine nemuritoare au uneori de luptat împotriva unor adversari nedemni; aceştia le contestă, din leagăn, dreptul la viaţă, şi ar fi în stare să înăbuşe în germene ceea ce urmează să constituie salvarea umanităţii, - sunt unii printre ei ca şerpii în preajma leagănului lui Hercule, - dar aceasta nu-i tot: trebuie ca ele să-şi croiască un drum printr-o multitudine de interpretări perfide şi false aplicaţii; trebuie ca ele să reziste celor, care

vor să le concilieze cu vechi rătăciri, ele trăiesc astfel într-o luptă continuă, până la naşterea unei generaţii noi şi libere de prejudecăţi, capabilă să le înţeleagă; din tinereţe, această generaţie primeşte puţin câte puţin, pe mii de canale ocolite, apele acestei surse generoase; cu timpul, ea şi le însuşeşte şi se împărtăşeşte în felul acesta din salutara influenţă pe care geniul o va face să strălucească deasupra umanităţii întregii. Vedem cu câtă încetineală se face educaţia geniului uman, acest nevolnic şi recalcitrant discipol al marilor spirite. - Tocmai acest fapt se petrece cu doctrina lui Kant. Timpul doar îi va revela toată măreţia şi importanţa, atunci când spiritul unei epoci întregi transformată puţin câte puţin sub influenţa teoriilor, şi modificată până la esenţă, va fi mărturia vie a puterii gigantice a acestui geniu. Nu vreau nici într-un fel să devansez temerar spiritul timpului meu şi nu-mi asum defel rolul ingrat al lui Calchas sau al Casandrei. Cer doar permisiunea, după explicaţiile date până acum să consider operele lui Kant ca pe un lucru încă foarte recent. Nu aceasta este moda astăzi. Mulţi dintre filosofii noştri le găsesc învechite; le pun deoparte, ca ieşite din uz, pretinzând că sunt în întârziere faţă de secol. Alţi câţiva, încurajaţi de acest exemplu, afectează chiar că le ignoră; reiau ipotezele fostului dogmatism realist şi fac să retrăiască toată scolastica, lansându-se în speculaţii despre Dumnezeu şi suflet, este ca şi cum ai acredita în noua chimie doctrinele alchimiei. - Dar, operele lui Kant nu au nevoie de neînsemnatele mele elogii; singure sunt deajuns să facă etern gloria autorului lor şi ele vor trăi mereu printre oameni, dacă nu în litera, cel puţin prin spiritul lor.

Să considerăm acţiunea imediată a perioadei lui Kant, eseurile şi studiile filosofice care au văzut lumina zilei pe durata perioadei care ne desparte de el; este destul atât pentru a ne confirma descurajantele cuvinte ale lui Goethe: „Apa pe care nava tocmai a spintecat-o se închide de îndată în urmă; la fel este şi cu eroarea; spirite excelente o împing în urmă şi ies la iveală; dar, o dată ce ele au trecut, ea, printr-o mişcare firească, se grăbeşte să-şi reia locul“

(Adevăr şi Poezie, partea a III, pag. 521). Totuşi nu avem aici decât un exemplu particular al destinului care este, aşa cum am spus, în general rezervat oricărei inovaţii, oricărei mari idei; această perioadă din istoria noastră filosofică, nu este decât un episod care, fără îndoială, tinde actualmente să ia sfârşit; bula de săpun care a durat atât de multă vreme, va sfârşi, în ciuda a tot, să se spargă. Începem în general să ne convingem că filosofia adevărată, serioasă începe de acolo de unde a lăsat-o Kant. În orice caz, contest că între el şi mine, s-a făcut în această materie cel mai mic progres. De aceea pornesc direct de la el.

Scopul meu, prin adăugarea acestui *Apendice*, este pur şi simplu de a justifica ce anume în doctrina mea nu este deloc în acord cu filosofia lui Kant, sau chiar o contrazice. Acest fapt, într-adevăr, reclamă o discuţie; căci oricare ar fi diferenţa dintre ideile mele şi cele ale lui Kant, la urma urmei, ele apar sub influenţa lui; îşi găsesc doar în el explicaţia; vin de la el; recunosc, în sfârşit, eu însumi că, în dezvoltarea propriei mele filosofii, scrierile lui Kant, tot atât cât cărţile sfinte ale hinduşilor şi cât Platon, au fost, după spectacolul viu al naturii, cei mai preţioşi inspiratori. - Dacă, în ciuda a tot, persist totuşi în a-l contrazice pe Kant, se datorează faptului că trebuie să-l conving de unele erori în materiile care ne sunt comune, şi că trebuie să semnalez greşelile pe care le-a comis. Iată de ce, în tot acest *Apendice*, sunt obligat să mă plasez faţă de Kant pe terenul polemicii, a unei polemici serioase şi cât se poate de strânse: cu această condiţie numai, doctrina kantiană va fi debarasată de eroarea care îi este proprie; cu acest unic preţ de a face să reiasă adevărul în toată strălucirea lui, îmi voi asuma imuabila lui certitudine. Nu trebuie deci aşteptat din partea mea ca profundul respect pe care i-l port lui Kant să treacă peste slăbiciunile şi defectele lui; nu mă cred obligat să-mi învălui obiecţiile în artificii şi restricţii; nu doresc deloc, ca din pricina prea multor ocolişuri, să iau din forţa şi relieful argumentării mele. Faţă de un mare filosof încă în viaţă, asemenea menajamente sunt necesare; trebuie mii de atenţii şi mii de măguliri pentru ca

slăbiciunea umană să accepte contrazicerea cea mai justificată sau respingerea unei erori, adesea chiar nu o acceptă decât cu totul fără voie; şi de altfel unui asemenea binefăcător, unui asemenea maestru intelectual al umanităţii merită să-i cruţi amorul propriu de durerea unei răni cât de uşoare. Dar un mort este deasupra acestor meschinării: meritele sale sunt solid stabilite; între admiratorii şi detractorii exageraţi, timpul stabileşte puţin câte puţin justa măsură. Astfel, în polemica pe care o voi inaugura împotriva lui Kant, nu am în vedere decât defectele şi slăbiciunile lui; mă numesc duşmanul lor şi le declar un război necruţător, un război de exterminare; departe de a vrea să le menajez sau să le acopăr, nu urmăresc decât să le pun în plină lumină, pentru a le asigura totala distrugere. Ţinând cont de explicaţiile pe care le-am dat, nu am să-mi reproşez, procedând astfel, nici nejusteţea, nici ingratitudinea faţă de Kant. Totodată, pentru a îndepărta de mine orice aparenţă defavorabilă, mai vreau în prealabil să dau o probă a profundului meu respect şi a recunoştinţei pe care i-o port lui Kant: voi expune pe scurt care este, în ochii mei, serviciul capital pe care filosofia i-l datorează. Voi aştepta de altfel, în această scurtă expunere, pe un punct de vedere atât de general, încât nici nu voi fi obligat să mă ating de chestiunile pe care va trebui mai târziu să le combat.

*

Cel mai mare merit al lui Kant este de a fi deosebit fenomenul de lucrul în sine. Pentru a ajunge la această distincţie, s-a sprijinit pe remarca următoare, şi anume că între lucruri şi noi se află întotdeauna înţelegerea, înţelegere care le împiedică să fie aşa cum pot fi ele în sine. A fost condus pe această cale de Locke[125]. Locke remarcase că sunetul, mirosul, culoarea, moliciunea, luciul, *calităţi secundare ale lucrurilor,* nu au alt fundament decât afecţiunile simţurilor, şi că prin urmare ele nu aparţin deloc

[125] Vezi *Prolegomenele la întreaga metafizică viitoare*, 13, remarca 2. (n.a.)

corpurilor obiective, lucrului în sine; acestora din urmă el le rezerva dimpotrivă *calităţile primare*, adică cele care nu presupun decât spaţiul şi impenetrabilitatea, ca întinderea, forţa, soliditatea, numărul, mobilitatea. Dar această distincţie a lui Locke, destul de uşor de găsit şi foarte superficială, nu era decât un vag preludiu şi o naivă schiţare a distincţiei pe care Kant urma să o facă. Într-adevăr, ceea ce Locke a lăsat să subziste sub denumirea de calităţi primare, adică de proprietăţi ale lucrului în sine, Kant, pornind de la un punct de vedere incomparabil mai înalt, ni-l reprezintă ca aparţinând tot fenomenului lucrului în sine, aşa cum este el sesizat de facultatea noastră de cunoaştere; şi el fondează anume această reducţie pe faptul că timpul, spaţiul şi cauzalitatea în calitate de condiţii ale facultăţii noastre de cunoaştere, ne sunt cunoscute *a priori*. În mare, Locke a abstras din lucrul în sine elementul adus în percepţie de organele de simţ; Kant, în ce îl priveşte, reţine în plus din lucrul în sine elementul adus în percepţie de funcţiile cerebrale (căci aceasta spune el de fapt, deşi termenii lui nu sunt cei folosiţi de mine); fapt pentru care, distincţia dintre fenomen şi lucrul în sine a căpătat actualmente o importanţă infinit mai mare şi un înţeles mult mai adânc. Pentru a ajunge aici, era obligat să realizeze distincţia dintre cunoaşterea *a priori* şi cunoaşterea *a posteriori*; înaintea lui distincţia nu fusese încă făcută într-o manieră suficient de riguroasă şi completă, nu se luase clar cunoştiinţă de ea: aşa că înainte de toate el îşi consacră profundele analize acestei cercetări. - Trebuie remarcat aici că faţă de filosofiile care o precedă, filosofia lui Kant are trei atitudini diferite. Ea confirmă şi lărgeşte filosofia lui Locke, aşa cum am arătat până acum. Ea îndreaptă şi confiscă în folosul său filosofia lui Hume; acest fapt Kant l-a expus foarte clar în introducerea la *Prolegomene*[126]. În fine ea combate hotărât şi distruge

[126] Această lucrare este în acelaşi timp cea mai frumoasă şi cea mai clară dintre scrierile lui Kant; ea este mult prea necunoscută, şi este foarte regretabil, căci facilitează într-un mod aparte studiul filosofiei kantiene. (n.a)

filosofia lui Leibniz şi a lui Wolf. Trebuie cunoscute aceste trei doctrine înainte de a aborda studiul filosofiei kantiene. - Astfel, aşa cum am spus, *caracterul esenţial al filosofiei lui Kant, este distincţia dintre fenomen şi lucrul în sine*; în alţi termeni, *doctrina lui Kant proclama diversitatea absolută a idealului şi a realului*. Prin urmare, să afirmi, cum s-a făcut curând după aceea, că aceşti doi termeni sunt identici, înseamnă să dai o tristă confirmare cuvintelor lui Goethe pe care le-am citat mai înainte; o asemenea eroare este cu atât mai de neiertat cu cât nu-i susţinută decât de o stupizenie, vreau să zic intuiţia intelectuală; în ciuda tuturor şarlataniilor, a grimaselor, a întregului patos şi a tuturor bâiguielilor cu care se acoperă, nu avem aici decât o întoarcere ruşinoasă la cel mai grosolan simţ comun. Acest simţ comun a fost demnul punct de plecare al nonsensurilor încă şi mai enorme pe care le-a comis acest greoi şi neîndemânatic Hegel. - În spiritul pe care l-am indicat, distincţia lui Kant între fenomen şi lucrul în sine se sprijinea pe o gândire mult mai adâncă, pe o reflecţie mult mai matură decât tot ce a precedat-o; ea era infinit mai bogată în consecinţe. Făcând această distincţie, Kant scoate din adâncul său, exprimă într-o manieră întru totul originală, descoperă sub un nou punct de vedere şi printr-o nouă metodă acelaşi adevăr pe care înaintea lui, Platon nu ostenea să-l repete în limbajul său în felul următor: Lumea care ne izbeşte simţurile nu posedă cu adevărat fiinţa; nu este decât o devenire necurmată, indiferentă la fiinţă sau nefiinţă; să o percepi, este mai puţin o cunoaştere decât o iluzie. Tot acelaşi adevăr îl exprimă mitic la începutul cărţii a şaptea din *Rebublica*[127], când spune: „Aceşti oameni sunt înlănţuiţi într-o peşteră întunecată; ei nu văd nici adevărata lumină, nici sursa din care ţâşneşte, nici lucrurile reale, ci numai o slabă licărire difuză în peşteră şi umbrele lucrurilor reale care trec prin faţa unui foc mare, din spatele oamenilor; totuşi ei îşi închipuie că umbrele sunt realităţi,

[127] Acest pasaj, cel mai important din toată opera lui Platon, a fost deja citat îna treia noastră *Carte*. (n.a)

şi, dacă cunosc ordinea de succesiune a acestor umbre, ei cred că posedă adevărata înţelepciune”. - Şi acelaşi adevăr, tot sub o formă diferită, face fondul învăţăturii *Puranos* şi ale *Vedelor*; este doctrina lui Maya. Sub acest mit, trebuie văzut exact ceea ce Kant numeşte fenomen prin opoziţie cu lucrul în sine; într-adevăr opera Maya este prezentată ca însuşi simbolul acestei lumi sensibile care ne înconjoară, adevărată evocare magică, aparenţă fugitivă; neexistând defel în sine, asemănătoare unei iluzii optice şi unui vis, văl care acoperă conştiinţa umană, lucru misterios, despre care este în egală măsură fals, în egală măsură adevărat să afirmi că există sau că nu există! - Totuşi Kant nu se mulţumea să exprime aceeaşi doctrină într-o manieră întru totul nouă şi originală; graţie celei mai senine şi mai sobre dintre expuneri; el o transformă într-un adevăr demonstrat, incontestabil. Platon, dimpotrivă, şi hinduşii, nu-şi fondaseră afirmaţiile decît pe o intuiţie generală a lumii; ei nu le dădeau decît ca expresia directă a purei apercepţii; le exprimau în fine în manieră mai curând mitică şi poetică decât filosofică şi precisă. Din acest punct de vedere, se poate stabili între Kant şi ei acelaşi raport ca între Kopernic, de o parte, şi, de altă parte, pitagoreicii Hicetas, Philolaos şi Aristarc, care afirmaseră deja mişcarea pământului şi imobilitatea soarelui. Kant a demonstrat prin procedee ştiinţifice şi chibzuite, a expus într-un mod judecat că lumea nu este, în toată fiinţa sa, decât iluzie; aceasta este baza, acesta este sufletul, acesta este meritul capital al întregii sale filosofii. Pentru a constitui această filosofie, el a cheltuit comori de reflecţie şi sagacitate; a trebuit să demonteze, apoi să examineze bucată cu bucată tot mecanismul acestei facultăţi a cunoaşterii, în virtutea căreia se joacă această comedie fantastică pe care o numim lumea exterioară. Toate fîlosofiile occidentale, anterioare celei a lui Kant, par pe lângă aceasta ciudat de nătânge; ele au ignorat acest adevăr capital, şi prin urmare toată învăţătura lor nu a fost vreodată mai mult decât viziunea confuză a unui vis . Kant, primul a făcut să iasă filosofia din acest somn; din acest motiv ultimii dintre aceşti

adormiţi, ca Mendelssohn, l-au numit distrugătorul universal. După el, într-adevăr, legile care guvernează cu o necesitate de necontestat fiinţa, adică în fapt câmpul experienţei, nu ne pot revela nici originea nici explicaţia acestei fiinţe; valoarea lor nu este ca atare decât pur relativă, altfel spus ea nu există deloc, atâta vreme cât fiinţa, adică câmpul experienţei nu este încă nici presupus nici dat; prin urmare, asemenea legi nu ne mai pot ghida, din moment ce noi pretindem să explicăm existenţa lumii şi a noastră înşine. Predecesorii lui Kant în Occident şi-au făcut în ce-l priveşte ciudate iluzii: pentru ei, legile care leagă între ele fenomenele, toate aceste legi de timp, de spaţiu, de cauzalitate de asemeni şi de consecuţie (care pentru mine se rezumă sub expresia principiului de raţiune), erau legi absolute, în afara oricărei condiţii, într-un cuvânt *adevăruri eterne*; lumea ea însăşi le era supusă şi era conformă lor, astfel încât era de ajuns să te conduci după ele pentru a rezolva toată problema lumii. Care putea fi rezultatul ipotezelor făcute în această optică, ipoteze pe care Kant le critică sub denumirea de *idei ale raţiunii*? Ele nu ajungeau în fond decât să facă din simplul fenomen, din opera Maya, din *lumea umbrelor a lui Platon* realitatea unică şi supremă; fiinţei intime şi adevărate îi substituiau fantezia, şi prin asta înlăturau orice posibilitate de a o cunoaşte în mod real; pe scurt îi adânceau şi mai mult pe cei ce dormeau în visul lor. Kant a dovedit că aceste legi, şi prin urmare lumea însăşi, sunt condiţionate de facultatea de cunoaştere a subiectului; în consecinţă, este evident că având astfel de legi drept călăuză, în zadar urmezi la nesfârşit cercetările şi deducţiile, niciodată nu vei face să avanseze cu un pas chestiunea capitală, niciodată nu vei ajunge să ştii ce este fiinţa lumii în sine, în afara reprezentării; ci nu faci decât să te agiţi ca veveriţa în cilindru. Dogmaticii, în bloc, au asupra mea efectul acelor oameni care îşi închipuie, că mergând drept înainte, pot ajunge la capătul lumii; Kant, dimpotrivă, pentru a continua comparaţia, îmi pare că a făcut înconjurul pământului şi a arătat că dată fiind sfericitatea acestuia, nu o poţi scoate la

capăt mergând orizontal, dar că nu este poate imposibil să te descurci urmând o mişcare verticală. Astfel se poate spune că doctrina lui Kant a pus în lumină un adevăr important, anume că sfârşitul şi începutul lumii trebuie să fie căutate nu în afara noastră, ci în noi.

Toate acestea se sprijină pe distincţia fundamentală dintre filosofia dogmatică, pe de o parte, şi, pe de altă parte, filosofia critică sau *transcendentală*. Vrem să ne facem o idee clară despre această distincţie şi să obţinem o imagine frapantă a acesteia printr-un ansamblu viu? O putem face foarte rapid. E destul să citim, ca exemplu de filosofie dogmatică, o scriere a lui Leibniz intitulată *De rerum originatione radicali*, imprimată pentru prima dată de Erdmann în ediţia *Operelor filosofice* ale lui Leibniz.[128] Ne găsim în plină metodă realistă şi dogmatică; se recurge aici la proba ontologică şi la proba cosmologică; se speculează *a priori* asupra originii şi asupra perfecţiunii radicale a lumii, în lumina adevărurilor eterne. Dacă întâmplător suntem de acord că experienţa dă o dezminţire formală acestei concepţii, spunem prin aceasta experienţei că este incompetentă şi că trebuie să tacă, când filosofia *a priori* a luat cuvântul. - Cu Kant filosofia critică a intrat în luptă deschisă cu această metodă; ea îşi propune ca principală problemă de verificat adevărurile eterne care serveau drept fundament oricărei construcţii dogmatice; ea cercetează originea lor şi sfârşeşte prin a o găsi în creierul omului. După ea, adevărurile eterne sunt un produs al creierului nostru, ele decurg din formele originale ale înţelegerii umane, forme pe care acesta le poartă în el şi de care se serveşte pentru a concepe o lume obiectivă. Creierul este în oarecare măsură cariera care furnizează materialele acestei temerare construcţii dogmatice. Astfel, pentru a ajunge la aceste rezultate, filosofia critică trebuie să meargă până *dincolo* de adevărurile eterne pe care s-a sprijinit până acum dogmatismul; adevărurile eterne înseşi sunt puse în discuţie; iată de ce poartă denumirea de

[128] Vol. I, pag. 147 din originalul francez.

filosofie transcedentală. Din această filosofie mai rezultă că lumea obiectivă, aşa cum o cunoaştem, nu este deloc lucrul în sine; nu este decât un fenomen, fenomen condiţionat de înseşi aceste forme care rezidă *a priori* în înţelegerea umană, astfel spus în creier; prin urmare, acesta însuşi nu poate conţine altceva decât fenomene.

Kant, este adevărat, nu a ajuns să descopere identitatea fenomenului şi a lumii ca reprezentare pe de o parte, identitatea lucrului în sine şi a lumii ca voinţă pe de altă parte. Dar el arată că lumea fenomenală este condiţionată de subiect tot atât cât şi de obiect; el a izolat formele cele mai generale ale fenomenului, adică ale reprezentării, şi prin faptul acesta a demonstrat că, pentru a cunoaşte formele înseşi, pentru a cuprinde întreaga sferă a aplicării lor, se poate porni nu numai de la obiect, ci şi de la subiect; căci, între obiect şi subiect, ele joacă rolul unui zid despărţitor; şi a conchis de aici că datorită acestui zid nu se poate pătrunde esenţa intimă nici a obiectului nici a subiectului, altfel spus că nu se cunoaşte niciodată esenţa lumii, lucrul în sine.

Kant, aşa cum voi arăta, a ajuns la lucrul în sine, nu printr-o discuţie exactă, ci printr-o inconsecvenţă, inonsecvenţă care i-a atras obiecţii frecvente şi de necontestat îndreptate împotriva acestei părţi capitale a doctrinei sale. El nu recunoştea nici într-un chip în voinţă însuşi lucrul în sine. Totuşi el a făcut un pas mare spre această descoperire şi a arătat drumul care duce la ea, atunci când a reprezentat valoarea morală de netăgăduit a acţiunii umane ca fiind *sui generis* şi independentă de legile fenomenului; după ce a demonstrat că nu poate fi găsită în aceste legi raţiunea suficientă, el a luat-o ca ceva ce ţine direct de lucrul în sine. Acesta este al doilea punct de vedere în care trebuie să ne plasăm pentru a aprecia ce-i datorăm lui Kant.

Putem să-i atribuim un al treilea merit: acela de a fi dat lovitura de graţie filosofiei scolastice; sub acest nume aş putea înţelege în bloc toată perioada care începe de la Sfântul Augustin, Părintele Bisericii, şi se termină chiar cu

Kant. Într-adevăr, caracterul perioadei scolastice este cu siguranţă acela care Tennemann i l-a atribuit cu atâta exactitate; este tutela exercitată de religia de stat asupra filosofiei care trebuie să se mulţumească cu a confirma, a ilustra dogmele capitale pe care i le impune această suverană. Scolasticii propriu zişi, până la Suarez, o mărturisesc cu ingenuitate; cât despre filosofii posteriori, aceştia o fac inconştient, în orice caz nu vor să o recunoască. În general se spune că filosofia scolastică ia sfârşit cu aproape un secol înaintea lui Descartes, şi cu el se pretinde a se inaugura o epocă cu totul nouă a liberei filosofii; de aici înainte, se zice, cercetarea filosofică s-a eliberat de orice religie pozitivă. Dar în realitate Descartes nu merită această onoare, nu mai mult decât succesorii săi[129]; cu ei filosofia nu are decât o aparentă independenţă, cel mult ea face un efort pentru a se apropia de adevărata autonomie. Descartes era un spirit de cea mai înaltă distincţie şi trebuie să recunoaştem că ajunge la rezultate considerabile, dacă ţinem cont de epoca sa. Dar nu se mai intră de obicei în consideraţii de acest fel, este judecat după reputaţia care i s-a făcut de a fi înlăturat din calea

[129] Trebuie făcută aici o excepţie în favoarea lui Giordano Bruno şi a lui Spinoza. Ei se ţin amândoi la distanţă şi îl conservă pe acel cât despre sine; ei nu aparţin nici secolului lor nici Europei; de altfel, ei au avut ca unică recompensă, unul moartea, altul persecuţia şi ultragiul. În Occident ei au trăit nefericiţi şi au murit tineri, asemeni unor plante tropicale ce ar fi fost importate în Europa. Pentru genii de acest fel, adevărata patrie erau malurile sacre ale Gangelui: acolo o viaţă senină şi onorată le-ar fi fost rezervată, în mijlocul unor inteligenţe înrudite. În versurile pe care le-a plasat la începutul cărţii *Della causa principia* (carte care l-a condus la rug), Bruno exprimă în termeni foarte frumoşi şi foarte clari cât se simţea de singur în secolul său; se vede aici în acelaşi timp şi un presentiment al morţii care îl aştepta, presentiment care l-a făcut să întârzie publicarea lucrării sale; dar a cedat repede acelei forţe irezistibile care îndeamnă spiritele nobile să comunice celorlalţi ceea ce ei socotesc a fi drept.

„Ce te împiedică să-ţi răspândeşti fructele, spirit debil! Trebuie totuşi să le dărui acestui secol nedemn. Pământul este acoperit cu un ocean de umbră; dar tu trebuie, olimpul meu să-ţi înalţi fruntea până la tăriile lui Jupiter.“

gândirii orice piedici, de a fi inaugurat o perioadă, cea a cercetării cu adevărat independente. Dacă privim lucrurile sub acest aspect, trebuie să mărturisim că în scepticismul lui nu a dat dovadă de o adevărată rigoare şi că prin urmare i se întâmplă să-şi renege metoda cu o uşurinţă deplorabilă, el pare că vrea o dată pentru totdeauna să scuture toate servituţile înveterate, să rupă cu opiniile pe care i le impune timpul şi ţara sa. Dar nu o face decât în aparenţă şi pentru o clipă, ca să se întoarcă apoi repede la vechile ornamente şi a le rămâne şi mai credincios încă. De altfel, toţi succesorii săi până la Kant nu au făcut altceva. Iată nişte versuri de ale lui Goethe care se aplică de minune liberilor cugetători de calibrul acesta:

„Cer iertare înălţimii Voastre pentru comparaţie, dar ei îmi fac impresia unor greieri cu labele lungi; totdeauna ei zboară şi sar zburând, şi îşi cântă în iarbă vechiul lor cântec.[130]

Kant avea motivele lui pentru a face să pară că este şi el în rolul greierului. Dar de data aceasta, într-adevăr, saltul

---

[130] *Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;*
Saeclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Iovem.
[„O, minte chinuită, de ce şovăi să grăbeşti zămislirea rodului tău,
Chiar dacă va trebui să-l dăruieşti unui veac nedemn de el?
Deşi peste pământuri se-ntinde încă vălul umbrelor,
Tu, Olimp al nostru, înalţă-ţi vârful spre lumina lui Jupiter!“]
(tr. rom. de Smaranda Bratu Elian)

Să se citească marea lucrare a lui Giordano Bruno, să se citească de asemeni celelalte lucrări italiene ale sale, altădată atât de rare, astăzi puse la dispoziţia tuturor graţie unei ediţii noi, şi vei găsi, ca şi mine, că, dintre toţi filosofii, el este singurul care se apropie în oarecare măsură de Platon; el este cel care uneşte strâns puterea şi aspiraţiile poetice cu spiritul filosofic, şi tot cu Platon, excelează în a-şi arăta gândirea sub o lumină dramatică. Avea, atât cât putem judeca după cartea lui, o fire de gânditor, contemplativă şi delicată. Să ni-l reprezentăm pe acest om căzut pe mâinile preoţilor grosolani şi implacabili, aceşti judecători şi călăi, şi să aducem mulţumiri timpului care în cursa lui a adus un secol mai luminat, mai clement. Viitorul urma prin blestemele sale să demaşte acest fanatism diabolic, şi ceea ce pentru Bruno nu era decât viitor, urma pentru noi să fie prezent.

care i se permitea filosofului, pentru că se ştie bine că el este urmat în general de o nouă cădere pe gazonul natal, trebuia să se termine cu totul altfel, cu un puternic avânt, pe care noi ceilalţi, plasaţi dedesubt, putem numai să-l urmărim cu privirea, şi nu ne mai este imposibil să-l zăvorâm.

Astfel Kant nu se temea deloc să proclame, conform doctrinei sale, incertitudinea radicală a tuturor dogmelor pentru demonstrarea cărora ceilalţi s-au flatat atât de adesea. Teologia speculativă şi psihologia raţională care îi este inseparabilă au primit din partea lui o lovitură fatală. De la Kant, ele au dispărut din filosofia germană; nu trebuie să ne îndoim de acest lucru, şi, dacă se întâmplă ca din când în când să ţinem tare la cuvânt, după ce am cedat asupra lucrului, sau ca un nefericit profesor de filosofie să aibă prezentă înaintea ochilor teama de Domnul şi să vegheze ca „adevărul să rămână adevăr", nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi. Pentru a măsura serviciul pe care Kant l-a făcut în această privinţă, trebuie să fi văzut de aproape influenţa nefastă pe care conceptele vechii filosofii a exercitat-o, atât asupra ştiinţelor naturale cât şi asupra filosofiei, la toţi scriitorii secolelor XVII şi XVIII, chiar şi asupra celor mai buni. În scrierile germane asupra ştiinţelor naturale, este frapant să vezi, cât se modifică, pornind de la Kant, tonul şi fondul ideilor metafizice: înaintea lui eram încă acolo unde Anglia este astăzi. - Opera atât de meritorie a lui Kant atacă direct filosofia precedentă, înaintea lui, se mulţumeau să observe legile lumii fenomenale, fără să le aprofundeze esenţa; le ridicau la rangul de adevăruri eterne, şi datorită acestui fapt făceau să treacă fenomenul drept adevărata realitate. Kant, într-un cuvânt, atacă realismul, victimă îndărătnică şi nechibzuită a unei iluzii şi care, în toată filosofia precedentă, în antichitate, în timpul Evului Mediu şi în timpurile moderne, şi-a menţinut intactă suveranitatea. Desigur Berkeley, continuând la acest punct, tradiţia lui Malebranche, a recunoscut deja ce este îngust şi fals în realism, dar era incapabil să-l răstoarne, căci atacul lui nu viza un punct anume al doctrinei. Marele punct de

vedere idealist care domneşte în toată Asia neconvertită la islamism şi care îi domină chiar şi religia, îi revenea lui Kant să-l facă să triumfe în Europa şi în filosofie. Înaintea lui Kant eram în timp; de la Kant timpul este în noi, şi tot aşa şi cu celelalte forme *a priori*.

Această filosofie realistă, în ochii căreia legile lumii fenomenale erau absolute şi guvernau totodată şi lucrul în sine, a tratat şi morala după aceleaşi legi şi ca atare i-a dat drept fundament când teoria beatitudinii când voinţa creatorului, când în sfârşit ideea perfecţiunii, idee care în sine este absolut goală şi lipsită de conţinut, ea nu desemnează într-adevăr decât o simplă relaţie, care nu primeşte semnificaţie decât de la obiectul la care se raportează; căci „a fi perfect” nu înseamnă altceva decât „a corespunde unui anume concept presupus de acest cuvânt şi dat prealabil”; trebuie deci, înainte de toate, ca acest concept să fie afirmat, şi fără el perfecţiunea nu este decât asemeni unui număr fără nume, altfel spus un cuvânt care nu semnifică nimic. La această obiecţie se va răspunde poate că intervine implicit conceptul „umanitate”, principiul moralei ar fi atunci de a tinde spre o umanitate din ce în ce mai perfectă; dar aceasta e totuna cu a spune: „oamenii trebuie să fie ceea ce trebuie să fie”; - şi nu am avansat mai mult ca până acum. Într-adevăr, cuvântul „perfect” nu este altceva decât un sinonim al lui complet: un lucru este perfect când, dat fiind un caz sau un individ dintr-o anumită specie, toate predicatele conţinute în conceptul acestei epoci sunt reprezentate, adică efectiv realizate, în acest caz sau în acest individ. Rezultă de aici că conceptul de perfecţiune, dacă ne servim de el în mod absolut şi abstract, nu ştie decât un cuvânt gol de sens; este de altfel la fel la rubrica „fiinţă perfectă” şi la multe altele. Toate acestea nu sunt decât vorbă multă. Cu toate acestea, în secolele precedente, acest concept de perfecţiune şi de imperfecţiune era o monedă foarte acreditată; ce spun eu? era centrul în jurul căruia pivotau toată morala şi chiar teologia. Fiecare îl avea pe buze, aşa încât până la urmă s-a făcut din el un abuz scandalos. Vedem, spectacolul

lamentabil, cum până şi cei mai buni scriitori ai timpului, ca Lessing, se împotmolesc în perfecţiuni şi imperfecţiuni şi se zbat în mijlocul acestei învălmăşeli. Totuşi orice minte cât de cât aşezată trebuie să fi simţit confuz cel puţin că acest concept nu are deloc un conţinut pozitiv, deoarece, asemeni unui semn algebric, el desemnează abstract o simplă relaţie. - Kant, mai repetăm o dată, este cel care a degajat marea şi netăgăduita semnificaţie morală a acţiunilor noastre şi cel care a deosebit în mod absolut fenomenul de legile sale; el a arătat că această semnificaţie este direct legată de lucrul în sine, de fiinţa intimă a lumii, în timp ce dimpotrivă spaţiul şi timpul, cu tot ce le umple şi se ordonează în ele urmând legea cauzalităţii, nu trebuie luate decât ca un vis fără consistenţă şi fără realitate.

Această scurtă expunere, care de altfel este departe de a epuiza materia, poate fi de ajuns pentru a dovedi cât de mult apreciez tot ce îi datorăm lui Kant. I-am adus acest omagiu, mai întâi pentru satisfacţia mea personală, apoi pentru că aşa era echitabil; trebuia să amintesc meritele lui Kant celor care vor dori să mă urmeze în critica necruţătoare pe care o voi face greşelilor sale. Trec acum la această critică.

*

Este de ajuns să privim istoria pentru a vedea că meritele considerabile ale lui Kant sunt alterate de mari defecte. Desigur el a operat în filosofie cea mai mare revoluţie care a avut loc vreodată; el a pus capăt scolasticii care, după definiţia pe care am dat-o, a durat paisprezece secole; el a inaugurat în sfârşit, şi a inaugurat efectiv, în filosofie o perioadă cu totul nouă, o a treia mare epocă. În ciuda a toate, rezultatul imediat al reformei sale nu a fost decât negativ; nu a avut nimic pozitiv: Kant neavând deloc un sistem complet, adepţii săi nu s-au putut ţine nici temporar de doctrina sa; toţi au remarcat că ceva mare s-a produs, dar nimeni nu ştia anume ce. Simţeau bine că toată filosofia anterioară nu fusese decât un vis steril, şi că

generaţia nouă este pe cale să se trezească; dar actualmente de ce anume trebuiau să se ia? Nu ştiau deloc. În toate spiritele era un mare gol şi o mare nelinişte: atenţia publică, chiar atenţia marelui public, era trezită. Filosofii timpului nu au avut nici acel avânt personal, nici acea revelaţie interioară care reuşeşte să iasă la iveală, chiar şi în timpurile cele mai puţin propice, de exemplu în epoca lui Spinoza; ei s-au spus pur şi simplu impulsului general; au fost oameni fără vreun talent ieşit din comun; ei au făcut încercări, toate slabe, inepte, adesea nechibzuite. Cât despre public, cum curiozitatea îi era deja stârnită, nu le-a acordat mai puţin atenţie şi i-a ascultat multă vreme cu o răbdare exemplară cum nu întâlneşti decât în Germania.

Un fapt analog trebuie să se fi petrecut în istoria naturii după marile revoluţii care au transformat întreaga suprafaţă a pământului şi au răscolit ordinea mărilor şi a continentelor. De aici înainte câmpul era liber pentru o nouă creaţie. Această perioadă de tranziţie a persistat multă vreme, până când natura a fost capabilă să producă un nou sistem de fiinţe durabile dintre care fiecare să fie în armonie cu ea însăşi şi cu celelalte: ici şi colo apăreau organisme monstruoase; ele erau în dezacord cu ele însele şi cu semenii lor, şi incapabile prin urmare să subziste multă vreme; ne-au rămas de aici câteva vestigii, care sunt pentru noi ca nişte monumente ale încercărilor şi tatonărilor unei naturi recente pe cale de formare. - În filosofie, Kant a dat loc, în zilele noastre, unei crize întru totul asemănătoare, unei perioade de producţii monstruoase; din acest fapt nouă tuturor cunoscut, putem conchide că opera sa, oricât de meritorie este, nu poate fi perfectă, că dimpotrivă ea este în mod necesar purtătoarea unor mari defecte; este o operă negativă; ea nu va fi profitabilă decât prin unul din aspectele sale. Vom porni acum în căutarea defectelor în chestiune.

*

În prealabil, vom preciza şi examina ideea fundamentală în care este rezumată intenţia întregii *Critici*

a raţiunii pure. - Kant s-a situat pe poziţia predecesorilor săi, filosofii dogmatici, şi prin urmare a pornit ca ei de la următoarele date: - Art.l. Metafizica este ştiinţa aceea ce rezidă dincolo de orice experienţă posibilă. - Art.2. Pentru a edifica o ştiinţă de acest gen, nu s-ar putea pleca de la principii extrase ele însele din experienţă (*Prolegomene*, I); pentru a depăşi experienţa posibilă, trebuie recurs la ceea ce cunoaştem anterior oricărei experienţe. - Art.3. Se găseşte efectiv în raţiunea noastră un anumit număr de idei ale raţiunii pure. - Până acum Kant nu se separă în niciun fel de predecesorii săi; dar abia aici se produce sciziunea. Filosofii anteriori zic: „Aceste principii, sau idei de raţiuni pure, sunt expresii ale posibilităţii absolute a lucrurilor, adevăruri eterne, izvoare ale ontologiei; ele domină ordinea lumii, aşa cum *atum*-ul domina zeii anticilor”. Kant spune: „simple forme ale intelectului nostru, legi care guvernează nu lucrurile, ci concepţia pe care o avem despre lucruri; prin urmare, nu avem dreptul să le extindem, cum vrem să o facem. (cf. Art.1), dincolo de experienţa posibilă. Deci tocmai aprioritatea formelor şi cunoaşterii este cea care ne interzice pentru totdeauna cunoaşterea fiinţei în sine a lucrurilor, deoarece această cunoaştere nu se poate sprijini decât pe forme de origine subiectivă; noi suntem închişi într-o lume de pure fenomene; urmează că departe de a cunoaşte *a priori* ceea ce pot fi în sine lucrurile, suntem incapabili să o ştim chiar şi *a posteriori*. Prin urmare, metafizica este imposibilă, şi i se substituie *Critica raţiunii pure!* În lupta împotriva vechiului dogmatism, Kant obţine o deplină victorie; astfel încât toţi cei care de atunci încoace fac încercări dogmatice sunt forţaţi să urmeze o metodă cu totul diferită de metodele vechi; voi trece acum la justificarea a ceea ce am adoptat eu însămi; este de fapt, aşa cum am spus, scopul pe care mi-l propun în această *Critică a filosofiei lui Kant*.

Într-adevăr, dacă examinezi îndeaproape argumentaţia precedentă, nu poţi să nu accepţi că primul postulat fundamental pe care ea se sprijină formează, o petiţie de principiu; iată acest postulat fundamental: el este exprimat

cu o claritate cu totul aparte în *Prolegomene,* §1: „Trebuie în mod absolut ca izvorul metafizicii să nu fie empiric; principiile şi conceptele sale fundamentale nu trebuie să fie scoase nici din experienţa internă, nici din experienţa externă.” În sprijinul acestei afirmaţii capitale, Kant nu aduce nicio altă probă în afara argumentului etimologic scos din cuvântul metafizică. Iată cum a procedat Kant în realitate: lumea şi propria noastră existenţă ne apar în mod necesar ca o problemă. Pentru Kant (să notăm că el admite toate acestea fără demonstraţie), neânţelegând în profunzime lumea însăşi se poate obţine soluţia problemei; dimpotrivă această soluţie trebuie căutată în ceva cu totul străin de lume (acesta este, într-adevăr, sensul expresiei: „dincolo de orice experienţă posibilă“); în căutarea soluţiei trebuie exclus orice dată despre care putem avea o cunoaştere oarecare imediată (căci cine spune „cunoaştere imediată“ spune experienţă posibilă internă sau externă) soluţia nu trebuie să fie căutată decât după date dobândite indirect, adică deduse din principii generale *a priori*. Aceasta este totuna cu a exclude izvorul principal al oricărei cunoaşteri şi a condamna singura cale care să conducă la adevăr. Din acest moment, nu mai surprinde faptul că încercările dogmatice nu au reuşit deloc; nu surprinde nici faptul că Kant, un gânditor de talia lui Kant a ştiut să demonstreze necesitatea eşecului lor; într-adevăr, am declarat, în prealabil că „metafizica” şi cunoaşterea *a priori* sunt identice. Dar pentru aceasta ar fi trebuit să începem prin a demonstra că elementele necesare pentru a rezolva problema lumii nu trebuie în mod absolut să facă parte din lumea însăşi, că trebuie dimpotrivă să fie căutate în afara lumii, acolo unde este imposibil să ajungi fără ajutorul formelor *a priori* ale intelectului nostru. Atâta vreme cât acest ultim punct rămâne nedemonstrat, nu avem niciun motiv să refuzăm, în cea mai importantă şi în cea mai gravă dintre toate problemele, cel mai fecund şi cel mai bogat dintre izvoarele cunoaşterii noastre, vreau să spun experienţa internă şi externă, şi să nu sperăm în speculaţiile noastre decât cu ajutorul formelor lipsite de

conţinut. Iată de ce pretind că dobândind inteligenţa lumii însăşi ajungem să rezolvăm problema lumii; astfel datoria metafizicii nu ştie deloc de a trece peste experienţă, singura în care constă lumea, ci dimpotrivă de a ajunge să înţeleagă profund o experienţă, dat fiind că experienţa, externă şi internă, este incontestabil izvorul principal al cunoaşterii; deci, dacă este posibil să rezolvăm problema lumii, este cu condiţia de a combina convenabil şi în măsura voită experienţa externă cu experienţa internă, şi în felul acesta să unim împreună cele două izvoare de cunoaştere atât de diferite unul de altul. Dar această soluţie nu este posibilă decât în anumite limite, limite inseparabile de natura noastră finită: noi dobândim o inteligenţă exactă a lumii însăşi, dar nu ajungem în niciun chip să dăm explicaţie definitivă a existenţei sale, nici să suprimăm problemele de dincolo. În rezumat, este o limită la care trebuie să ne oprim: *est quadam prodire tenus* (*si non datur ultra*), [„dincolo când nu poţi trece, poţi ajunge la hotar“] (Horaţiu, *Epistulae*, I, 1, 32); metoda mea ţine cumpăna între vechea doctrină dogmatică care declară că totul poate fi cunoscut, şi critica lui Kant care disperă că nimic nu poate fi cunoscut. Dar adevărurile importante, pe care le datorăm lui Kant şi care au spulberat sistemele anterioare de metafizică, mi-au furnizat pentru propriul meu sistem datele şi materialele. Va fi bine să ne raportăm la ceea ce spun despre metoda mea la capitolul XVII din *Suplimente*. - Iată destul despre ideea fundamentală a lui Kant; vom lua acum în seamă dezvoltarea şi detaliul doctrinei.

*

Stilul lui Kant poartă în general marca unui spirit superior, de o adevărată şi puternică originalitate, de o forţă a gândului întru totul extraordinară; sobrietate luminoasă acesta este caracterul destul de exact al acestui stil; prin mijlocirea acestei calităţi, Kant a găsit secretul de a ţine strâns ideile, de a le determina cu o mare siguranţă; apoi de a le suci şi răsuci în toate sensurile cu o uşurinţă

neobişnuită care uimeşte cititorul. Această sobrietate luminoasă, o regăsesc în stilul lui Aristotel, deşi acesta din urmă este mult mai simplu. Cu toate acestea, la Kant, expunerea este adesea confuză, nesigură, insuficientă şi uneori absurdă. Desigur, acest din urmă defect îşi găseşte în parte scuza în dificultatea materiei şi în profunzimea gândirii; totuşi, când vezi întru totul clar în gândurile sale, când ştii într-un mod perfect distinct ce gândeşte şi ce vrea, niciodată nu ies la iveală idei vagi sau nesigure, şi niciodată pentru a le exprima nu împrumută din limbi străine expresii penibile şi alambicate, destinate să revină constant pe tot parcursul lucrării: Kant procedează totuşi astfel: împrumută din filosofia scolastică cuvinte şi formule; apoi le combină împreună pentru propriul său uz; vorbeşte, de exemplu, de „unitatea transcendentală sintetică a apercepţiei“[131]; şi mai ales spune „unitatea sintezei“[132], acolo unde ar fi fost de ajuns să spună pur şi simplu „unificare“[133]. Un scriitor întru totul stăpân pe gândirea sa se abţine de asemeni să revină fără încetare la explicaţii deja date, cum face, de exemplu Kant apropo de intelect de categorii, de experienţă şi de multe alte idei importante; el se abţine mai ales să se repete până la saturaţie şi să lase totuşi, după fiecare expunere a unei idei care revine pentru a suta oară, mereu acelaşi puncte obscure; el zice ce gândeşte o dată pentru totdeauna, într-un mod distinct, complet, definitiv, şi se opreşte aici. „Cu cât concepem mai bine un lucru, spune Descartes în a cincea sa scrisoare, cu atât suntem mai înclinaţi să o exprimăm într-o formă unică“[134]. Obscuritatea de care Kant face uneori uz în expunerea sa a fost supărătoare mai ales pentru răul exemplu pe care l-a dat; imitatorii au imitat defectul modelului *exemplar vitiis imitabile* ["un exemplar cu vicii uşor de imitat" - Horaţiu,

[131] Transcendentale synthetische Einheit der Apperception.

[132] Einheit der Synthesis.

[133] Vereinigung.

[134] Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam
unico modo exprimendam.

Epistulae, I, 19, 17] şi au făcut un uz deplorabil din acest periculos precedent. Kant a forţat publicul să-şi spună că lucrurile obscure nu sunt întotdeauna lipsite de sens; deîndată filosofii s-au pus să disimuleze nonsensul sub obscuritatea expunerii lor. Fichte primul a pus stăpânire pe acest nou privilegiu şi l-a exploatat în mare; Shelling nu a făcut altfel, apoi o armată de scribi înfometaţi lipsiţi de minte şi onestitate se grăbesc să-l întreacă pe Fichte şi pe Schelling. Totuşi încă nu atingem culmea neruşinării; ne mai rămâneau de servit nonsensuri şi mai indigeste, hârtie mânjită cu vorbăraie şi mai găunoasă şi mai extravagantă rezervată până acum doar caselor de nebuni. A apărut în sfârşit Hegel, autorul celei mai grosolane, celei mai gigantice mistificări care a existat vreodată; el a obţinut un succes pe care posteritatea îl va lua drept fabulos şi care va rămâne ca un monument al nerozeniei germane. În zadar, un contemporan, Jean Paul, a scris în a sa *Esthetische Nachschule* frumosul paragraf despre consacrarea nebuniei filosofice la catedră şi nebuniei poetice în teatru; în van şi Goethe a spus deja: „Astfel se pălăvrăgeşte şi se predă nepedepsit; cum oare să-i pese de nebuni? Când nu aude decât vorbe, omul crede totuşi că se ascunde în ele vreun gând“[135]. Dar să revenim la Kant. Trebuie să mărturisim că simplitatea antică şi grandioasă, că naivitatea, *ingenuitatea, candoarea*[136] îi lipsea total. Filosofia lui nu prezintă nicio analogie cu arhitectura greacă; aceasta, plină de simplitate şi de grandoare, ne oferă proporţii, raporturi care sar în ochi; dimpotrivă filosofia lui Kant aminteşte într-un mod frapant de arhitectura gotică. Într-adevăr, o trăsătură întru totul personală a spiritului lui Kant, este gustul său pentru simetrie, pentru acel gen de simetrie căruia îi plac combinaţiile complicate, care se complace în a

[135] *So schwetzt und lehrt man ungestoert,*
Wer mag sich mit den Narr'n befanen?
Gewoehnlich glauht der Mench, wenn er nur Worthe hoert
Es müsse sich dabei doch auch was denken hassen.

[136] Aceste două cuvinte sunt scrise de Kant în limba franceză: ingénuité, candeur. (n.t.)

diviza şi subdiviza la inifinit, de fiecare dată în aceeaşi ordine, exact ca în bisericile gotice. Câteodată această deprindere degenerează într-un veritabil joc; el merge până la a brusca făţiş adevărul de dragul simetriei, comportându-se cu ea cum făceau cu natura foştii desenatori ai grădinilor franceze: operele lor se compun din alei simetrice, din pătrate şi triunghiuri, din arbori sub formă de piramide sau sfere, din garduri vii tăiate după curbe regulate. Să dăm spre ilustrare câteva exemple.

Kant începe prin a trata izolat despre spaţiu şi timp; cât priveşte conţinutul spaţiului şi timpului, al acestei lumi a intuiţiei în care trăim şi suntem, el o scoate la capăt cu formula următoare, formulă care nu înseamnă absolut nimic: „Conţinutul empiric al intuiţiei ne este dat“ spune el. Imediat, dintr-un singur salt trece *la fundamentul logic al oricărei filosofii, tabelul conceptelor*. Din acest tabel scoate vreo douăsprezece categorii, nici mai mult, nici mai puţin; ele sunt simetric aranjate sub patru etichete diferite: pe parcursul lucrării, aceste subdiviziuni vor deveni un instrument redutabil, un adevărat pat al lui Procust; va face să intre în el cu voie sau de nevoie, tăcute obiectele lumii şi tot ce se petrece în om; nu se va da îndărăt de la nicio violenţă; nu se va ruşina de niciun sofism, numai să poată reproduce peste tot simetria tabelului. Prima clasificare întocmită conform acestui tabel este tabelul fiziologic *a priori*[137] a principiilor generale ale ştiinţelor naturii, anume: axiomele intuiţiei, anticipaţiile percepţiei, analogiile experienţei, postulatele gândirii empirice în general. Din aceste principii primele două sunt simple; ultimele două, dimpotrivă, se divid simetric fiecare în trei ramuri. Categoriile simple sunt ceea ce numim *concepte*; cât despre principiile ştiinţelor naturale, acestea sunt *judecăţile*. Având ca ghid tot simetria, acest fir al Ariadnei care trebuie să-l conducă cu toată înţelepciunea, el va arăta cum, graţie raţionamentului, seria categoriilor dă roade, şi aceasta de fiecare dată cu aceeaşi regularitate.

[137] Reine physiologische Táfel.

Mai înainte a aplicat categoriile sensibilităţii, şi a explicat astfel geneza experienţei şi a principiilor ei *a priori*, care constituie *intelectul*; acum aplică raţionamentul categoriilor, operaţie foarte raţională, deoarece atribuie raţiunii sarcina de a căuta necondiţionatul; şi de aici decurg *ideile raţiunii*, după evoluţia care urmează: cele trei categorii ale relaţiei furnizează raţionamentului trei specii de majore posibile, nici mai multe nici mai puţine; fiecare din aceste trei specii se divide tot la rândul ei în trei grupe; şi fiecare din aceste grupe este asemeni unui om pe care raţiunea îl cloceşte pentru a da naştere unei idei; din raţionamentul zis categoric iese ideea de *suflet*; din raţionamentul ipotetic iese ideea de *lume*; din raţionamentul disjunctiv iese ideea de *Dumnezeu*. Cea din mijloc, ideea de lume, readuce încă o dată simetria tabelului categoriilor; cele patru rubrici dau loc la patru teze, şi fiecăreia din aceste teze îi corespunde simetric o altă teză. Combinaţia eminamente subtilă care a produs acest elegant eşafodaj merită neîndoielnic toată admiraţia noastră; dar ne rezervăm plăcerea de a-i examina bazele şi părţile. - Să ni se permită mai întâi următoarele câteva consideraţii:

*

Este uimitor să constaţi până la ce punct Kant îşi poate continua drumul fără să chibzuie mai bine; se lasă condus de simetrie; după ce ordonează totul şi niciodată nu priveşte mai atent în el însuşi vreunul din obiectele astfel abordate. Mă voi explica mai în amănunt. Pentru cunoaşterea intuitivă, se mulţumeşte să examineze matematicile; neglijează complet un alt fel de cunoaştere intuitivă, cea care, sub ochii noştri, constituie lumea; şi se păstrează în limitele gândirii abstracte, deşi aceasta îşi trage toată importanţa şi întreaga valoare din lumea intuitivă, care este infinit mai semnificativă, mai generală, mai bogată în conţinut decât partea abstractă a cunoaşterii noastre. Nici măcar, şi aceasta este capital, nu a deosebit niciunde într-un mod clar cunoaşterea intuitivă de

cunoaşterea abstractă; şi în felul acesta, cum vom vedea mai târziu, s-a angajat în contradicţii de nerezolvat cu el însuşi. După ce se debarasează de întreaga lume sensibilă prin mijlocirea acestei formule goale: „Este dată”, alcătuieşte, aşa cum am spus, tabelul logic al judecăţilor şi face din el piatra de temelie a construcţiei sale. Dar nici acum nu gândeşte o clipă la ceea ce este în realitate actualmente în faţa lui. Formele sunt cuvinte şi asambluri de cuvinte. Trebuia, desigur, să înceapă prin a se întreba ce înseamnă direct aceste cuvinte şi asamblări de cuvinte; ar fi descoperit că ele desemnează *concepte*. Chestiunea următoare priveşte esenţa conceptelor. Răspunzând la ea, ar fi determinat ce raport au conceptele cu reprezentările intuitive care constituie lumea; atunci ar fi apărut distincţia dintre intuiţie şi reflecţie. Ar fi trebuit să cerceteze cum se produce în conştiinţă nu numai intuiţia pură şi formală *a priori*, dar şi intuiţia empirică care face conţinutul acesteia. Dar în acest caz ar fi văzut ce parte ocupă intelectul în această intuiţie, şi mai ales ar fi văzut totodată ce este intelectul şi ce este în schimb raţiunea propriu-zisă, această raţiune căreia Kant îi scrie critica. Şi mai este întru totul izbitor faptul că el nu precizează acest ultim punct într-un mod metodic şi suficient; nu dă în această privinţă decât explicaţii incomplete şi fără rigoare, într-un mod de altfel cu totul incidental, după cum îl poartă materiile despre care tratează; este prin aceasta întru totul în contradicţie cu regula lui Descartes invocată mai sus.

Iată câteva exemple[138]: raţiunea spune Kant, este facultatea de a cunoaşte principiile *a priori*[139]; mai departe, aceeaşi definiţie, raţiunea este facultatea de a cunoaşte

[138] Avertizez cititorul că, în toate citatele din *Critica raţiunii pure*, mă refer la paginaţia primei ediţii; această paginaţie este reprodusă integral în RosenKranz (ed. *Operelor complete de Kant*). Indic, pe deasupra, paginaţia celei de a cincea ediţii; toate ediţiile, începând cu a doua, sunt de acord cu a cincea, chiar în ce priveşte paginaţia.

[139] *Das Vermoegen der Principien a priori* (Critique de la raison pure p. 1, ed. 5, p. 24).

principiile[3140], şi ea se opune intelectului, prin faptul că aceasta este facultate de a cunoaşte regulile[141]. Aceasta dă de gândit că între principii şi reguli ar fi o prăpastie, deoarece Kant admite pe cont propriu pentru unele şi pentru celelalte două facultăţi de cunoaştere diferite. Totuşi această mare diferenţă trebuie să rezide pur şi simplu în aceasta: este regulă ceea ce este cunoscut *a priori* de intuiţia pură şi de formele de intelect; nu este principiu decât ceea ce decurge din conceptele pure *a priori*. Vom mai reveni în continuare, apropo de dialectică, la această distincţie arbitrară şi inoportună. – În altă parte, raţiunea este facultatea de a raţiona[142]: cât despre simpla judecată, Kant o dă în general ca produsul intelectului[143]. Cu mai multă precizie, spune: judecata este produsul intelectului atâta vreme cât raţiunea judecăţii este empirică, transcendentală sau metalogică[144]; dacă dimpotrivă această raţiune este logică, dacă, în alţi termeni, raţiunea judecăţii este un raţionament, suntem în prezenţa unei facultăţi de cunoaştere cu totul speciale şi mult superioare, raţiunea. Lucru şi mai ciudat, el pretinde că urmările imediate ale unui principiu sunt încă de resortul intelectului[145]: nu sunt elaborate de raţiune decât consecinţele pentru demostraţia cărora se invocă un concept intermediar; şi citează în acest scop exemplul următor: dat fiind principiul „toţi oamenii sunt muritori”, se ajunge la consecinţa „câţiva oameni sunt muritori” prin simpla înţelegere, în timp ce aceasta: „toţi savanţii sunt muritori“ necesită o facultate cu totul diferită şi mult superioară, raţiunea. Cum este posibil ca un mare gânditor să fi putut face o asemenea aserţiune! - În altă parte, pe nepusă masă, raţiunea este declarată condiţia constantă a

[140] Ibid. p.299; ed. 5, p. 356.
[141] *Das Vermoegen der Regeln*.
[142] *Das Vermoegen zu Schliessen*, p. 330; ed. 5, p. 386.
[143] P. 69; ed. 5, p. 94.
[144] *Traité du principe de raison*, 31, 32, 33.
[145] P. 309; ed. 5, p. 360.

oricărei acţiuni libere[146]. - În altă parte ea este facultatea care ne permite să ne dăm seama de afirmaţiile noastre[147]. - În altă parte este ceea ce reduce la unitate conceptele intelectului pentru a forma din ele idei; aşa cum intelectul reduce la unitate pluralitatea obiectelor pentru a face din ele concepte[148]. - În altă parte nu este altceva decât facultatea de a deduce particularul din general[149].

Şi intelectul primeşte neîncetat definiţii noi: în şapte pasaje din *Critica raţiunii pure*, este când facultatea de a produce reprezentări[150], când cea de a formula judecăţi, adică de a gândi, altfel spus de a cunoaşte prin mijlocirea conceptelor[151]; când într-un mod general este facultatea de cunoaştere[152]; când este cea de a cunoaşte regulile[153]; când dimpotrivă este definită nu numai facultatea de a cunoaşte regulile, dar şi sursa principiilor, datorită căreia totul este reglat în lume[154], deşi Kant îl opunea odinioară raţiunii, sub pretext că acesta singur era facultatea de cunoaştere a principiilor; când el este facultatea de a cunoaşte conceptele[155]; când în sfârşit cea de introducere a unităţii în rândul fenomenelor prin mijlocirea regulilor[156].

Pentru una şi pentru cealaltă din aceste facultăţi ale cunoaşterii, eu însumi am dat definiţii riguroase, exacte, precise, întotdeauna în armonie cu limbajul uzual la toate popoarele şi în toate timpurile; socotesc inutil să le justific împotriva celor ale lui Kant care nu sunt - dincolo de respectul datorat numelui său - decât vorbe confuze şi goale de sens. Nu le-am citat decât pentru a-mi confirma critica, pentru a dovedi că totuşi Kant îşi desfăşoară

[146] P. 553; ed. 5, p. 581.
[147] P. 614; ed. 5, p. 642.
[148] P. 643, 644; ed. 5, p. 671,672.
[149] P. 646. ed. 5, p. 674.
[150] P. 51; ed. 5, p. 75.
[151] P. 69; ed. 5, p. 94.
[152] P. 137; ed. 5.
[153] P. 132; ed. 5, 171.
[154] P. 158; ed. 5, p. 197.
[155] P. 160; ed. 5, 199.
[156] P. 302; ed. 5, p. 359.

sistemul simetric şi logic, fără a gândi îndeajuns la obiectul însuşi pe care îl tratează. Kant, aşa cum spuneam, ar fi trebuit să cerceteze în ce măsură este cazul să fie distinse astfel două facultăţi de cunoaştere diferite, şi dintre care una este caracteristica însăşi a umanităţii; el ar fi trebuit de asemeni să caute să afle ce desemnează, în limba uzuală a tuturor popoarelor şi a tuturor filosofilor, cuvintele „raţiune" şi „intelect". După acest examen, fără altă autoritate decât cea a expresiilor scolastice *intellectus theoreticus*, *intellectus practicus* - care au de altfel un cu totul alt înţeles - niciodată el nu ar fi ajuns să scindeze raţiunea în raţiune teoretică şi raţiune practică, niciodată nu ar fi făcut din aceasta din urmă sursa oricărei acţiuni virtuoase. Având de făcut o distincţie atât de minuţioasă între conceptele intelectului, de o parte - prin care el înţelege când categoriile, când totalitatea conceptelor generale -, şi, de altă parte, conceptele raţiunii; - pe care le numeşte idei ale raţiunii; înainte de a face din unele şi din celelate materia filosofiei, care nu tratează cea mai mare parte a timpului decât valoarea, folosinţa şi originea tuturor acestor concepte; înaintea de aceasta, zic eu, ar fi trebuit să cerceteze cu exactitate ce este, în accepţia generală, un concept. Dar o cercetare atât de necesară a fost din nefericire cu totul neglijată; şi această omisiune nu a contribuit în mică măsură la confuzia iremediabilă dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă, confuzie asupra căreia voi insista în curând. - Kant nu a reflectat deloc îndeajuns; iată de ce a escamotat chestiuni ca acestea; ce este intuiţia? ce este reflecţia? ce este conceptul? ce este raţiunea? ce este intelectul? Tot aceeaşi lipsă de reflecţie l-a făcut să neglijeze cercetările următoare, nu mai puţin indispensabile, nu mai puţin necesare: care este obiectul pe care îl disting de reprezentare? ce este existenţa? obiectul? subiectul? adevărul? aparenţa? eroarea? - Dar el nu gândeşte nici nu priveşte în jurul lui; el urmăreşte desfăşurarea schemei sale logice şi simetrice. Trebuie, cu voie sau fără voie, ca tabelul conceptelor să fie cheia întregii ştiinţe.

*

Mai sus, am semnalat serviciul capital făcut de Kant, distincţia fenomenului şi a lucrului în sine; el a proclamat că întreaga lume sensibilă nu este decât aparenţă, şi prin urmare a privat legile lumii sensibile de orice valoare, de îndată ce ele depăşesc experienţa. Dar iată un lucru într-adevăr ciudat: pentru a demonstra această existenţă pur relativă a fenomenului, el nu a recurs la axioma atât de simplă, atât de apropiată de noi, atât de netăgăduit pe care uite-o: „Nu există obiect fără subiect”; în felul acesta ar fi ajuns la rădăcina problemei, ar fi demonstrat că obiectul nu există niciodată decât în raport cu un subiect; ar fi dovedit astfel că obiectul este dependent de subiect, condiţionat de acesta, că el nu este adică un simplu fenomen care nu există deloc în sine, nici într-un mod necondiţionat. Berkeley, ale cărui servicii Kant le subestima a făcut deja din acest principiu capital piatra de temelie a filosofiei sale, şi prin acest fapt, a dobândit un titlu de glorie nepieritor; dar nu a ştiut să tragă din acest principiu toate consecinţele, şi, în plus, i s-a întâmplat sau să nu fie deloc înţeles sau să nu fie suficient studiat. În prima mea ediţie, am atribuit tăcerea lui Kant faţă de principiul lui Berkeley ororii sale manifestate faţă de idealismul radical; pe de altă parte, totuşi, găseam aceeaşi doctrină dar exprimată în mai multe pasaje din *Critica raţiunii pure*; şi credeam, prin urmare, că l-am surprins pe Kant în contradicţie cu el însuşi. De altfel acest reproş era fondat, pentru cine nu cunoaşte *Critica raţiunii pure* - şi era cazul meu - decât după a doua ediţie sau după următoarele cinci, conforme cu a doua. Dar când, mai târziu, am citit capodopera lui Kant în prima ediţie, - care era deja mai rară, - am văzut, spre marea mea bucurie, cum toată construcţia se spulberă; desigur, Kant nu a folosit formula: „Nu există obiect fără subiect“; dar nu era mai puţin decis, pentru aceasta, decât Berkeley şi decât mine să reducă lumea exterioară situată în spaţiu şi în timp la o simplă reprezentare a subiectului cunoscător; astfel el zice de

exemplu, fără nicio rezervă: „Dacă fac abstracţie de subiectul gânditor, toată lumea corpurilor se evaporă, pentru că ea nu este nimic altceva decât fenomenul acestei facultăţi subiective pe care o numim sensibilitate, unul din modurile de reprezentare a subiectului care cunoaşte“.[157] – Dar întreg pasajul[158] în care Kant îşi expunea într-un mod atât de frumos şi limpede idealismul radical a fost suprimat de el în a doua ediţie, şi chiar înlocuit cu o mulţime de propoziţii care îl contrazic. Astfel, aşa cum a apărut din 1787 până în 1838, textul *Criticii raţiunii pure* era un text denaturat şi corupt; *Critica* se contrazicea pe sine, şi din acest motiv semnificaţia ei nu putea fi nimănui cu totul clară, nici cu totul inteligibilă. Într-o scrisoare către d-l profesor Rosenkranz, am expus în detaliu această chestiune, ca şi presupunerile mele asupra raţiunilor şi slăbiciunilor care l-au făcut pe Kant să-şi altereze astfel opera nemuritoare; d-l profesor Rosenkranz a introdus pasajul capital ai scrisorii mele în prefaţa celui de al doilea volum din ediţia *Operelor complete ale lui Kant*; trimit cititorul la ele. În 1838, în urma observaţiilor mele, profesorul Rosenkranz s-a găsit în situaţia de a readuce *Critica raţiunii pure* la forma ei primă; în acest al doilea volum pe care tocmai l-am citat, el a retipărit-o conform ediţiei din 1781; şi, prin aceasta, filosofia îi datorează mai mult decât s-ar putea spune, el a smuls morţii, care o poate aştepta, opera cea mai importantă a literaturii germane: este un serviciu care nu trebuie uitat. Şi nimeni să nu-şi închipuie că cunoaşte *Critica raţiunii pure*, sau că are o idee clară despre doctrina lui Kant, dacă nu a citit *Critica* decât a doua ediţie sau în una din următoarele; acest lucru este imposibil, căci nu a citit decât un text trunchiat, corupt, într-o oarecare măsură apocrif. Este de datoria mea să mă pronunţ răspicat în această privinţă, şi pentru a edifica pe fiecare.

Am văzut cu câtă claritate punctul de vedere idealist

[157] *Critica raţiunii pure*, p. 383.
[158] P. 348, 392.

radical se află exprimat în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*; totuşi modul în care Kant introduce lucrul în sine este în contradicţie de netăgăduit cu acest punct de vedere, şi acesta este desigur motivul pentru care a suprimat în a doua ediţie pasajul idealist foarte important pe care noi l-am citat; el se declară în acelaşi timp adversarul idealismului lui Berkeley, şi chiar prin aceasta el nu introducea în opera sa decât inconsecvenţe, fără a ajunge să îndrepte defectul principal. Acest defect constă, cum fiecare ştie, în a fi introdus lucrul în sine, aşa cum a făcut-o; în a sa *Aenesidemas,* G.E.Schulze a dovedit amplu că această introducere a lucrului în sine era inadmisibilă; de altfel ea nu a întârziat să fie considerată ca punctul vulnerabil al sistemului. Lucrul se poate demostra fără prea multă trudă. În zadar caută Kant să se ascundă prin tot felul de tertipuri; el fondează ipoteza lucrului în sine pe raţionamentul următor în care invocă legea cauzalităţii: şi anume că intuiţia empirică, sau mai exact izvorul ei, adică impresia produsă asupra organelor noastre de simţ, trebuie să aibă o cauză exterioară. Or, după descoperirea atât de justă a lui Kant însuşi, legea cauzalităţii ne este cunoscută *a priori*, ea este o funcţie a intelectului nostru, ceea ce este totuna cu a spune că are o origine subiectivă; mai mult, impresia sensibilă ea însăşi, căreia îi aplicăm aici legea cauzalităţii, este incontestabil subiectivă; în sfârşit spaţiul, în care, datorită aplicării legii cauzalităţii, ne situăm, numindu-l obiect, cauza impresiei noastre, spaţiul el însuşi nu este decât o formă a intelectului nostru, dată *a priori*, adică subiectivă. Astfel, orice intuiţie empirică se sprijină exclusiv pe o bază subiectivă; ea nu este decât *un proces*, care se derulează în noi-înşine; ne este imposibil să ne ridicăm la demnitatea de lucru în sine sau să proclamăm ca existent, cu titlu de ipoteză necesară, vreun obiect radical diferit şi independent de această intuiţie empirică. În realitate, intuiţia empirică este şi rămâne doar simpla noastră reprezentare. În ce priveşte fiinţa în sine a lumii, noi nu putem accede la ea decât printr-o metodă cu totul diferită, cea pe care am folosit-o eu: trebuie pentru aceasta

invocată mărturia conştiinţei care ne revelă în voinţă fiinţa în sine a fenomenului nostru particular; dar în acest caz lucrul în sine devine ceva care diferă total (*toto genere*) de reprezentare şi elementele ei; acest fapt l-am expus de altfel.

Eroarea pe care a comis-o Kant la acest punct este viciul capital al sistemului său: ea a fost, aşa cum am spus, semnalat de timpuriu. Această eroare este ca o adeverire a frumosului proverb indian: „Nu există lotus fără tulpină“. Tulpina, altfel spus eroarea, constă aici în a fi introdus lucrul în sine printr-o deducţie greşită; dar Kant nu s-a înşelat decât în modul în care a făcut deducţia, nu i se poate reproşa că a recunoscut în experienţa dată un lucru în sine. Această ultimă confuzie îi era rezervată lui Fichte; de altfel nu putea să o evite, căci el nu lucra deloc pentru adevăr; lui nu îi păsa decât de galerie şi de interesele personale. A fost destul de neruşinat şi destul de aiurit pentru a nega complet lucrul în sine şi pentru a edifica un sistem în care nu numai, ca la Kant, forma, ci şi materia şi tot conţinutul reprezentării erau scoase *a priori* din subiect. Procedând astfel, el avea - şi pe bună dreptate - încredere în lipsa de judecată şi în stupizenia unui public care acceptă, pentru demonstraţie, sofisme răsuflate, simple scamatorii şi prostii gogonate. A reuşit astfel să abată atenţia generală de la Kant pentru a o atrage asupra lui, şi a dat filosofiei germane o nouă direcţie; cu vremea această direcţie a fost preluată de Schelling, care a mers încă şi mai departe; şi în sfârşit această direcţie a fost împinsă la extrem de Hegel, a cărui profunzime aparentă nu este decât un hău de absurdităţi.

Acum revin la marele defect a lui Kant, defect pe care l-am semnalat deja mai sus; el nu a deosebit deloc, aşa cum trebuia să o facă, cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă; or a rezultat de aici o confuzie iremediabilă, pe care ne propunem actualmente să o studiem mai îndeaproape. Kant ar fi trebuit să separe net reprezentările intuitive de conceptele gândite în mod pur abstract; acţionând astfel, el nu le-ar fi confundat în niciun chip pe

unele cu altele, şi, de fiecare dată, ar fi ştiut cu care din cele două feluri de reprezentări are de a face. Din nefericire, nu a fost cazul, şi nu ezit să o declar, deşi această critică nu a fost încă pozitiv formulată, şi riscă să pară neaşteptată. Kant vorbeşte fără încetare de un anumit *obiect al experienţei* care este conţinutul natural al categoriilor; or acest *obiect al experienţei* nu este deloc reprezentarea intuitivă, nu este nici conceptul abstract, diferă de ambele, şi, în ciuda a toate, este în acelaşi timp şi unul şi celălalt; sau pentru a o spune mai exact, este un pur nonsens. Căci, - trebuie să o spunem, oricât de incredibil ar părea, - lui Kant i-a lipsit în această împrejurare, fie gândirea, fie bună voinţa; el trebuia la acest punct să-şi lămurească pentru el însuşi propriile idei, apoi să le expună clar celorlalţi; trebuia să ne spună dacă ce numeşte el „obiect al experienţei, adică obiect al cunoaşterii realizate datorită intervenţiei categoriilor“, este reprezentarea intuitivă în spaţiu şi în timp (adică prima mea clasă de reprezentări), sau conceptul pur şi simplu. El se mulţumeşte de la un capăt la altul - lucru ciudat - cu o noţiune intermediară şi vagă; şi de aici rezultă nefericita confuzie, pe care trebuie acum să o pun în plină lumină. Pentru a atinge acest scop, trebuie parcursă în linii mari toată *Teoria elementară a raţiunii pure*.

*

Estetica transcendentală este o operă atât de preţioasă că ea singură ar fi fost de ajuns pentru a imortaliza numele lui Kant. Demonstraţiile în ea sunt atât de perfect probante încât nu am nicio ezitare în a pune propoziţiile găsite aici printre adevărurile irefutabile; de altfel ele sunt între toate cele mai bogate în consecinţe, şi constituie prin urmare tot ce este mai rar pe lume, vreau să spun o adevărată şi mare metafizică. Este un fapt riguros demonstrat de Kant, anume că o parte a cunoştinţelor noastre ne sunt cunoscute *a priori*; or, acest fapt nu admite altă explicaţie decât aceasta: cunoştinţele de această natură sunt formele intelectului nostru; şi aceasta încă e

mai puţin o explicaţie cât o expresie foarte clară a faptului însuşi. De fapt, expresia *a priori* înseamnă pur şi simplu „o cunoştinţă pe care nu o dobândim pe calea experienţei, altfel spus care nu ne vine din afară”. Dar ceea ce, fără a ne veni din afară, nu este mai puţin prezent în intelectul nostru, este ceea ce aparţine în mod originar acestui intelect, este de fapt, la propriu vorbind, esenţa. Astfel ceea ce este dat odată cu intelectul însuşi, este modul general în care toate obiectele se prezintă acestuia, astfel spus nu este altceva decât formele cunoaşterii intelectului, adică modul - determinat o dată pentru totdeauna - în care el îşi îndeplineşte funcţia de a cunoaşte. „Cunoştinţe *a priori*“ şi „forme originale ale intelectului“ nu sunt deci în fond decât două expresii pentru un acelaşi lucru, adică într-o oarecare măsură, două sinonime.

Din doctrinele *Esteticii transcendentale* nu văd nimic care ar putea fi eliminat; dar aş vrea să adaug aici un lucru, unul singur. Kant, într-adevăr, nu a mers până la capătul gândirii sale, nerespingând întreaga metodă de demonstraţie după Euclid, atunci când a spus că orice cunoştinţă geometrică îşi trage evidenţa din intuiţie[159]. Iată apropo de aceasta un fapt cu totul singular: unul din adversarii lui Kant, cel mai profund dintre toţi, este adevărat, G.E.Schulze[160], este cel care observă că doctrina lui Kant ar fi putut introduce în metoda geometriei o revoluţie completă şi ar fi putut răsturna geometria actualmente în uz; Schulze credea să fi găsit altfel un argument apagogic împotriva lui Kant; în realitate el declara pur şi simplu război, fără să ştie, metodei lui Euclid. Trimit pentru aceasta la capitolul XV din prezenta lucrare.

Estetica transcendentală conţine un studiu detaliat al formelor generale ale intuiţiei; dar în urma acestei expuneri, s-ar mai impune câteva lămuriri referitoare la conţinutul acestor forme, referitor la modul în care intuiţia empirică se prezintă conştiinţei noastre şi în care se

[159] P. 87; ed. 5, p.102.

[160] *Kritik der theoretischen Philosophie*, II, 241.

produce în noi cunoaşterea acestui întreg univers atât de real şi de considerabil în ochii noştri. Dar, la acest punct, doctrina lui Kant în totalitatea ei nu conţine ceva cât de cât mai explicit în afara următoarei formule, de altfel lipsită de sens: „Partea empirică a intuiţiei ne este dată din afară“, - iată de ce, cu un singur salt, Kant trece de la formele pure ale intuiţiei la gândire, la *Logica transcendentală.* De la începutul acestui nou studiu[161], neputându-se împiedica să nu trateze despre materia şi conţinutul intuiţiei, Kant face primul său pas greşit; el comite πρώτον ψεύδος [greşeală în premisă - cf Aristotel, *Analytica posteriora*, cap. 18, pag. 66 a 16]: „Cunoaşterea noastră, zice el, are două surse, receptivitatea impresiilor şi spontaneitatea conceptelor; prima este facultatea de a recepta reprezentări, a doua cea de a cunoaşte un obiect datorită acestor reprezentări; prin prima obiceiul ne este dat, printr-a doua îl gândim“. - Ceea ce este fals; căci, în acelaşi caz, impresia pentru care nu avem decât simpla receptivitate, impresia care ne vine din afară şi care, la propriu vorbind, este singurul factor dat, ar fi deja o reprezentare şi chiar un obiect. Totuşi, nu avem aici decât o simplă senzaţie într-un organ senzorial; şi trebuie ca intelectul nostru să facă să intervină înţelegerea, - adică legea cauzalităţii; - plus spaţiul şi timpul, forme ale intuiţiei, pentru a transforma această simplă senzaţie într-o reprezentare, care de aici înainte există în spaţiu şi timp cu titlu de obiect; ea nu diferă de obiect decât în măsura în care acesta este considerat ca lucru în sine, altfel că este identică cu acesta. Am expus în detaliu tot acest *proces* în tratatul meu despre *Principiul de raţiune*[162]*.* Dar, odată ce a intervenit intelectul, întreaga funcţie a înţelegerii şi a cunoaşterii este îndeplinită, şi nu este nevoie nici de concept, nici de gândire; aşa animalul însuşi este capabil să aibă astfel de reprezentări. Dacă introducem conceptele şi gândirea (care, desigur comportă caracterul spontaneităţii), atunci abandonăm complet cunoaşterea intuitivă; o clasă

[161] P. 50; ed. 5, 74.

[162] *Dissertation sur la quadruple racine du principe de raison suffisante,* cap. 21.

de reprezentări cu totul diferită, compusă din concepte neintuitive, din concepte abstracte, îşi face intrarea în conştiinţă; este aici activitatea raţiunii, care totuşi îşi trage întreg conţinutul gândirii numai din intuiţia care precede această gândire, şi din comparaţia acestei intuiţii cu alte intuiţii şi alte concepte. Dar, în felul acesta, Kant face să intervină gândirea în intuiţie, şi pregăteşte astfel terenul confuziei iremediabile dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă, confuzie pe care caut să o semnalez aici. El declară că intuiţia, luată în sine, nu are niciunul din caracterele înţelegerii, că este pur sensibilă, prin urmare întru totul pasivă, şi că este neapărat necesară gândirea (categoriile intelectului) pentru ca un obiect să poată fi conceput; astfel face el *să intervină gândirea în intuiţie*. Dar în cazul acesta obiectul gândirii redevine un obiect particular, real; şi prin aceasta gândirea îşi pierde caracterul esenţial de generalitate şi de abstracţie; în loc de concepte generale, ea are ca obiect lucrurile particulare, şi astfel *intuiţia este determinată la rândul ei sa intervină în gândire*. De aici rezultă confuzia iremediabilă de care am vorbit şi urmările acestui prim pas greşit se fac simţite în toată teoria kantiană a cunoaşterii. În tot cursul acestei teorii se menţine confuzia completă dintre reprezentarea intuitivă şi reprezentarea abstractă; această confuzie duce la o noţiune intermediară pe care Kant o declară a fi obiectul cunoaşterii realizate prin înţelegere şi categoriile ei, - el dă acestei cunoaşteri numele de experienţă. Este greu de crezut că pentru Kant însuşi acest obiect al intelectului corespunde unei noţiuni întru totul precise şi cu adevărat clare; voi demonstra acum efectiv că nu, invocând contradicţia enormă care se prelungeşte în toată *Logica transcedentală* şi care este adevărata cauză a obscurităţii răspândite în toată această parte a lucrării.

Într-adevăr, în *Critica raţiunii pure*[163] Kant repetă şi repetă cu insistenţă că intelectul nu este deloc o facultate

[163] p. 67-69; ed.5, p. 92-94, p.89-90; ed.5, p.122-l23 - Mai departe, ed. 5, p. 135, 139, 153.

de intuiţie, că genul lui de cunoaştere nu este intuitiv, ci discursiv; că intelectul este facultatea de a formula judecăţi[164], şi că o judecată este o cunoaştere indirectă, reprezentarea unei reprezentări[165]; că intelectul este facultatea de a gândi, şi că a gândi înseamnă a cunoaşte prin concepte[166]; că numitele categorii ale intelectului nu sunt în niciun fel condiţiile sub care obiectele sunt date în intuiţie[167], şi că intuiţia nu are nicidecum nevoie de funcţiile gândirii[168]; că intelectul nostru nu poate avea decât gânduri, nu intuiţii[169]. În altă parte, în *Prolegomene*[170], el spune că intuiţia, că percepţia *(perceptio)* nu aparţin exclusiv intelectului; în aceeaşi lucrare[171] spune că funcţia simţurilor este de a avea intuiţii; şi aceea a intelectului de a gândi, adică de a formula judecăţi. - În fine, mai spune, în *Critica raţiunii pure*: „Intelectul este discursiv, reprezentările lui sunt gânduri, nu intuiţii“[172]. Acestea sunt propriile cuvinte ale lui Kant. Consecinţa este că lumea intuitivă ar exista pentru noi, chiar dacă nu vom avea intelectul, dacă această lume ar pătrunde în conştiinţa noastră într-un mod cu totul inexplicabil; este întocmai ceea ce exprimă Kant prin stupefianta sa propoziţie: „Intuiţia este dată”, fără a da despre această formulă vagă şi figurată nicio explicaţie mai amplă.

Dar tot ce am citat este într-o contradicţie dintre cele mai flagrante cu tot restul teoriei sale asupra intelectului, asupra categoriilor intelectului şi asupra posibilităţii experienţei în *Logica iranscedentală*. Astfel, tot după *Critica raţiunii pure*, intelectul, prin categoriile lui, aduce unitatea în multiplicitatea intuiţiei, şi conceptele pure ale intelectului

[164] P. 69; ed. 5, 94.
[165] P. 68; ed. 5, 93.
[166] P. 69; ed. 5, 94.
[167] P. 89; ed. 5, 122.
[168] P. 91; ed. 5, 123.
[169] P. 135; ed. 5, 139.
[170] Cap. 20.
[171] Cap. 22.
[172] Ed. 4, p. 247; ed. Rosen Kranz, 281.

vin să se aplice *a priori* obiectelor intuiţiei[173]. Categoriile sunt „condiţia experienţei, atât a intuiţiei cât şi a gândirii pe care o remarcăm la ea“[174].

Intelectul este autorul experienţei[175]. Categoriile determină intuirea obiectelor[176]. Tot ce ne reprezentăm ca unit în obiect a fost mai întâi unit printr-o operaţie a intelectului[177]; or obiectul este, să nu ne îndoim de aceasta, ceva intuitiv, cu totul în afara abstracţiei[178]. Mai departe[179], intelectul este definit ca facultatea de a uni *a priori* şi de a grupa multiplicitatea reprezentărilor date în unitatea apercepţiei; or, conform accepţiei universale în limbă, apercepţia nu constă în a gândi un concept; cine spune apercepţie spune intuiţie. La pagina următoare[180] vom găsi chiar un principiu general care stabileşte posibilitatea pentru orice intuiţie de a fi elaborată de intelect. Mai departe[181] avem de a face cu un epigraf care ne declară că orice intuiţie sensibilă este condiţionată de categorii. Exact, în acelaşi loc, se spune că *funcţia logică a judecăţilor* constă în a grupa multiplicitatea intuiţiilor date într-o apercepţie unică; multiplicitatea unei intuiţii date vine în mod necesar să se situeze în rândul categoriilor. Unitatea este introdusă în intuiţie prin mijlocirea categoriilor, datorită intelectului[182]. Activitatea intelectului primeşte o definiţie ciudată; este cea care introduce în multiplicitatea intuiţiei sinteza, unitatea şi ordinea[183]. Experienţa nu este posibilă decât datorită categoriilor şi constă în legătura care se face între percepţii[184]; or percepţiile nu sunt cu siguranţă

[173] P. 79; ed. 5, 105.
[174] P. 94; ed. 5, 126.
[175] Ed. 5, 127.
[176] Ed. 5, 128.
[177] Ed. 5, 129.
[178] Ed. 5, 130.
[179] Ed. 5, 135.
[180] Ed. 5, 136.
[181] Ed. 5, 143.
[182] Ed. 5, 144.
[183] Ed. 5, 145.
[184] Ed. 5, 161.

altceva decât intuiţii. Categoriile sunt cunoştinţe generale *a priori* pe care le putem avea despre obiectele intuiţiei[185]. - În chiar acest loc şi puţin mai departe[186], Kant expune această idee importantă că natura nu devine posibilă decât datorită intelectului care prescrie naturii legile sale *a priori* după care aceasta se conduce. Or natura este între toate lucru intuitiv, nicidecum abstract; prin urmare inteligenţa ar trebui să fie o facultate de intuire. Conceptele intelectului, mai spune el, sunt principii ale posibilităţii experienţei, şi experienţa poate fi definită general ca faptul de a dispune fenomenele în spaţiu şi timp[187]; or fenomenele au incontestabil existenţa lor în intuiţie. Citez în sfârşit lunga demonstraţie[188] a cărei exactitate am arătat-o în detaliu în tratatul meu asupra *Principiului de raţiune*[189]. După Kant, succesiunea obiectivă, şi totodată coexistenţa elementelor experienţei, nu este deloc percepută de simţuri; intelectul singur o introduce în natură şi prin aceasta este singurul autor al posibilităţii naturii. Or, natura, care este o suită de evenimente şi o coexistenţă de stări diferite, este lucru pur intuitiv, departe de a fi o idee pur abstractă.

Le interzic tuturor celor care ca şi mine îl respectă pe Kant să concilieze aceste contradicţii şi să dovedească că gândirea kantiană a fost întru totul clară şi precisă în teoria asupra obiectului experienţei şi asupra modului în care aceasta este determinată, datorită intelectului şi celor douăsprezece funcţii ale sale. Contradicţia pe care am semnalat-o - contradicţie care se prelungeşte în toată *Logica Iranscedentală* - este, sunt convins de asta, adevărata cauză a marii obscurităţi răspândite în toată această parte a expunerii. Kant avea vag conştiinţa acestei contradicţii împotriva căreia lupta în forul său interior; dar el voia sau nu putea să aibă o conştiinţă clară, încerca să

[185] Ed. 5, 159.
[186] Ed. 5, 163, 165.
[187] Ed. 5, 168.
[188] P. 189-211; ed. 5, 232-265.
[189] *Dissertation sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*, cap. 23.

şi-o ascundă lui însuşi şi celorlalţi, şi recurgea pentru a o disimula, la tot felul de subterfugii. Acesta este poate motivul pentru care ne prezintă facultatea de a cunoaşte ca pe o maşină atât de bizară, atât de complicată cu angrenaje atât de numeroase ca cele douăsprezece categorii, sinteza transcedentală a imaginaţiei, şi în sfârşit schematismul conceptelor pure ale intelectului. Totuşi, în ciuda acestei întregi aparaturi, Kant nu încearcă o singură dată să explice intuiţia lumii exterioare, care este totuşi tot ce poate fi mai important în cunoaşterea noastră; această chestiune atât de presantă este întotdeauna eludată cu dispreţ prin aceeaşi formulă, nesemnificativă şi metafizică: „Intuiţia empirică ne este dată". Într-un pasaj[190], mai citim că intuiţia empirică este dată de obiect; obiectul trebuie deci să fie altceva decât intuiţia.

Să ne străduim să pătrundem gândirea intimă a lui Kant, cea care nu a fost deloc clar formulată, iată ce găsim: un astfel de obiect - diferit de intuiţie, pare a fi totuşi un concept, - este în realitate pentru Kant obiectul propriu intelectului; ipoteza acestui obiect - nesusceptibil de a fi reprezentat[191] - este, după opinia lui Kant, chiar condiţia necesară pentru ca intuiţia să se poată transforma în experienţă. Fundamentul ultim al acestei credinţe a lui Kant într-un obiect absolut, un obiect care în sine, adică independent de orice subiect, poate fi un obiect, trebuie să fie ciudat într-o prejudecată puternic înrădăcinată în mintea lui Kant şi refractară oricărei investigaţii critice. Acest obiect nu este nicidecum cel care se prezintă în intuiţie; este dimpotrivă un obiect pe care gândirea îl adaugă printr-un concept intuiţiei, pentru a da acesteia un corespondent; datorită acestea operaţii, intuiţia devine experienţă, dobândeşte valoare şi adevăr, altfel spus este datoare cu una şi cu cealaltă raporturilor ei cu conceptul; or acest lucru este diametral opus demonstraţiei pe care am făcut-o mai înainte, anume că conceptul nu îşi poate lua valoarea şi

[190] Ed. 5, 145.
[191] Unvorstellbar.

adevărul decât de la intuiţie. Să faci să intervină în gândire acest obiect care nu poate fi direct reprezentat în intuiţie, aceasta este funcţia proprie categoriilor. „Numai prin intuiţie este dat obiectul“, apoi el este gândit conform categoriilor[192]. Iată încă un pasaj din ediţia a cincea, care este deosebit de explicit: „Problema este acum să ştim dacă nu cumva conceptele *a priori* pot fi şi condiţiile suficiente pentru ca un lucru să fie gândit cu titlu de obiect, într-un mod general, fără a fi fost în prealabil perceput de intuiţie“[193]. Kant răspunde la această întrebare afirmativ. Aici apare clar sursa erorii şi confuziei în care Kant s-a învăluit. Într-adevăr, obiectul considerat ca atare nu există niciodată decât prin şi în intuiţie; or intuiţia nu poate avea loc decât prin simţuri sau, în lipsa lor, prin imaginaţie. Dimpotrivă, ceea ce este gândit este întotdeauna un concept general, nu intuitiv, capabil, cu titlu de noţiune, să reprezinte în toate cazurile obiectul căruia îi corespunde. Dar relaţia de la gândire la obiecte nu este decât indirectă, ea se face prin intermediul conceptelor, deoarece obiectele însele sunt şi rămân intuitive, într-adevăr, gândirea noastră nu serveşte nicidecum la a conferi realitate intuiţiilor; aceste intuiţii au realitatea lor, în măsura în care ele sunt capabile să o posede prin ea însăşi, adică ele au realitate empirică; gândirea serveşte la a reuni într-un acelaşi fascicol părţile comune şi rezultatele intuiţiilor, pentru a putea să le conserve şi să le manevreze mai comod. Kant, dimpotrivă, atribuie obiectelor înseşi gândirii, pentru a pune în felul acesta experienţa şi lumea obiectivă sub dependenţa intelectului, fără a admite totuşi că intelectul poate fi o facultate de intuire. Sub acest raport, el separă complet intuiţia de gândire; dar totuşi consideră lucrurile particulare ca obiecte când ale intuiţiei, când ale gândirii. În realitate lucrurile particulare nu sunt decât obiecte ale intuiţiei; intuiţia noastră empirică este prin ea însăşi obiectivă, pentru motivul că îşi are originea în legătura

[192] *Critique de la raison pure*, ed. I; p.399.
[193] Ed. 5, 125.

cauzală. Ea are ca obiect imediat lucrurile, şi nu alte reprezentări decât lucrurile. Lucrurile particulare sunt percepute intuitiv ca atare în intelect şi prin simţuri: impresia incompletă pe care ele o produc asupra simţurilor noastre este completată pe loc de imaginaţie. Dimpotrivă, de îndată ce trecem la gândire, abandonăm lucrurile particulare şi avem de a face cu concepte generale nu intuitive, deşi în continuare aplicăm rezultatele gândirii noastre lucrurilor particulare. Să ne pătrundem de acest adevăr, şi vom vedea limpede că este inadmisibil ca intuirea lucrurilor să aibă nevoie de aplicarea celor douăsprezece categorii prin intelect pentru a obţine o realitate care aparţine deja lucrurilor însele, şi pentru a deveni din intuiţie experienţă. Chiar dimpotrivă, în intuiţia însăşi, realitatea empirică şi, prin urmare, experienţa, sunt deja date; dar intuiţia nu poate avea loc decât dacă se aplică impresiei sensibile ideea înlănţuirii cauzale; or, această operaţie este funcţia unică a intelectului. Prin urmare, intuiţia este lucru realmente intelectual, şi este tocmai ce neagă Kant.

Această idee pe care noi o criticăm aici nu se găseşte numai în pasajele pe care le-am citat; ea mai este exprimată cu o perfectă limpezime în *Critica puterii de judecată*, de la începutul lucrării[194]; ea se mai găseşte în *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii* (cf. remarca anexată primei definiţii a *Fenomenologiei*). Dar abia în cartea unui discipol al lui Kant o găsim expusă în modul cel mai clar, cu o naivitate pe care Kant nu şi-a îngăduit-o deloc la acest punct delicat; am numit *Fundamentul unei logici generale* a lui Kiesewetter[195]; se poate spune acelaşi lucru despre *Logica în manieră germană* de Tieftrunk[196]. Nu avem aici decât un exemplu frapant al modului în care scriitori fără originalitate, discipoli ai gânditorilor originali, joacă faţă de defectele maestrului lor, rolul unei oglinzi

[194] P. 36.

[195] *Grundriss einer allgemeinen Logik*, ed. 3, p. 1, p. 434 şi p. II, p. §§ 52-53.

[196] Denklehre in rein deutschen Gewandl.

deformate. Kant, după ce a adoptat teoria categoriilor, nu conteneşte în a se arăta foarte moderat în expunere; discipolii săi, dimpotrivă, sunt cât se poate de intransigenţi, şi astfel pun în lumină ceea ce este fals în această teorie.

După cum am spus, pentru Kant, obiectul categoriilor nu este nicidecum lucrul în sine, ci ceea ce se apropie cel mai mult de el; obiectul categoriilor, este pentru Kant obiectul în sine; este un obiect care nu are nicio nevoie de subiect; este un lucru particular care totuşi nu este deloc situat în timp şi spaţiu, pentru că nu este intuitiv, este obiectul gândirii, şi totuşi nu este un concept abstract. Astfel Kant face în realitate o triplă distincţie. Recunoaşte: 1. reprezentarea; 2. obiectul reprezentării; 3. lucrul în sine. Reprezentarea este de resortul sensibilităţii; în reprezentare sensibilitatea sesizează nu numai impresia, ci şi formele pure ale intuiţiei, spaţiul şi timpul. Obiectul reprezentării este de resortul intelectului; intelectul îl introduce în gândire prin mijlocirea celor douăsprezece categorii. Lucrul în sine rezidă în afara oricărei cunoaşteri posibile[197]. Dar în realitate distingerea reprezentării pe de o parte, şi a obiectului, pe de altă parte, nu este deloc fondată; este ceea ce Berkeley a demonstrat deja; este ceea ce reiese din toată învăţătura mea[198]; este totodată şi ceea ce se detaşează de punctul de vedere pur idealist în care se plasează Kant în prima ediţie. Dacă nu voiam să introducem obiectul reprezentării în reprezentarea însăşi şi să-l identificăm cu ea se datora faptului că trebuia readus lucrului în sine: aceasta depinde, în definitiv, de sensul pe care îl atribuim cuvântului *obiect*. În orice caz, rămâne adevărat că dacă gândim cu grijă, este imposibil să găsim altceva în afara reprezentării şi a lucrului în sine. Introducerea abuzivă a acestui element hibrid pe care Kant îl numeşte obiect al reprezentării, este sursa erorilor pe care le-a comis. Dacă înlăturăm „obiectul reprezentării”, refuzăm totodată doctrina categoriilor luate drept concepte

[197] Cf. pentru a verifica această diviziune *Critica raţiunii pure*, ed. I, p. 108 şi 109.

[198] Cf. *Cartea întâi* şi part. *Suplimente*, p. 1. (n.a.)

a priori; cateogoriile, într-adevăr, nu ajută cu nimic intuiţia, ele nu-şi trag valoarea decât de la lucrul în sine; servesc numai pentru a gândi *obiectele reprezentării* şi pentru a transforma astfel intuiţia în experienţă. În realitate orice intuiţie empirică este deja experienţă; or, este empirică orice intuiţie care provine dintr-o impresie sensibilă; intelectul, prin mijlocirea unicei sale funcţii care este cunoaşterea legii cauzalităţii, raportează această impresie la cauză, şi această cauză se găseşte efectiv situată, cu titlu de obiect al experienţei; ea devine un obiect material, subzistând cu acest titlu, ea rămâne întotdeauna simplă reprezentare, ca spaţiul şi timpul înşişi. Dacă vrem să mergem dincolo de reprezentare, vedem că se pune problema lucrului în sine, problemă la care cartea mea, ca orice metafizică în general, are ca scop să răspundă. De eroarea lui Kant pe care am semnalat-o aici, se leagă defectul următor, relevat mai sus: el nu face deloc teoria genezei intuiţiei empirice; ne spune că este dată, fără să adauge altă explicaţie, şi o identifică astfel cu simpla impresie sensibilă; de altfel el nu atribuie intuiţiei sensibile decât formele intuiţiei, timpul şi spaţiul pe care le pune împreună sub rubrica sensibilitate. Dar aceste materiale nu sunt suficiente pentru a constitui o reprezentare obiectivă; căci reprezentarea obiectivă necesită în mod absolut ca impresia să fie raportată la cauză, altfel spus presupune legea cauzalităţii, intelectul; într-adevăr, fără această condiţie, impresia rămâne întotdeauna pur subiectivă şi nu proiectează deloc obiectul în spaţiu, chiar dacă această formă de spaţiu îi este concomitentă. Dar la Kant intelectul nu trebuia deloc folosit pentru intuire; el trebuia pur şi simplu să *gândească*, pentru a rămâne de resortul *Logicii transcedentale*. De acest defect se mai leagă un alt defect al lui Kant; desigur el a recunoscut just că legea cauzalităţii este o lege *a priori*; dar nu există decât o probă valabilă pentru a demonstra acest lucru, anume proba scoasă din posibilitatea intuiţiei empirice, ea însăşi obiectivă; or, el mi-a lăsat mie onoarea de a inaugura această demonstraţie, şi, în loc să o dea el însuşi, a adus în loc una evident falsă, aşa

cum am demonstrat deja.[199]

Din cele precedente reiese cu claritate că, în ce îl priveşte, Kant şi-a alcătuit obiectul reprezentării cu ceea ce a luat în parte de la reprezentare, în parte de la lucrul în sine. Pentru Kant, experienţa nu putea avea loc fără intervenţia celor douăsprezece funcţii diferite ale intelectului nostru, şi trebuiau de asemeni douăsprezece concepte *a priori* pentru a gândi obiectele care nu fuseseră mai întâi decât percepute intuitiv; aşa privit, fiecare lucru real trebuia să aibă o mulţime de determinări; de aceste determinări, nu mai mult decât de spaţiu şi de timp, nu se putea în niciun chip face abstracţie, având în vedere că ele sunt date *a priori*; aparţin în mod esenţial esenţei lucrurilor, şi totuşi ele nu pot fi deduse din proprietăţile spaţiului şi timpului. În realitate, nu există decât o singură determinare de acest fel a cărei existenţă să poată fi constatată: cea a cauzalităţii. Pe ea se sprijină materialitatea, pentru că esenţa materiei constă în acţiune şi pentru că materia este pur şi simplu cauzalitate[200]. Or, materialitatea este singurul caracter care distinge obiectul real de halucinaţie, care nu este decât reprezentare. Într-adevăr, materia, fiind persistentă, dă obiectului persistenţă în timp, cel puţin persistenţa materială, atunci chiar când formele se schimbă conform legii cauzalităţii. În obiect tot restul nu este decât determinarea spaţiului şi timpului; cât despre proprietăţile empirice, ele se reduc toate la genul de activitate a obiectului, altfel spus sunt determinări cauzale. Cauzalitatea intră deja cu titlu de condiţie în intuiţia empirică; datorită ei, intuiţia este de resortul intelectului, intelectul este cel care face posibilă intuiţia; dar, abstracţie făcând de legea cauzalităţii, intelectul nu contribuie cu nimic la experienţă, nici la posibilitatea experienţei. Cu excepţia celor indicate aici, conţinutul vechilor ontologii se mărgineşte la raporturile pe care le au lucrurile între ele sau cu gândirea noastră.

[199] Cf. tratatului meu asupra cvadruplei rădăcini a principiului raţiunii suficiente, p. 23.

[200] De văzut cap. IV din *Suplimente*.

Modul în care Kant îşi expune teoria categoriilor este suficient deja pentru a dovedi că această teorie este lipsită de fundament. Ce diferenţă este din acest punct de vedere, între *Estetica transcedentală* şi *Analitica transcedentală?* În prima, ce claritate, ce precizie, ce siguranţă, ce solidă convingere deschis exprimată, infailibil, comunicată! Totul aici este luminos, şi Kant nu a lăsat unghere obscure; el ştie ce vrea, şi ştie că are dreptate. În a doua, dimpotrivă, totul stă obscur, confuz, vag, şovăitor, nesigur; expunerea este timidă, plină de restricţii şi trimiteri la ce urmează, sau chiar la restricţiile precedente. În rest, toată a doua şi toată a treia secţiune a deducţiei conceptelor pure ale intelectului au fost complet schimbate în ediţia a doua; căci Kant însuşi le găsea insuficiente, şi le-a substituit ceva cu totul diferit, dar care nu este în niciun fel mai desluşit. Îl vezi pe Kant în luptă adevărată cu adevărul, cu unicul scop de a face să fie admisă părerea la care s-a oprit. În *Estetica transcedentală* toate propoziţiile sale sunt demonstrate efectiv cu fapte de conştiinţă incontestabile; dimpotrivă în *Analitica transcedentală*, nu găsim, dacă privim de aproape, decât pure afirmaţii: „acest lucru este aşa, acest lucru nu poate fi altfel”, şi nimic în plus. Aici, într-un cuvânt, ca peste tot, expunerea poartă marca gândirii care îl inspiră; căci stilul este fizionomia spiritului. - Mai rămâne de remarcat un fapt: de fiecare dată când, pentru a se explica mai bine, Kant vrea să dea un exemplu, se foloseşte întotdeauna de categoria cauzalităţii, şi, în acest caz, exemplul concordă perfect cu acţiunea făcută; şi aceasta deoarece cauzalitatea este forma reală, dar şi tuturor acestor impresii, şi această cauză nu este alta decât construirea corpului care se găseşte în faţa noastră, astfel încât intelectul, în ciuda diversităţii şi pluralităţii efectelor, sesizează totuşi unitatea cauzei sub forma unui obiect unic şi care datorită înseşi unităţii sale se manifestă intuitiv. - În frumosul rezumat pe care îl face doctrinei sale în *Critica raţiunii pure*[201], Kant defineşte categoriile într-un mod mai

[201] P. 719, 726; ed. 5, 747, 754.

clar decât în oricare altă parte; ele sunt, spune el, „singura regulă a sintezei datelor *a posteriori* a percepţiei“. Kant pare să conceapă aici rolul categoriilor prin analogie cu cel al unghiurilor în construcţia triunghiurilor; căci unghiurile şi ele ne dau regula combinării liniilor; cel puţin, datorită acestei imagini, este posibil să ne explicăm cât putem de bine ceea ce spune Kant referitor la funcţia categoriilor. Prefaţa la *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii* conţine o lungă remarcă care ne dă de asemeni o definiţie a categoriilor: „categoriile, spune el, nu sunt întru nimic distincte de operaţiile formale realizate de intelect în judecată“ în afara unui singur punct; în acestea din urmă subiectul şi predicatul pot în orice împrejurare să-şi schimbe locul între ele; apoi Kant defineşte judecata în general în modul următor: „o operaţie prin care reprezentările date încep să devină cunoştinţe relative la un obiect”. Acestea fiind spuse, animalele, care nu formulează niciun fel de judecăţi nu ar trebui să aibă nicio cunoştinţă despre obiecte. Într-un mod general, după Kant, nu putem avea intuiţia obiectelor; avem conceptul lor. Eu spun dimpotrivă; obiectele nu există în realitate decât prin intuiţie, şi conceptele nu sunt niciodată decât abstracţii scoase din această intuiţie. Gândirea abstractă trebuie aşadar să se ghideze riguros după lume, aşa cum ne este ea dată de intuiţie, deoarece conceptele îşi datorează conţinutul numai raportului lor cu lumea intuitivă; tot aşa, este inutil să admitem, pentru formarea conceptelor, vreo formă determinată *a priori*, în afara aptitudinii foarte generală reflecţiei a cărei funcţie esenţială este formarea conceptelor, altfel spus a reprezentărilor abstracte şi nu intuitive; ceea ce este de altfel unica funcţie a raţiunii, aşa cum am arătat în prima *Carte*. Iată de ce, vreau ca, din cele douăsprezece categorii, să fie date la o parte unsprezece pentru a conserva numai cauzalitatea; totuşi trebuie bine înţeles că exerciţiul acestei categorii nu este altceva decât condiţia intuiţiei empirice, care prin urmare nu este defel o operaţie pur sensibilă, ci foarte intelectuală, şi că obiectul astfel perceput de intuiţie, obiectul experienţei nu este

decât una cu reprezentarea; numai lucrul în sine nu intră în aceasta din urmă.

Studiind în diverse rânduri şi în perioade diferite ale vieţii mele *Critica raţiunii pure*, mi-am făcut sau mai curând am primit de la acest studiu' aprofundat idei clare privind *Logica transcedentală*; deoarece le socotesc foarte utile pentru înţelegerea operei, le exprim aici. Simpla constatare, că *spaţiul şi timpul nu sunt cunoscute a priori*, este o descoperire care presupune o inteligenţă obiectivă şi cea mai înaltă gândire de care este în stare un om. Bucuros că a dat de acest filon, Kant a vrut să-l exploateze: dragostea lui pentru simetria arhitectonică i-a servit drept fir conducător. Descoperind că intuiţia empirică se sprijină pe o intuiţie pură *a priori* care este condiţia celei dintâi, el s-a gândit că şi conceptele dobândite empiric trebuie să-şi aibă fundamentul în facultatea noastră de a cunoaşte anumite *concepte pure*; gândirea empirică reală nu poate fi posibilă decât datorită unei gândiri pure *a priori*, care nu are prin ea însăşi vreun obiect propriu, ci trebuie să-şi împrumute obiectele de la intuiţie; în consecinţă, dacă demonstraţiile *Esteticii transcedentale* atribuiau un fundament *a priori* matematicilor, însemna că şi pentru logică trebuia să existe ceva asemănător. Şi iată de ce *Estetica transcedentală* şi-a găsit în *Logica Transcedentală* corespondentul simetric. Din acest moment Kant nu a mai fost liber, nu s-a mai găsit în situaţia unui cercetător dezinteresat, a unui observator al faptelor de conştiinţă; a primit orientarea de la o ipoteză şi şi-a urmărit scopul, acela de a-şi confirma ipoteza prin descoperiri; după ce a inventat în mod fericit *Estetica transcedentală*, a vrut cu orice preţ să-i adauge acesteia un al doilea etaj, cel al unei *Logici transcedentale* care să fie corespondentul celei dintâi, adică să-i răspundă simetric. A ajuns astfel la *tabelul judecăţilor*; din tabelul judecăţilor a dedus cât a putut mai bine pe cel al *categoriilor*, sub forma unei teorii de douăsprezece concepte *a priori*; aceste concepte erau condiţia sub care noi gândeam lucrurile, la fel cum mai înainte cele două forme ale sensibilităţii erau condiţia sub

care noi le percepeam intuitiv; în felul acesta sensibilităţii pure îi corespundea de aici înainte intelectul pur; urmărind aceeaşi cale, a făcut o remarcă care i-a furnizat un mijloc de a face să crească probabilitatea sistemului, recurgând la *schematismul* conceptelor pure ale intelectului; dar chiar prin acest fapt, procedeul (de care se folosea de altfel inconştient) s-a trădat în modul cel mai evident. Într-adevăr, pe când se străduia să găsească, pentru fiecare funcţie empirică a facultăţii de cunoaştere, o funcţie *a priori* analoagă, a făcut remarca următoare: între intuiţia noastră empirică şi gândirea noastră empirică, realizată prin conceptele abstracte neintuitive, mai există un termen mediu care intervine dacă nu întotdeauna, cel puţin foarte frecvent; când şi când, e adevărat, noi încercăm să trecem de la gândirea abstractă la intuiţie, dar nu facem decât să încercăm, şi prin aceasta scopul nostru este pur şi simplu de a ne asigura că gândirea noastră abstractă nu a părăsit în vreun fel terenul solid al intuiţiei, că nu şi-a luat zborul în altă parte, că nu a devenit un simplu eşafodaj de vorbe; este ca şi cum, mergând prin întuneric, din când în când, ai atinge peretele cu mâna pentru a te orienta. În acest caz, facem - momentan şi cu titlu de încercare - o întoarcere la intuiţie; evocăm în imaginaţie o intuiţie care să corespundă conceptului ce ne preocupă; totuşi această intuiţie nu poate niciodată fi complet adecvată conceptului, că îl reprezintă pur şi simplu provizoriu. La acest subiect, am spus deja cele necesare în eseul meu asupra *Principiului raţiunii*[202] Prin opoziţie cu imaginile perfecte ale imaginaţiei, Kant numeşte o fantomă trecătoare de acest fel o *schemă*; aceasta este în oarecare măsură, spune el, o monogramă a imaginaţiei. De aici, ajunge la teoria următoare: aşa cum între gândirea abstractă a conceptetor noastre dobândite prin simţuri, există ca intermediar o schemă, aşa intre sensibilitatea pură - facultate de percepţie intuitivă *a priori* - şi intelectul pur - facultate de gândire *a priori*, care nu este altceva

[202] *Disertaţie asupra cvadruplei rădăcini a principiului raţiunii suficiente*, cap. 28.

decât *categoriile* - trebuie de asemeni să existe *scheme a priori* analoage, scheme ale *conceptelor pure ale intelectului*; aceste *scheme*, Kant le defineşte una câte una ca monograme ale imaginaţiei pure *a priori* şi o clasează pe fiecare din ele în categoria care îi corespunde; acesta este subiectul uimitorului capitol despre *schematismul conceptelor pure ale intelectului*, capitol renumit între toate ca cel mai obscur pentru că nimeni nu a reuşit să distingă în el ceva clar; totuşi această obscuritate se lămureşte, dacă le plasezi, pentru a-l privi, în unghiul pe care noi îl indicăm aici - unghi de altfel din care descoperi mai bine decât din oricare altul parţialitatea lui Kant şi hotărârea lui de a găsi analogii, corespondenţe, elemente care să se supună simetriei arhitectonice; trebuie să mărturisim chiar că de data aceasta lucrurile sunt împinse atât de departe încât devin comice. Kant, într-adevăr, se pune pe căutat analogii pentru schemele empirice, adică pentru reprezentanţii imaginativi ai conceptelor noastre reale, aceste analogii trebuind să fie scheme ale conceptelor pure *a priori*, sau categorii, care sunt lipsite de conţinut; şi nu îşi dă seama că astfel de scheme nu îşi ating în niciun fel scopul. Într-adevăr, în gândirea reală, în gândirea empirică, scopu! schemelor nu este altul decât de a verifica conţinutul material al conceptelor; cum conceptele provin din intuiţia empirică, noi ne ajutăm şi ne orientăm în gândirea abstractă aruncând din când în când o privire rapidă asupra intuiţiei din care conceptele se trag, cu unica intenţie de a ne asigura că gândirea noastră mai are un conţinut real. Or această operaţie presupune în mod necesar că aceste concepte de care ne ocupăm sunt originare în intuiţie; este o simplă privire aruncată în urmă pentru a le verifica conţinutul material; într-un cuvânt, este pur şi simplu un remediu la slăbiciunea noastră. Dar conceptele *a priori* nu au ca atare vreun conţinut; este deci cât se poate de evident că nu se poate face pe ele vreo operaţie de acest gen; într-adevăr, ele nu provin din intuiţie; sunt dimpotrivă furnizate acesteia de noi înşine, şi intuiţia este cea de la care îşi primesc conţinutul; aşadar nu

au prin ele însele vreun conţinut la care să te poţi referi. Insist asupra acestui punct; căci el clarifică modul intim de formare al filosofiei lui Kant. Iată-i întreg secretul: Kant, după fericita descoperire a celor două forme *a priori* ale intuiţiei, se lasă condus de analogie, şi pentru fiecare mod de cunoaştere empirică se străduie să găsească un mod analog de cunoaştere *a priori*; în teoria schematismului, el ajunge să extindă acest procedeu până la un fapt pur psihologic; în acelaşi timp aparenta profunzime şi dificultate a expunerii servesc tocmai la a da cititorului iluzia conţinutului acestor scheme, adică la a-i ascunde faptul că ele nu sunt decât o presupunere perfect nedemonstrabilă şi pur arbitrară; cât despre cel care a ajuns să pătrundă înţelesul unei asemenea expuneri, i-a venit atât de greu să înţeleagă, încât crede că este convins. Dacă dimpotrivă Kant şi-ar fi păstrat, aici libertatea, condiţia sa de simplu observator, ca atunci când a descoperit intuiţiile *a priori*, iată ce ar fi găsit: ceea ce se adaugă intuiţiei pure a spaţiului şi timpului, când o intuiţie empirică se degajă, este pe de o parte senzaţia, pe de altă parte ideea de cauzalitate; această idee transformă simpla senzaţie în intuiţie empirică obiectivă; astfel ea nu poate fi împrumutată de la intuiţie nici dedusă din ea; este dată *a priori*, este forma şi funcţia intelectului pur, formă şi funcţie unică, dar atât de fecundă prin efectele ei încât toată cunoaşterea noastră empirică se sprijină pe ea. - S-a spus adesea că respingerea unei erori nu este completă dacă nu i-ai arătat psihologic originea; cred că în cele ce-am spus mai înainte în legătură cu doctrina lui Kant relativ la categorii şi scheme, m-am conformat acestui precept.

*

După ce, în liniile mari ale teoriei sale despre facultatea de reprezentare, a comis atâtea greşeli grave, Kant ajunge la ipoteze multiple şi foarte complicate. Să citäm printre altele, şi în primul rând, unitatea sintetică a apercepţiei, lucru foarte ciudat, exprimat într-o manieră şi mai ciudată încă „Acel *eu gândesc* trebuie să poată însoţi

toate reprezentările mele.“ - Trebuie să poată! Avem aici ceea ce se poate numi un enunţ în acelaşi timp problematic şi apodictic; altfel spus, şi pentru a vorbi limpede, avem aici o propoziţie care ia cu o mână ce a dat cu alta. Care este în definitiv înţelesul acestei fraze atât de ambigue? Este acesta: *Orice reprezentare este o percepţie?* Nu; din fericire nu; căci în acest caz nu ar mai exista intuiţie fără reflecţie şi voinţă; totodată ar fi suprimată înţelegerea cea mai profundă pe care o putem avea despre adevărata esenţă a lucrurilor, adică a ideilor lor, în înţelesul platonician al cuvântului. Să adăugăm că în acest caz animalele ar trebui din două una, sau să gândească ca oamenii sau să fie total private de reprezentări. - Sau Kant ar fi vrut să zică din întâmplare: *Nu există obiect fără subiect?* Acest adevăr ar fi atunci prost exprimat şi ar veni prea târziu. Rezumând explicaţiile lui Kant, iată ce găsim: ceea ce el numeşte unitate sintetică a apercepţiei, este în oarecare măsură centrul sferei reprezentărilor noastre, punct fără întindere spre care converg toate razele lor; este ceea ce eu numesc subiectul cunoscător, corelativul tuturor reprezentărilor; este de asemeni ceea ce, într-un alt pasaj, descriu în detaliu şi caracterizez în felul următor: focarul spre care converg razele activităţii cerebrale[203]. Pentru a nu mă repeta, trimit cititorul la pasajul în discuţie.

*

Resping întreagă doctrina categoriilor şi o aşez printre ipotezele fără fundament care, la Kant, compromite teoria cunoaşterii; se vede acest lucru din critica pe care am făcut-o, se vede de asemeni din contradicţiile din *Logica transcedentală* pe care le-am relevat, contradicţii rezultate dintr-o confuzie între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă; am semnalat, în afară de aceasta, absenţa oricărei concepţii clare şi distincte privind esenţa intelectului şi raţiunii; într-adevăr, în scrierile lui Kant, nu am găsit referitor la aceste două facultăţi ale spiritului decât explicaţii incoerente, nepotrivite împreună,

[203] Vezi cap. XII din *Suplimente*.

insuficiente, inexacte. Mi-am motivat în sfârşit judecata prin propriile mele definiţii date acestor facultăţi ale spiritului; trimit pentru acest punct la cartea mea şi la *Suplimentele* ei, şi pentru mai multe detalii la *Tratatul asupra principiului de raţiune*[204]; definiţiile în discuţie sunt foarte precise şi clare; ele sunt evident luate din studiul cunoaşterii noastre, considerată în esenţa ei; ele sunt în sfârşit în deplin acord cu conceptul celor două facultăţi cognitive, aşa cum este el exprimat în limbajul uzual şi în scrierile din toate timpurile şi de la toate popoarele, concept căruia de altfel nu îi lipseşte nimic, decât să fie pus în lumină. Pentru a-mi apăra definiţiile împotriva analizei atât de diferite care se găseşte la Kant, este de ajuns să semnalez în mare parte defectele acestei expuneri. - În ciuda a tot, luat în sine, acest tabel al judecăţilor pe care Kant îşi întemeiază teoria sa despre gândire şi chiar întreaga sa filosofie, îşi regăseşte în mare justificarea; prin urmare sunt obligat să cercetez cum iau naştere în facultatea noastră de cunoaştere aceste forme generale ale oricărei justiţii trebuie să le pun în acord cu o teorie a cunoaşterii. - În această expunere voi da întotdeauna conceptelor de *intelect* şi *raţiune* înţelesul pe care ele trebuie să-l aibă în virtutea definiţiilor mele; presupun că cititorul s-a obişnuit deja îndeajuns cu ele.

Există o diferenţă esenţială între metoda lui Kant şi cea pe care o urmez eu; Kant pleacă de la cunoaşterea mediată şi reflectată; eu *dimpotrivă* plec de la cunoaşterea imediată şi intuitivă. El este asemeni celui care evaluează înălţimea unui turn după umbra acestuia; eu dimpotrivă îl măsor direct cu metrul. Astfel, pentru el, filosofia este o ştiinţă scoasă din concepte; pentru mine este o ştiinţă care ajunge la concepte, derivată din cunoaşterea intuitivă, sursă unică a oricărei evidenţe; rezumată, fixată în concepte generale. Toată această lume intuitivă care ne înconjoară, atât de multiplă ca formă, atât de bogată în semnificaţii, Kant sare peste ea şi se mărgineşte la formele gândirii abstracte,

[204] *Disertaţie asupra cvadruplei rădăcini a principiului raţiunii suficiente*, cap. 21, 26, 34.

ceea ce este totuna în fond, deşi el nu o spune niciunde, cu ipoteza următoare: reflecţia este decalcul[205] oricărei intuiţii; tot ce este esenţial în intuiţie trebuie să fie explicit conţinut în reflecţie, deşi forma şi desenul îi sunt puternic prescurtate, şi prin urmare scapă uşor atenţiei. În acet fel, a cunoaşte esenţa şi legile cunoaşterii abstracte, ar însemna să ţii în mână toate firele care pun în mişcare acest joc de marionete de o pestriţeală infinită pe care îl numim lumea intuitivă. - Dacă ar fi exprimat numai Kant această propoziţie capitală, fundamentul metodei sale, dacă ar fi rămas constant de acord cu ea, şi tot ar fi fost determinat să distingă net intuitivul de abstract, şi atunci noi nu am mai fi avut de luptat în cazul lui cu contradicţii şi confuzii de nedezlegat. Dar după modul în care rezolvă problema, se vede că această propoziţie fundamentală, rezultată din metoda sa, nu a fost niciodată pentru el decât ceva foarte vag şi foarte imprecis; iată de ce, chiar după ce ai studiat în profunzime sistemul lui Kant, mai eşti încă obligat să îl ghiceşti.

Cât priveşte metoda şi maxima în discuţie, ele au ceva foarte bun; închid în ele o viziune remarcabilă. Pe acelaşi principiu se sprijină de altfel esenţa oricărei ştiinţe; în ştiinţă nu facem într-adevăr altceva decât să rezumăm complexitatea infinită a fenomenelor intuitive într-un număr relativ restrâns de concepte abstracte cu care organizăm un sistem, destinat să permită punerea totalităţii acestor fenomene sub completa dependenţă a cunoaşterii noastre, explicarea trecutului şi determinarea viitorului. Numai ştiinţele îşi împart între ele domeniul imens al fenomenelor, după clasele diferite şi multiple ale acestor fenomene înseşi. Cu atât mai mult, constituia o întreprindere îndrăzneaţă şi fericită faptul de a lua conceptele în ele-însele, făcând abstracţie de conţinutul lor, şi izolând ceea ce este esenţial în ele, pentru a descoperi formele gândirii şi a determina după ele ceea ce este esenţial în întreaga cunoaştere intuitivă, aşadar în lumea ca fenomen. Cum de

[205] P. 46.

altfel, în acord cu necesitatea inerentă acestor forme ale gândirii, ele erau determinate *a priori*, această descoperire era ea însăşi de origine subiectivă, şi îl ducea pe Kant spre scopul urmărit. - Dar atunci, înainte de a merge mai departe, ar fi trebuit să fie cercetat care este raportul reflecţiei cu cunoaşterea intuitivă, chestiune care de altfel presupune ceea ce Kant a neglijat să stabilească, şi anume o distincţie netă între unul şi celălalt din cei doi termeni. Ar fi trebuit cercetat de asemeni în ce mod, la propriu vorbind, reflecţia se produce şi reprezintă cunoaşterea intuitivă, într-un mod pur? sau dimpotrivă cunoaşterea intuitivă este deja alterată şi în parte ignorată prin simplul fapt al receptării ei sub formele reflecţiei? Ce determină mai ales forma cunoaşterii abstracte şi reflectate? Forma cunoaşterii intuitive sau mai curând o proprietate inerentă însăşi cunoaşterii reflectate? Este adevărat că lucrurile cele mai eterogene între ele în cunoaşterea intuitivă, odată intrate în cunoaşterea reflectată, îşi pierd deosebirile; şi reciproc, un mare număr de deosebiri, percepute în cunoaşterea reflectată, nu au altă origine decât faptul însuşi al acestei cunoaşteri şi nu se raportează nici într-un fel la deosebirile corespunzătoare din cunoaşterea intuitivă. Acest studiu ar fi avut ca rezultat arătarea faptului că, odată intrată în reflecţie, cunoaşterea intuitivă suferă aproape tot atâtea alterări cât alimentele care, odată introduse în organismul viu, sunt determinate să ia diverse forme şi combinaţii, aşa încât nu ai mai putea, analizând aceste combinaţii şi forme, să recunoşti alcătuirea dintâi a alimentului. Totuşi comparaţia este puţin cam tare; dar cel puţin acest studiu ar fi arătat că reflecţia nu se compară nicidecum faţă de cunoaşterea intuitivă ca oglinda apei faţă de obiectele pe care le reflectă; cel mult ea reproduce intuiţia cum umbra reproduce obiectele; ea se mulţumeşte să redea anumite contururi exterioare, uneşte într-o aceeaşi masă ceea ce este mai complex, şi desenează cu acelaşi contur lucrurile cele mai diferite, într-un cuvânt, este imposibil, luând-o ca bază, să construieşti complet şi sigur forma lucrurilor. Cunoaşterea reflectată sau raţiunea nu are decât o formă

fundamentală, conceptul abstract: această formă este proprietatea exclusivă a cunoaşterii reflectate şi, direct, ea nu depinde prin nimic de lumea intuitivă; aceasta există, în întregime, deşi este absentă, pentru animale; şi de altfel ar putea fi cu totul alta fără ca aceasfă formă, reflecţia, să înceteze din acest motiv să i se potrivească. Dar gruparea conceptelor în judecăţi are anumite forme determinate şi fixe; aceste forme, găsite prin inducţie, constituie tabelul judecăţilor. Ele pot fi în mare parte deduse din cunoaşterea reflectată însăşi, adică direct din raţiune, îndeosebi când ele se manifestă în virtutea celor patru legi ale gândirii, numite de mine *adevăruri metalogice,* şi în virtutea lui *dictum de omni et nullo*. Printre aceste forme altele se explică prin cunoaşterea intuitivă, adică prin intelect, şi tocmai aici avem o dovadă că nu este deloc cazul să recurgem la un atât de mare număr de forme speciale ale intelectului; aceste forme rezultă pur şi simplu din unica funcţie a intelectului, anume, cunoaşterea imediată a cauzei şi efectului. Altele în sfârşit iau naştere din întâlnirea şi reunirea cunoaşterii reflectate şi a cunoaşterii intuitive, sau pentru a ne exprima mai clar din receptarea acesteia prin cealaltă. Voi parcurge acum în detaliu frazele judecăţii; şi voi raporta originea fiecăreia din ele la una din sursele pe care le-am indicat. Am constatat deja că în deducerea categoriilor, expunerea este confuză şi contradictorie; de aici înainte va fi evident că această deducţie este un lucru inutil, o ipoteză lipsită de fundament.

1. Ceea ce este numit *cantitatea* judecăţilor vine din esenţa conceptelor considerate ca atare; prin urmare cantitatea se sprijină exclusiv pe raţiune, şi nu are nicio relaţie imediată cu intelectul sau cunoaşterea intuitivă. - Într-adevăr, cum am explicat în prima *Carte*, este o proprietate esenţială a conceptelor luate ca atare, de a avea un domeniu circumscris, o sferă; cel mai larg, cel mai indeterminat îl conţine pe cel mai îngust şi cel mai determinat; dar acesta la rândul lui poate fi considerat izolat. Această ultimă operaţie se poate face, fie mărginindu-ne la a caracteriza într-un mod general micul

concept ca pe o parte nedeterminată a celui mare, fie distingând micul concept într-un mod precis şi complet prin folosirea unei denumiri particulare. Judecata care realizează această operaţie se numeşte în primul caz judecată particulară[206]; în al doilea judecată generală[207]. Iată un exemplu: fie o singură şi o aceeaşi parte din sfera conceptului copac; ea poate fi izolată fie printr-o judecată specială, fie printr-o judecată generală; într-adevăr se poate spune, sau: „unii copaci fac ghinde“ sau: „toţi stejarii fac ghinde“. - Se vede că diferenţa dintre cele două operaţii este foarte mică; să spunem chiar că, dacă le putem distinge, aceasta se datorează bogăţiei limbii. În ciuda acestui fapt, Kant a pretins că această diferenţă este indiciul a două operaţii fundamental diferite, a două funcţii, a două categorii ale intelectului pur, care în acest mod determină *a priori* experienţa.

Ne putem în sfârşit servi de un concept pentru a ajunge prin mijlocirea acestui concept la o reprezentare determinată, particulară, intuitivă care, însoţită de multe altele, a dat loc acestui concept: această operaţie se face prin judecata particulară[208]. O astfel de judecată se mărgineşte la a marca limitele cunoaşterii abstracte şi a cunoaşterii intuitive, în rest ea serveşte de tranziţie pentru a trece imediat la aceasta: „acest copac face ghindă.” - Kant a făcut şi din aceasta o categorie particulară.

După tot ce am spus, nu mai este ce discuta la acest punct.

2. *Calitatea* judecăţilor ţine şi ea numai de domeniul raţiunii; nu este deloc reflexul[209] unei legi a intelectului care ar face posibilă intuiţia; prin urmare este inutil să recurgem la aşa ceva. Natura conceptelor abstracte, care este însăşi esenţa raţiunii concepută obiectiv, comportă posibilitatea de a le uni şi de a le separa sferele[210]; şi tocmai pe aceasta

[206] Besonderes Urtheil.
[207] Algeneines Urtheil.
[208] Bincelnes Urtheil.
[209] Abschatung.
[210] Acest punct a fost explicat în prima *Carte*.

se sprijină două legi generale ale gândirii care, la rândul lor, presupun ele însele această posibilitate: aceste două legi sunt legea identităţii şi cea a contradicţiei; în ce priveşte le-am atribuit *adevărul metalogic,* având în vedere că emană *a priori* din raţiune şi că nu trebuie să li se caute explicaţia în altă parte. Aceste legi cer ca ceea ce este unit să fie unit, ca ceea ce este separat să fie separat; prin urmare ele nu acceptă ca ceea ce a fost o dată pus să fie înlăturat; deci presupun posibilitatea unirii şi separării sferelor, adică judecata. Dar toate acestea, în ce priveşte forma, se sprijină în mod unic şi exclusiv pe raţiune; această formă nu este nicidecum împrumutată, ca în cazul conţinutului judecăţilor, de la cunoaşterea intuitivă a intelectului; prin urmare este inutil să îi căutăm în cunoaşterea intuitivă vreun corelativ, sau ceva analog. Intuiţia, odată generată prin şi pentru intelect, a ajuns la perfecţiune; ea nu mai este susceptibilă de vreo îndoială, sau de vreo eroare; afirmaţia şi negaţia îi sunt necunoscute; căci ea se exprimă ea însăşi, şi toată valoarea şi conţinutul ei nu sunt, ca în cazul cunoaşterii abstracte a raţiunii, la discreţia a ceva din exterior: aceasta este într-adevăr legea pe care o impune cunoaşterii abstracte principiul de raţiune al cunoaşterii. Deci intuiţia este pură realitate, orice negaţie este străină esenţei sale şi nu poate fi adăugată intuiţiei decât prin reflecţie, negaţia rămânând adică, aici ca şi pretutindeni, în domeniul gândirii abstracte.

Judecăţilor afirmative şi negative, Kant le mai adaugă, făcând să retrăiască himerele scolasticilor, judecăţile infinite; este ceva de umplutură; în realitate despre o asemenea clasă de judecăţi nici nu merită să fie vorba. Pe scurt, este încă un geam orb, ca atâtea altele inventate de Kant în interesul sistemului său arhitectonic.

3. Sub conceptul foarte vast al relaţiei, Kant a grupat trei specii de judecăţi cu totul diferite; trebuie deci, pentru a le cunoaşte originea, să le studiem separat.

a) *Judecata ipotetică* este expresia abstractă a formei celei mai generale din toată cunoaşterea noastră, principiul raţiunii. Or acest principiu are patru semnificaţii total

diferite; în fiecare din aceste patru semnificaţii, el emană dintr-o facultate de cunoaştere diferită şi priveşte o clasă de reprezentări tot diferită; am demonstrat deja toate acestea în 1813 în *Disertaţia* mea asupra *principiului raţiunii*. De aici rezultă destul de clar că originea judecăţii ipotetice, această formă generală a gândirii, nu poate fi pur şi simplu, aşa cum vrea Kant, intelectul şi a sa categorie a cauzalităţii, care, după expunerea mea, este unica formă de cunoaştere a intelectului pur, legea cauzalităţii nu este decât una din expresiile principiului raţiunii, care cuprinde toată cunoaşterea pură sau *a priori*; or principiul raţiunii, în fiecare din cele patru semnificaţii ale sale, are ca expresie această formă ipotetică a judecăţii. Acum vedem perfect clar acest adevăr, că anumite cunoştinţe degeaba sunt total diferite în ce priveşte originea şi semnificaţia lor; că în ciuda a tot, dacă le gândeşti abstracte prin mijlocirea raţiunii, descoperi că în ele judecăţile au o singură şi aceeaşi formă, şi că în această formă nu mai este de făcut vreo distincţie; că într-un cuvânt, pentru a stabili deosebiri, trebuie să te întorci la cunoaşterea intuitivă şi să abandonezi cu totul cunoaşterea abstractă. Astfel este contrariul bunei metode, cea inaugurată în această materie de Kant. În ce constă ea în fapt? În a te situa din punctul de vedere al cunoaşterii abstracte pentru a descoperi elementele şi maşinăria interioară a cunoaşterii intuitive înseşi! De altfel, se poate considera, într-o oarecare măsură, că întreg tratatul meu pregătitor asupra *principiului raţiunii* este un fel de studiu aprofundat al formei ipotetice a judecăţii şi a semnificaţiei ei; nu întârzii deci mai mult asupra acestui punct.

b) Forma *judecăţii categorice* nu este altceva decât forma judecăţii în general în sensul cel mai exact al cuvântului. Într-adevăr, riguros vorbind, ceea ce se cheamă a judeca, este numai a gândi legătura sau incompatibilitatea sferelor conceptelor; prin urmare legătura ipotetică şi legătura disjunctivă nu sunt defel, la propriu vorbind, forme particulare ale judecăţii; într-adevăr, ele sunt suprapuse pur şi simplu judecăţilor deja pregătite;

dar în aceste judecăţi legătura conceptelor rămâne întotdeauna şi în mod necesar legătura categorică; formele ipotetice şi disjunctive servesc totuşi la a lega judecăţile între ele, deoarece prima exprimă dependenţa lor respectivă, a doua incompatibilitatea lor. Dar simplele concepte nu au decât o singură relaţie între ele, cea care se exprimă în judecăţile categorice. Dacă vrem să determinăm mai îndeaproape această relaţie, dacă vrem să facem subdiviziuni în cadrul ei, putem distinge penetrarea mutuală şi completa separare a sferelor conceptelor, adică afirmaţia şi negaţia, care de altfel au fost erijate de Kant în două categorii particulare sub un titlu cu totul diferit, *calitatea.* Penetrarea şi separarea se subdivid la rândul lor, după cum sferele sunt pătrunse integrând alte sfere sau numai în parte; acest punct de vedere constituie *cantitatea* judecăţilor; din aceasta Kant a mai făcut o clasă de categorii aparte. În felul acesta, el separa lucrurile foarte apropiate, identice chiar, vreau să zic nuanţele aproape imperceptibile ale singurei relaţii posibile a conceptelor între ele. Dimpotrivă unea sub rubrica *relaţie* lucruri total diferite.

Judecăţile categorice au ca principiu metalogic identitatea şi contradicţia, legi ale gândirii. Dar raţiunea care duce la unirea sferelor conceptelor, care conferă judecăţii - adică acestei uniri - adevăr, această raţiune nu mai este de acelaşi ordin în toate judecăţile; după ordinea căreia aparţine, adevărul judecăţii poate fi logic, empiric, metafizic sau metalogic; în rest, acest punct l-am explicat în tratatul meu pregătitor (capitolele 30, 33) şi este inutil să revin aici asupra lui. Se vede acum cât pot fi de diferite varietăţile cunoaşterii imediate, deşi abstract vorbind ni le reprezentăm pe toate ca pe unirea sferelor a două concepte, unul subiectul, altul predicatul; se vede că este întru totul imposibil să invoci, pentru a corespunde acestei cunoaşteri imediate şi pentru a o produce, o singură şi unică funcţie a intelectului. Iată de exemplu judecăţile următoare: „Apa fierbe alimentele. - Sinusul este măsura unghiului. - Voinţa se decide. - Ocupaţia distrage. -

Distincţia este dificilă.“ Ele exprimă prin aceeaşi formă logică relaţiile cele mai diverse: aceasta ne dovedeşte încă o dată cât este de absurd să vrei să te situezi din punctul de vedere al cunoaşterii abstracte pentru a analiza cunoaşterea imediată şi intuitivă. - De altfel o cunoaştere izvorâtă din intelectul propriu zis, în înţelesul pe care îl dau acestui cuvânt, nu poate da naştere unei judecăţi categorice, decât poate unei judecăţi categorice care exprimă cauzalitatea; or acesta este cazul tuturor judecăţilor care exprimă o calitate fizică. Într-adevăr, atunci când spun: „Acest corp este greu, tare, lichid, verde, acid, alcalin, organic, etc.“, aceasta exprimă întotdeauna modul în care acest corp acţionează, altfel spus o cunoaştere care nu este posibilă decât prin intelectul pur. Or, cunoaşterea de acest fel fiind exprimată abstract, sub formă de subiect şi predicat, asemeni multor altor cunoştinţe foarte diferite (ca de exemplu subordonarea de concepte suveran abstracte), ai transportat simplele raporturi ale conceptelor între ele în cunoaşterea intuitivă, şi ţi-ai închipuit că subiectul şi predicatul judecăţii trebuie să aibă în intuiţie corelativul lor propriu şi special: substanţa şi accidentul. Dar voi demonstra mai departe că în realitate, conceptul de substanţă nu are alt conţinut decât cel al conceptului de materie. Cât despre accidente, ele corespund simplu diferitelor feluri de activitate; aşadar pretinsa idee a substanţei şi accidentului se reduce la ideea de cauză şi efect, ideea intelectului pur. Dar cum, la drept vorbind, ia naştere reprezentarea materiei? Această chestiune este tratată în parte în prima mea *Carte*[211] apoi într-un mod mai larg în tratatul asupra *Principiului raţiunii*[212]; pentru rest mă bizui să îl studiez şi mai îndeaproape, când voi examina principiul permanenţei materiei.

c) *Judecăţile disjunctive* îşi au originea în principiul terţiului expus, lege a gândirii şi adevărului metalogic; prin urmare ele sunt proprietatea exclusivă a raţiunii pure şi nu

[211] Volumul I, capitolul IV.
[212] La sfârşitul capitolului 21, pagina 77; ediţia a treia, pagina 82n.

îşi au deloc originea în intelect. Deducând din judecăţile disjunctive categoria comunităţii (*Gemeinschaft*) sau acţiunii reciproce (*Wechselwirkung*), Kant a dat un exemplu foarte frapant al violenţelor pe care şi le permite din când în când faţă de adevăr, de dragul simetriei arhitectonice. Imposibilitatea acestei deducţii a fost deja adesea şi pe bună dreptate semnalată; ea a fost demonstrată prin numeroase argumente; trimit între altele la *Critica filosofiei teoretice* de G.E.Schulze şi la *Epicritico filosofici* de Berg. - Ce analogie reală există între determinarea unui concept pusă în lumină de predicate care se exclud reciproc, şi pe de altă parte, ideea de acţiune reciprocă? Aceşti doi termeni sunt chiar complet opuşi: într-adevăr, în judecata disjunctivă, prin simplul fapt că se pune unul din cei doi membri, se suprimă în mod necesar celălalt, şi reciproc. Deci, adevăratul corespondent logic al acţiunii reciproce este incontestabil cercul vicios; într-adevăr, în cercul vicios ca şi în acţiunea reciprocă, principiul este consecvenţa şi, reciproc, consecvenţa este principiul. La fel cum logica repudiază cercul vicios, metafizica, şi ea, trebuie să condamne conceptul de acţiune reciprocă. Astfel sunt foarte hotărât să demonstrez cele ce urmează: nu există nicicum acţiune reciprocă în sensul propriu al cuvântului; degeaba există acest concept - datorită defectului atât de comun de precizie în gândire - de uz popular; este adevărat că, dacă îl examinezi de aproape, îi descoperi găunoşenia, falsitatea, neantul.

Mai întâi, să ne amintim ce este cauzalitatea; trimit de asemeni, spre lămurire, la expunerea pe care am făcut-o despre cauzalitate; în tratatul meu pregătitor (capitolul 20), în memoriul meu asupra *Libertăţii voinţei* (cap. III, p. 27 şi urm.), şi în sfârşit în *Cartea a patra* din *Suplimentele* mele. Cauzalitatea este legea după care, *stările* materiei îşi determină un loc în timp. În cauzalitate nu este vorba decât de *stări*, adică de schimbări, dar nicidecum de materie, ca materie, nici despre ceea ce rămâne fără să se schimbe. Materia ca materie nu intră deloc sub puterea legii cauzalităţii, pentru că ea nu devine şi nu trece; aşadar

cauzalitatea nu domneşte defel asupra totalităţii lucrurilor, cum se spune în mod curent, ci numai asupra stărilor materiei. Legea cauzalităţii nu are nimic de a face cu ceea ce rămâne; căci acolo unde nu se schimbă nimic, nu există acţiune, nu există cauzalitate, nu există decât o stare de repaos permanent. Dacă e ca acum această stare să se schimbe, din două una: sau noua stare mai este o stare permanentă, sau nu este deloc; în acest caz ea atrage de îndată după sine o a treia, şi necesitatea care prezidează această schimbare, este tocmai legea cauzalităţii; or legea cauzalităţii fiind expresia principiului de raţiune, nu are nevoie de o mai amplă explicaţie, dat fiind că principiul de raţiune este el însuşi sursa oricărei explicaţii, a oricărei necesităţi. De aici rezultă clar că faptul de a fi cauză şi efect se găseşte în strânsă legătură, în raport necesar cu succesiunea în timp. Ce trebuie într-adevăr pentru ca starea A să fie cauza şi starea B efectul? Trebuie ca starea A să preceadă în timp starea B, ca succesiunea lor să fie necesară şi nu contingentă, altfel spus ca ea să nu fie o simplă înşiruire ci o consecinţă. Dar conceptul de acţiune reciprocă implică ideea că cele două sunt în acelaşi timp efect şi cauză una şi cealaltă; aceasta e totuna cu a spune că fiecare din cele două este în acelaşi timp anterioară şi posterioară celeilalte, ceea ce este un nonsens. Două stări simultane, care s-ar necesita una pe cealaltă, este ceva inadmisibil. Ce vrea în fond să însemne acest concept, *două stări necesar legate şi simultane?* În realitate aceste două stări sunt una; pentru ca această stare să dureze, trebuie, este adevărat, prezenţa permanentă a tuturor determinărilor sale; dar fără ca printre aceste determinări să fie vorba de schimbare sau de cauzalitate; nu este vorba aici decât de durată şi de repaos. Şi ce mai implică conceptul nostru? Numai aceasta, şi anume că, dacă una singură dintre determinările stării astfel existente este să se schimbe, noua stare survenită ca urmare a acestui fapt nu poate fi durabilă, că ea este pentru restul determinărilor stării prime o cauză de alterare, şi prin urmare că ea însăşi ocazionează o nouă şi o a treia stare: toate lucrurile au loc

pur şi simplu după legea cauzalităţii, nu există loc pentru o nouă lege, ca cea a acţiunii reciproce. Afirm de asemeni în mod absolut că nu poate fi citat un singur exemplu în favoarea conceptului de acţiune reciprocă, dintre toate cele care ar putea fi invocate, unele se reduc la o stare de repaos, în care conceptul de cauzalitate nu are nicio aplicaţie, pentru că el nu are sens decât în prezenţa schimbării; altele se reduc la o succesiune alternantă de stări periodic analoage, condiţionându-se între ele; or acest ultim caz, şi el, poate fi perfect explicat prin simpla cauzalitate. Iată un exemplu din prima serie: talgerele unui cântar aduse la repaos prin egalitatea greutăţii lor; aici nu există vreo acţiune, căci nu există vreo schimbare: aceasta este o stare de repaos; egal distribuită de o parte şi de alta, greutatea face eforturi, dar nu-şi poate manifesta forţa prin niciun efect, aşa cum se întâmplă în orice corp sprijinit pe centrul lui de gravitate. Desigur este suficient să ridicăm una din greutăţi pentru a face loc unei a doua stări, care devine de îndată cauza unei a treia, şi anume căderea celui de al doilea platou; dar acest fapt nu se întâmplă decât după simpla lege de efect şi cauză şi nu prilejuieşte vreo categorie specială a intelectului nici vreo denumire aparte. Vrem un exemplu dintr-a doua serie? Iată unul: de ce focul continuă să ardă? Deoarece combinarea oxigenului cu combustibilul este o cauză de căldură; la rândul ei această căldură devine cauză, duce la o nouă combinare. Avem pur şi simplu de a face aici cu o înlănţuire de cauze şi efecte, ai căror membri sunt alternativ analogi: arderea A determină căldura efectivă B; aceasta determină o nouă ardere C - adică un nou efect care este analog cauzei A, deşi numeric nu este identic cu aceasta; - arderea C determină o nouă căldură D, - care este identică nu cu efectul B, ci cu conceptul, adică este analoagă cu efectul B, - şi aşa la nesfârşit. În *Aspecte ale naturii*[213] de Humboldt, găsesc un curios exemplu de ceea ce, în viaţa curentă, numim acţiune reciprocă. Este vorba de o teorie a deserturilor. În

[213] Ed. 2, vol. II, p. 70.

deserturile de nisip, nu plouă, dar plouă în munţii împăduriţi care le înconjoară. Nu atracţia, exercitată de munţi asupra norilor este cauza; iată cum se petrec lucrurile: coloana de aer încălzită care urcă din câmpia nisipoasă împiedică vaporii de aer să se condenseze şi împinge norii spre înălţimi, pe munte curentul de aer care se înalţă şi prin urmare cad sub formă de ploaie, în virtutea aerului celui mai rece. În felul acesta lipsa de ploaie şi sterilitatea deşertului, se află, una faţă de cealaltă, în relaţie de *acţiune reciprocă*; nu plouă pentru că suprafaţa de nisip încălzită iradiază mai multă căldură; deşertul nu devine nici stepă nici pajişte, pentru că nu plouă. Dar este evident că aici ca şi în exemplul precedent nu avem de a face decât cu o succesiune de cauze şi efecte analoage între ele periodic; deci nu există nimic aici care să fie absolut diferit de simpla cauzalitate. Totul se petrece în acelaşi fel în oscilaţiile pendulei, în întreţinerea corpului organic prin el însuşi; şi aici fiecare stare atrage o alta, care este specific identică cu starea care a prilejuit-o, dar este numeric diferită; numai că aici lucrurile sunt mai complicate; căci lanţul nu se mai compune din două feluri de membri, ci dintr-un foarte mare număr de membri de specii diferite; în felul acesta membri analogi nu se reproduc decât după inserţia unui foarte mare număr de membri diferiţi. Dar şi aici nu avem înaintea ochilor decât o aplicare a unicei şi simplei legi a cauzalităţii, care reglează succesiunea diferitelor stări. Nu există nimic care să aibă nevoie pentru a fi conceput de o funcţie nouă şi specială a intelectului. Totuşi, s-ar putea încerca să se invoce, în favoarea conceptului de acţiune reciprocă, egalitatea acţiunii şi a reacţiei. Trebuie să ne înţelegem în această privinţă; este un punct asupra căruia insist mult; în *Disertaţia* mea a*supra principiului raţiunii*, am demonstrat în detaliu în ce constă această egalitate; că efectul şi cauza nu sunt nicidecum două corpuri, ci două stări succesive ale corpurilor; că prin urmare fiecare din aceste două stări priveşte toate corpurile care sunt în joc; că aşadar efectul, adică starea nou produsă, şocul de exemplu, îşi distribuie influenţa asupra celor două corpuri într-o aceeaşi măsură;

cu cât este mai modificat corpul care suportă şocul, cu atât este modificat şi cel care îl produce (fiecare în funcţie de masa şi viteza sa). Dacă vrem să numim acest fenomen acţiune reciprocă, orice acţiune devine reciprocă şi atunci acţiunea reciprocă nu mai este un nou concept, şi mai puţin încă o funcţie nouă a intelectului, ci doar un sinonim oarecare al cuvântului cauzalitate. De altfel, Kant însuşi exprimă această idee sau mai curând o lasă să-i scape în *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii*, la începutul demonstraţiei celui de al patrulea principiu al mecanicii: „orice acţiune exterioară în lume, zice el, este acţiune reciprocă“. Atunci, la ce, bun să presupunem în intelect funcţii *a priori* diferite pentru cauzalitatea simplă şi pentru acţiunea reciprocă? De ce succesiunea reală a lucrurilor nu ar fi posibilă şi accesibilă cunoaşterii decât prin intermediul cauzalităţii, iar existenţa lor simultană decât prin intermediul acţiunii reciproce? Căci atunci, dacă orice acţiune ar fi acţiune reciprocă, succesiunea ar fi identică cu simultaneitatea, prin urmare totul ar fi identic în lume. - Dacă ar exista realmente o acţiune reciprocă, mişcarea perpetuă ar fi posibilă, şi chiar oarecum *a priori*; or, fiecare afirmă că este imposibil; pentru că în fond noi toţi suntem convinşi că nu există nici acţiune reciprocă nici formă a intelectului care să îi corespundă.

Aristotel însuşi neagă acţiunea reciprocă în sensul propriu al cuvântului; el face remarca următoare: două lucruri pot fi reciproc cauze una alteia, dar cu condiţia ca pentru fiecare din ele să fi luat cuvântul cauză într-un sens diferit. De exemplu date fiind două lucruri, unul acţionează asupra celuilalt ca motiv, acesta din urmă acţionează asupra primului cu statut de cauză eficientă. Acest lucru Aristotel îl exprimă în două pasaje în aceeaşi termeni[214]:

Ἔστι δέ τινα καί ἀλλήλων αίτία οϊον τό πονεϊν αϊτιον τής εύεξίας καί αϋτη τοΰ πονείν ἀλλ´ ού τόν αύτόν τρόπον, ἀλλά τό μέν ώς τέλος, τό δέ ώς ἀρχή κινήσεως (*Sunt*

[214] *Physica*, lib. II, cap. 3, şi *Metaphysica*, lib. V, cap. 2, p. 195 a 9; p. 1013 b 10.

praeterea, quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus) [„Există lucruri care sunt reciproc unele cauzele altora; de exemplu exerciţiul este cauza bunei deprinderi, şi aceasta este cauza exerciţiului, dar nu în acelaşi sens; buna deprindere este cauza finală, exerciţiul este cauza eficientă“]. Dacă în plus ar mai fi admis o acţiune reciprocă propriu-zisă, ar fi menţionat acest lucru aici, deoarece el are grijă ca în două pasaje să enumere toate tipurile de cauze care se pot ivi. În *Analitice*[215], el vorbeşte de un schimb circular între cauze şi efecte; dar nu vorbeşte nicidecum de acţiune reciprocă.

4. Categoriile *modalităţii* au asupra tuturor celorlalte un mare avantaj; ceea ce fiecare din ele exprimă corespunde cu adevărat formei judecăţii din care este dedusă; or cu celelalte categorii nu este aproape niciodată cazul, dat fiind că cel mai adesea ele sunt deduse din forme ale judecăţii în modul cel mai forţat şi cel mai arbitrar. Acestea sunt conceptele posibilului, realului şi necesarului care dau loc judecăţilor problematice, asertorice şi apodictice, nimic mai adevărat. Dar, după Kant, aceste concepte sunt forme particulare originale, ireductibile, ale intelectului; eu zic că acest lucru este fals. Departe de a fi ele însele originale, aceste concepte provin din unica formă originală şi *a priori* a oricărei cunoaşteri, vreau să zic principiul raţiunii; să adăugăm că ideea de necesitate derivă imediat din acest principiu; dimpotrivă, numai după aplicarea reflecţiei la ideea de necesitate iau naştere conceptele de contingenţă, posibilitate, imposibilitate, realitate. Nu o facultate unică a spiritului le dă naştere; ele îşi au originea, aşa cum vom vedea, într-un conflict dintre cunoaşterea abstractă şi cunoaşterea intuitivă.

Afirm că următoarele concepte: *a fi necesar* şi *a fi consecinţa unei raţiuni date* sunt termeni perfect convertibili şi identici. Nu putem cunoaşte şi nici măcar gândi vreun lucru ca necesar, decât dacă îl luăm drept

[215] *Analitica secundă*, lib. II, cap. 11.

consecinţa unei raţiuni date; şi în afară de această dependenţă care implică faptul că lucrul necesar este determinat de un altul a cărui consecinţă infailibilă este, conceptul de necesitate nu conţine absolut nimic. Conceptul se naşte şi subzistă pur şi simplu prin aplicarea principiului de raţiune. Aşadar există, conform diferitelor aspecte ale acestui principiu, o necesitate fizică (cea care leagă efectul de cauză), o necesitate logică (care rezultă din principiu! de raţiune impus cunoaşterii, şi care se manifestă în judecăţi analitice, în raţionamente, etc.), o necesitate matematică (derivată din raţiunea de a fi în raport cu spaţiul şi timpul) şi în sfârşit o necesitate practică; prin aceasta din urmă nu înţeleg deloc faptul de a fi determinat de un pretins imperativ categoric; desemnez simplu acţiunea care survine în mod necesar, astfel caracterul empiric fiind dat, sub impulsul unor motive obişnuite. Orice necesitate este deci relativă, căci ea este subordonată principiului raţiunii din care emană; prin urmare o necesitate absolută este o contradicţie. - Pentru rest,trimit la *Disertaţia* mea *asupra principiului raţiunii*.[216]

Termenul contradictoriu opus necesităţii; adică negaţia necesităţii este *contingenţa*. Conţinutul acestui concept este negativ; într-adevăr, el se mărgineşte la aceasta: „absenţa oricărei legături exprimate prin principiul raţiunii“. Astfel, contingentul nu este niciodată decât relativ; el este contingent în raport cu ceva care nu este cauza sa. Orice lucru, de orice fel ar fi, de exemplu orice conjunctură din lumea reală, este întotdeauna în acelaşi timp necesară şi contingentă: necesară în raport cu lucrul unic care este raţiunea sa de a fi; contingentă în raport cu tot restul. Orice obiect, într-adevăr, se găseşte, în spaţiu şi în timp, în contact cu ceea ce nu este cauza sa; este aici o simplă întâlnire şi nu o legătură necesară; aşa pot fi înţelese cuvintele (p. 58), *contingens*, *contingence*, *Zufall*.

Contingenţa absolută este la fel de neconceput ca şi necesitatea absolută. Ce ar fi într-adevăr un obiect absolut

[216] Capitolul 49.

contingent? Nu ar fi cu niciun alt obiect în relaţie de consecinţă din principiu. Faptul de a nu putea concepe o contingenţă de raţiune exprimat negativ; şi ar însemna să violezi acest principiu ca să gândeşti un obiect ca absolut contingent; din acest moment contingenţa însăşi nu ar mai avea vreun sens, deoarece conceptul de contingent nu înseamnă ceva decât în raport tu principiul raţiunii. Cine spune într-adevăr contingent, spune două obiecte care nu sunt între ele în raport de la cauză la efect.

În natură, în măsura în care ea este reprezentare intuitivă, tot ce se întâmplă este necesar; căci fiecare lucru care se întâmplă are o cauză. Dar dacă luăm în considerare un lucru particular în raport cu ceea ce nu este cauza sa, ne dăm seama că el este contingent; şi aceasta înseamnă deja să apelăm la gândirea abstractă. Putem acum, fiind dat un obiect în natură, să facem complet abstracţie de relaţiile sale cauzale, pozitivă şi negativă, adică de necesitatea şi contingenţa sa; genul de cunoaştere care rezultă de aici este cuprins sub conceptul de *real*; această cunoaştere se mărgineşte la a considera efectul fără a cerceta cauza; or, abia în raport cu aceasta din urmă efectul ar putea fi calificat ca necesar, şi în raport cu tot restul el ar putea fi calificat drept contingent. Toate acestea ţin, în ultimă instanţă, de faptul că modalitatea judecăţii exprimă raportul cunoaşterii noastre cu lucrurile mai degrabă decât cu natura obiectivă a lucrurilor înseşi. În rest, cum în natură orice lucru purcede dintr-o cauză, tot ce este *real* este în acelaşi timp *necesar*. Dar să ne înţelegem, necesar în acest moment din timp, în acest punct din spaţiu; căci la aceasta se limitează determinarea operată de legea cauzalităţii. Să abordăm acum natura intuitivă pentru a trece la gândirea abstractă; putem, exersându-ne reflecţia, să ne reprezentăm toate legile naturii, care ne sunt cunoscute, unele *a priori*, altele *a posteriori*; şi această reprezentare abstractă conţine tot ce există în natură într-un moment oarecare, într-un loc oarecare, abstracţie făcând de orice loc şi de orice moment determinat. Din acest moment şi printr-o astfel de reflecţie, noi intrăm în vastul domeniu al

posibilităţii. Cât despre ceea ce nu se găseşte în niciun loc în acest domeniu, acesta este *imposibilul*. Este evident că *posibilitatea* şi *imposibilitatea* nu există decât cu privire la reflecţie, la cunoaşterea abstractă a raţiunii şi nu cu privire la cunoaşterea intuitivă; totuşi de la formele pure ale acesteia din urmă împrumută raţiunea determinarea posibilului şi a imposibilului. În rest, legile naturii, care ne servesc ca punct de plecare în determinarea posibilului şi a imposibilului, fiind cunoscute unele *a priori*, altele *a posteriori*, rezultă că posibilitatea şi imposibilitatea sunt când metafizice, când pur fizice.

Această expunere nu avea nevoie de nicio dovadă, căci ea se sprijină direct pe cunoaşterea principiului raţiunii şi pe desfăşurarea conceptelor de necesar, de real şi de posibil; de altfel, ea arată suficient de ce Kant nu avea niciun motiv să inventeze trei forme speciale ale intelectului pentru fiecare din cele trei concepte; nici aici nu a existat vreun considerent care să îl oprească din desfăşurarea simetriei sale arhitectonice.

La aceasta se mai adaugă o greşeală foarte gravă. Urmărind probabil exemplul filosofiei anterioare, el a confundat conceptele de necesar şi contingent. Într-adevăr, asupra acestui punct, filosofia anterioară a întrebuinţat greşit abstracţia. Iată cum: era evident că din moment ce este dată raţiunea unui lucru, acel lucru urmează inevitabilul, adică nu poate să nu fie, şi este necesar. Dar reprezentanţii acestei filosofii s-au limitat numai la această ultimă determinare şi au spus: este necesar orice lucru care nu poate fi altfel decât este şi al cărui contrariu este imposibil. Din acest moment ei au pierdut din vedere raţiunea şi rădăcina unei asemenea necesităţi, şi nu au luat aminte că orice necesitate este, chiar în virtutea acestei rădăcini, relativă, şi au creat astfel ficţiunea cu totul imposibil de gândit a unei necesităţi absolute, adică a unui lucru care, pe de o parte ar exista în mod la fel de necesar cât consecinţa decurge din principiu, dar care, pe de altă parte, nu ar decurge ea însăşi din vreo raţiune, nu ar depinde de nimic; ceea ce este o absurdă petiţie de

principiu, în contradicţie cu principiul de raţiune. Apoi, plecând de la această ficţiune şi luând exact pe dos adevărul, au luat drept contingent tot ce este determinat de o cauză; aceasta, pentru că, în acest gen de necesitate, au avut în vedere mai ales caracterul ei relativ, şi că au comparat-o cu necesitatea absolută, această invenţie în gol, acest concept contradictoriu[217]. Kant, şi el, adoptă această determinare absurdă a contingentului, şi o dă cu titlu de definiţie[218]. El cade chiar, apropo de acest subiect, în contradicţiile cele mai evidente; el zice, la pagina 301: „Tot ce este contingent are o cauză“ şi adaugă: „Este contingent acel ceva a cărui nefiinţă este posibilă“. Dar ceea ce are o cauză nu poate să nu fie, prin urmare este necesar. - De altfel, originea acestei false definiri a necesităţii contingenţei se găseşte deja la Aristotel; el defineşte necesarul ca pe acel ceva a cărui nefiinţă este imposibilă; el opune necesarului acel ceva a cărui fiinţă este imposibilă; şi, între ambele, el plasează ceea ce poate fi ca şi ceea ce nu poate fi, adică ceea ce se naşte şi ceea ce moare; acesta este pentru el contingentul. Din cele precedente, reiese clar că această definiţie - ca atâtea altele la Aristotel - e dată de un spirit care s-a limitat la concepte, în loc să meargă spre concret, spre intuitiv; aici

[217] Vezi Christian Wolf, *Ideile raţionale de Dumnezeu, lume şi suflet* (*Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele*), capitolele 577, 579. - Lucru bizar, Wolf declară contingent ceea ce este necesitate prin principiul de raţiune al devenirii, adică efectele cauzelor; dimpotrivă, ceea ce este necesitate prin alte forme, ale principiului raţiunii, el recunoaşte ca necesar: aşa este cazul cu consecinţele trase din esenţă sau din definiţie, cu judecăţile analitice şi de asemeni cu adevărurile matematice. Pentru a explica acest lucru, trebuie remarcat că legea cauzalităţii este singura care dă serii infinite de raţiune, în timp ce alte forme ale principiului raţiunii nu dau decât serii finite. Şi totuşi nu aşa stau lucrurile cu formele principiului raţiunii care se aplică la spaţiu şi timp; şi afirmaţia nu este adevărată decât pentru principiul de raţiune al cunoaşterii logice; dar Wolf făcea să intre sub acest ultim principiu necesitatea matematică - cf. tratatul meu asupra principiului raţiunii, capitolul 50. (n.a.)

[218] *Critica raţiunii pure*, ed. 5, p. 289, 291; ed. 1, p. 243; ed. 5, p. 301; ed. 1, p. 419; ed. 5, p. 447; p. 476, p. 488.

stă totuşi sursa tuturor conceptelor abstracte, aici, prin urmare, este piatra lor de temelie. „Ceva a cărui nefiinţă este imposibilă“, acest lucru poate fi gândit, la limită, abstract; dar dacă trecem la concret, la real, la intuitiv, suntem incapabili să justificăm fie şi posibilitatea acestei concepţii, doar dacă nu invocăm, cum am făcut-o, consecinţa care decurge dintr-un principiu dat, consecinţă de altfel a cărei necesitate nu este niciodată decât relativă şi condiţionată.

Cu această ocazie, mai adaug câteva remarci privind conceptele de modalitate. Pentru că orice necesitate se sprijină pe principiul raţiunii şi este ca urmare a acestui fapt relativă, toate judecăţile *apodictice* sunt, la început şi la o ultimă analiză, *ipotetice*. Ele nu devin *categorice* decât prin intervenţia unei minore *asertorice*, adică în concluzia unui raţionament. Dacă această minoră mai este şi incertă şi dacă această incertitudine este exprimată, concluzia devine o judecată problematică.

Ceea ce este apodictic în mod general - ca regulă adică - o lege a naturii de exemplu, nu este niciodată decât problematică în raport cu un caz particular; căci trebuie înainte de toate, pentru ca legea să fie aplicată, prezenţa efectivă a condiţiei care face să intre acest caz particular în regulă, în chestiune. Reciproca este adevărată. Iată cum: orice fapt particular este, ca atare, necesar, apodictic, pentru că orice schimbare particulară este cerută de cauza ei; dar dacă acelaşi lucru este exprimat într-o manieră generală, el redevine problematic; căci cauza care a intervenit, nu era implicată decât în cazul particular; judecata apodictică, întotdeauna ipotetică, nu exprimă decât legi generale, nu exprimă deloc direct cazurile particulare.

Iată pentru restul explicaţiei acestor diferenţe: posibilul aparţine exclusiv domeniului reflecţiei şi nu există decât pentru raţiune; realul aparţine exclusiv domeniului intuiţiei şi nu există decât pentru raţiune; realul aparţine exclusiv domeniului intuiţiei şi nu există decât pentru intelect; necesarul aparţine şi unui domeniu şi celuilalt, el există în

acelaşi timp pentru intelect şi pentru raţiune. Se poate chiar spune, la propriu vorbind, că diferenţa între necesar, real şi posibil nu se prezintă decât gândirii abstracte, din punctul de vedere al conceptelor; în lumea reală, cei trei termeni se confundă în unul singur. Într-adevăr, tot ce se întâmplă, se întâmplă în mod *necesar*, deoarece tot ce se întâmplă datorită unei cauze, care are, la rândul său, cauza sa, şi aşa mai departe; totalitatea evenimentelor, petrecute în lume, mari şi mici, constituie o înlănţuire unică de evenimente necesare, strâns legate între ele. Aşadar orice lucru real este în acelaşi timp necesar, şi nu există, în lume, nicio diferenţă între necesitate; ceea ce nu se întâmplă deloc - altfel spus ceea ce nu a devenit deloc real - nu era nici posibil; cauzele fără care acest eveniment imaginar nu se puteau produce, nu s-au produs ele însele şi nu puteau să se producă în marele lanţ al cauzelor; aşadar evoluţia în chestiune era imposibilă. Toate acestea nu sunt adevărate decât în lumea empirică şi reală, adică în ansamblul lucrurilor particulare, în tot particularul considerat ca atare. Să privim dimpotrivă, prin mijlocirea raţiunii, lucrurile în general; să le concepem abstract; din acest moment, necesitate, realitate, posibilitate devin distincte una de alta tot ce este conform *a priori* cu legile proprii intelectului nostru, recunoaştem în mod general ca posibil; ceea ce corespunde legilor empirice ale naturii, recunoaştem ca posibil în această lume, chiar dacă acest lucru nu este deloc real; este un fel de a spune că noi facem aici o distincţie între posibil şi real. În sine realul este întotdeauna necesar; dar el nu este conceput ca atare decât de cel care îi cunoaşte cauza; făcând abstracţie de cauză, el este şi se cheamă contingent. Această consideraţie ne dă cheia problemei posibilelor (περί δυνάτων), dezbătută între megaricul Diodor şi stoicul Chrysipp, expusă de altfel de Cicero în *De Fato.* Diodor susţine următoarea părere: „Nu a fost posibil decât ceea ce devine real; tot ceea ce este real este şi necesar.“ - Chrysipp spune dimpotrivă: „Sunt multe lucruri posibile care nu devin niciodată reale; căci doar necesarul devine posibil.” - Iată cum putem lămuri

chestiunea: realitatea este concluzia unui raţionament ale cărui premise sunt furnizate de posibilitate. Dar nu este deajuns ca posibilitatea să fie afirmată prin premisă majoră, mai trebuie ca ea să fie afirmată prin premisă minoră; numai acordul major şi minor constituie deplina posibilitate. Premisa majoră într-adevăr dă abstract o posibilitate generală, pur teoretică; dar ea nu implică nimic care să fie efectiv posibil, adică susceptibil de a deveni real. Pentru a realiza acest progres în raţionament, trebuie premisa minoră care stabileşte posibilitatea pentru cazul particular, pentru că ea face să intre acest caz în regula generală. De aici iese în mod natural realitatea. Exemplu:

Premisa majoră: Focul este în stare să distrugă orice casă (prin urmare şi pe a mea).

Cea minoră: Focul îmi cuprinde casa.

Concluzie: Focul îmi distruge casa.

Orice propoziţie generală, şi prin urmare orice premisă majoră, nu determină lucrurile din punctul de vedere al realităţii lor decât cu o condiţie, adică ipotetic: pentru foc, de exemplu, facultatea de a distruge are drept condiţie faptul de a fi aprins. Această condiţie este dată ca existentă în cea minoră. Premisa majoră este artileristul care încarcă tunul; cea minoră, este cel care trebuie să apropie fitilul detonant, fără de care, împuşcătura, concluzia adică, nu poate fi trasă. Această comparaţie poate fi aplicată într-un mod general raporturilor posibilităţii şi realităţii. Concluzia, adică expresia realităţii, este întotdeauna o consecinţă necesară; deci tot ce este real este şi necesar; există de altfel un alt mod de a o dovedi, iată-l: cine zice necesar, zice consecinţa unui principiu dat; în lumea reală, acest principiu este o cauză; deci tot ce este real este necesar. În felul acesta vedem confundându-se conceptele de posibil, de real şi de necesar; nu numai realul este cel care presupune posibilul, dar şi posibilul presupune realul. Ceea ce le distinge pe unul de celălalt, este limitarea intelectului nostru de forma timpului; timpul este intermediarul între posibilitate şi realitate. Un eveniment dat se manifestă evident ca necesar în ochii celui care îi cunoaşte toate

cauzele; dar întâlnirea tuturor cauzelor, diferite între ele, independente unele de altele, iată ce ne apare ca fiind contingent; tocmai independenţa acestor cauze unele faţă de altele constituie conceptul contingenţei. Totuşi, fiecare din aceste cauze fiind urmarea necesară a propriei cauze, şi aşa mai departe la nesfârşit, contingenţa este evident o aparenţă pur subiectivă, provenită din limitarea orizontului înţelegerii noastre, nu mai puţin subiectivă decât acea linie a orizontului, optică unde cerul atinge pământul.

Cine spune necesitate spune consecinţa unei raţiuni date; prin urmare necesitatea trebuie să se manifeste într-o formă diferită, după cum avem de a face cu una din cele patru expresii ale principiului raţiunii; fiecărei forme de necesitate i se opune o formă corespunzătoare de posibilitate sau imposibilitate, care apare pentru prima oară, de îndată ce aplicăm obiectului reflecţia abstractă a raţiunii. Astfel, celor patru feluri de necesităţi pe care le-am citat mai sus, li se opun patru feluri de imposibilităţi, şi anume: imposibilitatea fizică, imposibilitatea logică, imposibilitatea matematică, imposibilitatea practică. Să mai remarcăm acest fapt: dacă ne mărginim cu totul la domeniul conceptelor abstracte posibilitatea este întotdeauna inerentă conceptului celui mai general, necesitatea celui mai restrâns, de exemplu: „un animal poate fi peşte, pasăre, amfibie etc.“ - „O privighetoare poate fi o pasăre, pasărea poate fi un animal, animalul un organism, organismul un corp.“ - Aceasta ţine anume de faptul că necesitatea logică, a cărei expresie este silogismul, merge de la general la particular, şi niciodată reciproc. - Dimpotrivă, în natura intuitivă - în reprezentarea primei clase, - totul este, la propriu vorbind, necesar, în virtutea legii cauzalităţii; este suficientă intervenţia reflecţiei pentru ca noi să putem concepe un fenomen intuitiv în acelaşi timp ca fiind contingent şi simplu real; contingent, în comparaţie cu ceea ce nu este cauza acestui fenomen; simplu real, făcând abstracţie de orice legătură cauzală. Nu există în realitate decât această singură clasă de reprezentări care să dea loc conceptului de real; de

altfel noi putem deja şti acest lucru din originea expresiei *concept al cauzalităţii*. - În a treia clasă de reprezentare, în intuiţia matematică pură, nu există, cu condiţia să ne limităm strict la această clasă, exlusiv decât necesitatea; posibilitatea nu apare aici decât în raport cu conceptele reflecţiei, de exemplu: „un triunghi *poate* fi cu unghi dreptunghic, ascuţit, obtuz; el *trebuie* să aibă trei unghiuri a căror sumă este egală cu două unghiuri drepte“. Aici deci, nu se ajunge la ideea de posibil decât prin trecerea de la intuitiv la abstract.

După această expunere, în care am invocat nu numai prima *Carte* a prezentei scrieri, ci şi *disertaţia* mea *asupra principiului raţiunii*, sper că nu vor mai fi îndoilei în ce priveşte adevărata origine, geneză atât de complexă a acestor forme ale judecăţii al căror catalog ni-l furnizează tabela lui Kant; se va vedea dar cât este de inacceptabilă şi de lipsită de fundament ipoteza celor douăsprezece funcţii particulare ale intelectului, inventată pentru a da socoteală de formele judecăţii. Acest lucru este deja dovedit de un mare număr de remarci particulare şi dintre cele mai uşor de făcut. Nu a trebuit de exemplu toată dragostea lui Kant pentru simetrie, toată încrederea lui exagerată în firul Ariadnei ales de el, pentru a admite că judecăţile afirmative, categorice şi asertorice sunt trei lucruri atât de fundamental diferite încât trebuie pentru fiecare să se recurgă la existenţa unei funcţii cu totul particulare a intelectului?

De altfel Kant avea conştiinţa slăbiciunii teoriei categoriilor sale, şi lasă să se vadă acest lucru; în capitolul al treilea al analizei principiilor (*phaenomena et noumena*) (fenomene şi noumene), el a şters în a doua ediţie mai multe pasaje lungi care se găseau în prima[219] şi care ar fi pus prea vădit în lumină slăbiciunea doctrinei sale. Aşa, de exemplu, el spune (pag. 241) că nu a definit categoriile particulare, că, chiar dacă ar fi dorit, nu le putea defini, dat fiind că ele nu sunt susceptibile de vreo definire. Probabil

[219] P. 241, 242, 244-6, 248, 253.

nu-şi mai amintea că la pagina 82 a aceleiaşi ediţii, spusese: „Mă abţin intenţionat să definesc categoriile, deşi aş fi în măsură să duc la capăt această operaţie“. Această aserţiune nu era deci - iertat să-mi fie cuvântul - decât pură lăudăroşenie. Totuşi el a lăsat să subziste acest ultim pasaj. De altfel toate pasajele, pe care apoi a avut prudenţa să le înlăture, trădează în ce măsură în teoria categoriilor nimic nu se lasă clar conceput, şi faptul că întreaga teorie se sprijină pe baze fără consistenţă.

Or, această tabelă a categoriilor trebuie să fie, după Kant, firul director care va servi de ghid întregii cercetări metafizice şi chiar ştiinţifice[220]. Dar în realitate tabela categoriilor nu este numai baza întregii filosofii kantiene, modelul care îi inspiră acea simetrie, care, aşa cum am arătat, domneşte în toată opera sa; tabela categoriilor devine în plus un adevărat pat al lui Procust în care trebuie să încapă cu voie sau fără voie orice studiu posibil al lui Kant; act de violenţă pe care îl voi studia acum mai îndeaproape. Într-o astfel de conjunctură la ce excese te puteai aştepta din partea *turmei servile a imitatorilor*[221]*!* S-a văzut, vai! Violenţa constă în faptul că maestrul a uitat complet, a lăsat complet de o parte sensul exprimat de rubricile, zise forme ale judecăţilor sau categorii; el s-a mărginit la cuvintele prin care aceste rubrici erau desemnate. Cuvintele în discuţie sunt luate în parte din Aristotel[222]; dar sunt alese arbitrar; într-adevăr înţelegerea conceptelor ar fi putut fi desemnată la fel de bine printr-un alt cuvânt decât cel de *cantitate*; totuşi acesta se potriveşte chiar mai bine obiectului său decât celelalte rubrici ale categoriilor. Evident cuvântul *calitate* a fost ales din pură rutină, din obişnuinţa de a opune cantitatea calităţii; într-adevăr, termenul de „calitate“ nu se aplică decât într-un

[220] *Prolegomene*, cap. XXXIX.

[221] *imitatores, servum pecus* (Horaţiu, *Epistulae*, I, 19, 19).

[222] *Analit. priora* (*Analitica primă*), I, 23, p. 45 b 15: περί ποιότητος καί ποσότητος τών τού συλλογισμοΰ όρων (de qualitate et quantitate terminorum syllogismi) [„despre calitatea şi cantitatea termenilor silogismului“]

mod destul de arbitrar afirmaţiei şi negaţiei. Or, Kant, în fiecare din studiile la care se dedă, plasează toată cantitatea, în timp şi în spaţiu, şi orice calitate oarecare a lucrurilor (fizică, morală, etc.) la rubricile celor două categorii; şi totuşi între acele cantităţi şi calităţi, pe de o parte şi rubricile formelor judecăţii şi ale gândirii, pe de altă parte nu există nici cel mai neînsemnat punct comun, în afara identităţii cu totul contingente şi cu totul arbitrare a denumirii lor.

Trebuie să amintim întreaga veneraţie pe care i-o datorăm lui Kant, pentru a nu exprima în termeni severi proasta dispoziţie pe care ne-o cauzează acest procedeu. - Tabloul fiziologic pur al principiilor generale ale ştiinţelor naturii ne oferă încă un exemplu analog. Într-o lume oarecare, ce este comun între cantitatea judecăţilor şi acest fapt că orice intuiţie are o mărime extensivă? Între calitate şi acest fapt că orice senzaţie are un anumit grad? Absolut nimic. Dacă orice intuiţie are o mărime extensivă, aceasta ţine de faptul că spaţiul este forma intuiţiei noastre exterioare. Dar orice senzaţie are un anumit grad, trebuie văzut aici foarte simplu o percepţie empirică şi în plus perfect subiectivă, provenită din natura organelor noastre senzoriale şi explicabilă prin studiul acestor organe. - Mai departe, în tabloul care serveşte ca fundament psihologiei raţionale[223], simplitatea (*Einfachheit*) se găseşte situată la rubrica „calitate”; totuşi, avem de a face aici cu o proprietate cantitativă, şi ea nu este nicidecum în raport cu afirmaţia şi negaţia, aşa cum le întâlnim în judecată. Numai că trebuia ca rubrica „cantitate”, să fie umplută în întregime de *unitatea* sufletului, care stă totuşi bine conţinută în ideea de simplitate. Modalitatea este introdusă cu forţa şi în mod derizoriu: ea ar constă în aceea că sufletul se află în raport cu obiectele posibile; or, raportul aparţine categoriei relaţiei; dar aceasta este ocupată deja de substanţă. Apoi cele patru idei cosmologice, care formează materia *antinomiilor*, sunt strânse în rubricile

[223] Critica raţiunii pure, pag. 344; ed. 5, 402.

categoriilor; mai departe, când vom studia antinomiile, voi vorbi în detaliu despre aceasta. Vrem exemple mai numeroase şi, dacă se poate, mai frapante? Le putem lua din *Critica raţiunii practice* din tabela *categoriilor libertăţii*; din prima *Carte* din *Critica puterii de judecată*, consacrată studiului judecăţii estetice după cele patru rubrici ale categoriilor; în sfârşit din *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii*, croite de la un capăt la altul după tabela categoriilor, ceea ce poate constitui cauza principiului a erorilor care ici şi colo pătează această lucrare importantă, plină de juste şi excelente observaţii. Cititorul nu are decât să vadă în ce mod, la sfârşitul primului capitol, Kant demonstrează că unitatea, pluralitatea, totalitatea direcţiilor liniilor trebuie să corespundă cu categoriile aceluiaşi nume, care sunt denumite, după cantitatea judecăţilor.

*

Principiul *permanenţei substanţei* este dedus din categoria de subzistenţă şi de inerenţă. Or noi nu cunoaştem această categorie decât prin forma judecăţilor categorice, adică prin legarea a două concepte cu titlu de subiect şi atribut. Se vede prin urmare cât este de arbitrar să pui un atât de mare principiu metafizic sub dependenţa acestei simple forme pur logice. Dar şi aici formalismul şi simetria sunt cauzele a tot. Demonstraţia, care este oferită aici relativ la acest principiu, lasă cu totul de o parte pretinsa geneză care o face să derive din intelect şi categorii; ea este scoasă din intuiţia pură a timpului. Din nefericire şi această demonstraţie este total inexactă. Nu este adevărat că, în timp, considerat exclusiv ca atare, există o *simultaneitate* şi o *durată*; aceste reprezentări nu iau naştere de fapt decât prin unirea spaţiului şi timpului; am arătat deja acest lucru în *tratatul* meu *asupra principiului raţiunii* (cap. 18), şi l-am explicat şi mai amplu încă în prima *Carte* a prezentei lucrări (cap. 4), şi presupun cunoscute aceste două lămuriri, necesare înţelegerii a ceea ce urmează. Nu este adevărat că, în orice schimbare,

timpul *rămâne*; dimpotrivă tocmai timpul este *ceea ce trece*; un timp care rămâne este o contradicţie. Demonstraţia lui Kant nu stă în picioare, fiind susţinută de sofisme; el merge până la a cădea în contradicţia cea mai vădită. Într-adevăr, el începe prin a declara, eronat, că simultaneitatea (*Zugleichsein*) este un mod al timpului[224]; apoi spune, cu multă justeţe: „Simultaneitatea nu este un mod al timpului, deoarece în acesta nicio parte nu există în acelaşi timp, cu o alta; toate dimpotrivă sunt succesive"[225]. - În realitate, ideea de simultaneitate o implică pe cea de spaţiu tot atât cât pe cea de timp. Într-adevăr, dacă două lucruri există în acelaşi timp şi totuşi nu sunt identice, datorează spaţiului faptul că sunt diferite; dacă două stări ale aceluiaşi lucru există în acelaşi timp - de exemplu starea luminoasă şi temperatura ridicată a fierului - se datorează faptului că există două stări simultane ale aceluiaşi lucru, ceea ce presupune materia, care la rândul ei presupune spaţiul. Riguros vorbind, simultaneitatea este o determinare negativă, indicând pur şi simplu că două lucruri sau două stări nu sunt nicidecum diferite în timp şi că trebuie căutată în altă parte raţiunea diferenţei lor. Totuşi este incontestabil că, la noi, ideea de permanenţă a substanţei, adică a materiei, se sprijină pe un dat *a priori*; căci nicio îndoială nu o poate atinge, altfel spus ea nu emană din experienţă. Iată cum explic eu această idee: principiul oricărei deveniri şi a oricărei dispariţii, legea cauzalităţii, cunoscută de noi *a priori*, se aplică, în virtutea esenţei sale înseşi, doar schimbărilor, adică stărilor succesive ale materiei; altfel spus, legea cauzalităţii nu afectează decât forma, ea lasă intactă materia; prin urmare materia există în conştiinţa noastră cu titlu de fundament universal al lucrurilor, eliberat de orice devenire şi de orice pieire, prin urmare etern viu şi permanent. Dacă se vrea, apropo de permanenţa substanţei, o demonstraţie mai aprofundată, sprijinită pe analiza reprezentării intuitive pe

[224] P. 177; ed. 5, 219.
[225] P. 183; ed. 5, 226.

care o avem despre lumea empirică, va fi găsită în prima mea *Carte* (cap. 4); am arătat acolo că fiinţa materiei constă în unirea completă a spaţiului şi timpului, unire care, nu este posibilă decât prin reprezentarea cauzalităţii; adică prin intelect, care nu este altceva decât corelativul subiectiv al cauzalităţii; prin urmare materia nu este cunoscută decât ca acţionând, altfel spus, ea nu este cunoscută decât cu titlu de cauzalitate: în sensul ei, a fi şi a acţiona, este totuna, cum o indică altfel în germană cuvântul *Wirklichkeit,* care înseamnă realitate şi activitate totodată. Unire intimă a spaţiului şi timpului - sau cauzalitate, materie, *Wirklichkeit* (realitate şi activitate) - aceasta este totuna; şi corelativul subiectiv al acestor termeni identici, este intelectul. Materia trebuie să poarte în ea proprietăţile opuse ale celor doi factori din care ea emană, şi reprezentării cauzalităţii îi revine să suprime antipatia dintre cei doi factori, să facă într-un cuvânt inteligibilă coexistenţa lor pentru intelect. Materia există prin intelect şi numai pentru el; toată puterea intelectului constă în cunoaşterea cauzei şi a efectului; prin intelect se conciliază în materie doi termeni dintre cei mai diferiţi, vreau să zic, pe de o parte, goana fără odihnă a timpului, pe de altă parte, imobilitatea riguroasă a spaţiului; primul dintre aceşti termeni este reprezentat în intelect de schimbarea accidentelor, al doilea de permanenţa substanţei. Dacă într-adevăr substanţa ar trece ca accidentele, fenomenul ar fi complet separat de spaţiu şi nu ar mai aparţine timpului; lumea experienţei ar fi suprimată prin desfiinţarea materiei, prin anihilare. - Pentru a deduce şi pentru a explica principiul permanenţei substanţei, cunoscut *a priori* de fiecare dintre noi în modul cel mai sigur, nu trebuia deloc recurs la timp; mai ales nu trebuia, aşa cum a făcut Kant, să se atribuie timpului permanenţa, ceea ce este un adevărat contrasens admis de dragul cauzei; era suficient pentru a deduce şi pentru a explica principiul în discuţie să se evoce rolul pe care îl joacă spaţiul în, materie, adică în toate fenomenele realităţii; într-adevăr, spaţiul este opus, este în oarecare măsură contra

partea timpului şi nu admite în sine, abstracţie făcând de unirea lui cu timpul, nicio schimbare.

Urmează acum, în lucrarea lui Kant, un pasaj care tinde să demonstreze că legea cauzalităţii este necesară *a priori*; această demonstraţie, având ca model simpla succesiune a evenimentelor în timp, este întru totul inexactă; este ceea ce am dovedit în amănunt în *disertaţia* mea asupra *principiului raţiunii*[226]; aşa că mă mulţumesc sa trimit la ea cititorul[227]. Aceeaşi observaţie privind demonstraţia legii acţiunii reciproce; de altfel am fost deja obligat să demonstrez că acest concept de acţiune reciprocă nici nu poate fi gândit. Asupra modalităţii, ale cărei principii le-am studiat mai înainte, am spus cele necesare.

Aş mai avea de semnalat şi alte ciudăţenii pe care le-am remarcat în continuarea analiticii transcedentale, dacă nu mi-ar fi teamă că obosesc cititorul; şi am încredere în reflecţiile sale personale pentru criticile care rămân de făcut, dar mereu regăsim în *Critica raţiunii pure* defectul capital şi fundamental al lui Kant, defect pe care l-am criticat deja în amănunt; Kant nu distinge defel cunoaşterea abstractă şi discursivă de cunoaşterea intuitivă. Aceasta este eroarea care face obscură teoria lui Kant despre facultatea de cunoaştere; rezultă că cititorul nu poate niciodată şti despre ce este vorba cu exactitate; în loc să înţeleagă, el se pierde fără încetare în presupuneri, caută să aplice vorbele autorului când gândirii, când intuiţiei şi mereu rămâne dezorientat.

Acest incredibil defect de gândire îl orbeşte pe Kant când este vorba de natura cunoaşterii intuitive şi a cunoaşterii abstracte; în capitolul privitor la delimitarea tuturor obiectelor în fenomene şi noumene, ajunge, aşa

[226] Cap. XXII.

[227] Comparaţi cu critica făcută de mine argumentului kantian criticile ulterioare ale lui Feder şi A.F.Schulze. Feder, *Ueber Zeit, Raum und Cauzalitat* Despre spaţiu şi cauzalitate [în vederea examinării filozofiei kantiene], cap. XXVIII; G.F.Schulze. *Kritik der theoretischen Philosophie* Critica filozofiei teoretice, p. 422-442 din textul german. (n.a.)

cum voi arăta, la următoarea afirmaţie monstruoasă: fără gândire, adică fără concepte abstracte, niciun obiect nu poate fi cunoscut; intuiţia nefiind deloc gândire, nu este deloc nici cunoaştere; ea nu este în fond decât simplă afecţiune a sensibilităţii, simplă senzaţie! Lucru şi mai bizar încă, el pretinde că intuiţia fără concept este cu totul vidă; dar că fără intuiţie conceptul mai are totuşi o valoare proprie[228]. Este total împotriva adevărului; conceptele de fapt îşi atrag întreaga semnificaţie, întregul conţinut din raportul pe care îl au cu cunoaşterea intuitivă; ele sunt extrase din cunoaşterea intuitivă, altfel spus, sunt formate prin eliminarea a tot ce nu este esenţial; iată de ce, de îndată ce li se ia intuiţia pe care se sprijină, ele devin vide şi nule. Intuiţiile dimpotrivă au prin ele însele o semnificaţie directă şi foarte importantă (chiar în ea se obiectivează lucrul în sine); ele se reprezintă pe ele însele, nu au nicidecum un conţinut de împrumut precum conceptele. Într-adevăr, principiul raţiunii nu domneşte asupra lui decât ca lege a cauzalităţii, şi în această calitate, el se mărgineşte la a le determina locul în spaţiu şi în timp; dar nu le condiţionează nici conţinutul, nici semnificaţia, ca în cazul conceptelor; asupra acestora din urmă acţionează cu titlu de raţiune a cunoaşterii. Totuşi, s-ar putea crede că în acest loc, Kant are intenţia să abordeze în sfârşit distincţia dintre reprezentarea intuitivă şi reprezentarea abstractă; el reproşează lui Leibniz şi lui Locke că au abuzat, unul de reprezentările abstracte, celălalt de reprezentările intuitive. Cât despre el, nu face în contul lui nicio distincţie. Leibniz şi Locke comiseseră efectiv greşeala pe care el le-o reproşează; dar Kant cade la rândul său într-un defect care le rezumă pe celelalte două; la el într-adevăr intuitivul şi abstractul se confundă în aşa grad încât rezultă un monstru hibrid, un nonsens, despre care este imposibil să îţi faci vreo reprezentare, şi capabil cel mult să-i tulbure pe elevi, să îi zăpăcească şi să îi facă să se ia la bătaie între ei. În capitolul deja citat *delimitării tututor obiectelor în*

[228] P. 253, ed. 5. p. 309.

fenomene şi noumene, Kant distinge şi mai mult ca în oricare altă parte gândirea şi intuiţia; dar, la el, principiul acestei distincţii este radical fals. Iată un pasaj caracteristic[229]: „Dată fiind o cunoştinţă empirică, dacă fac abstracţie de gândire, - de gândirea care se exercită prin mijlocirea categoriilor - cunoaşterea obiectului nu mai există; căci prin simpla intuiţie nu gândesc ceva; dacă o afecţiune a sensibilităţii se produce în mine, nu rezultă din acest fapt că reprezentările intuitive astfel provocate sunt în raport cu vreun obiect“. Această frază conţine ca să spunem aşa toate erorile lui Kant la un loc; vedem aici că el a conceput prost raportul dintre senzaţie, intuiţie, pe de o parte, şi pe de altă parte, gândirea; prin urmare intuiţia, a cărei formă trebuie să fie spaţiul, cu cele trei dimensiuni ale sale, se vede identificată cu simpla impresie subiectivă, produsă în organele senzoriale; şi în sfârşit cunoaşterea obiectului nu este realizată decât prin gândirea diferită de intuiţie. Eu spun contrariul: obiectele sunt, înainte de orice, obiect al intuiţiei, nu al gândirii; orice cunoaştere a obiectelor este, originar şi în sine, intuiţie; dar intuiţia nu este nicidecum simplă senzaţie; dimpotrivă, abia în intuiţie se manifestă activitatea intelectului. *Gândirea*, privilegiul exclusiv al omului, gândirea, refuzată animalelor, nu este decât simplă abstracţie scoasă din intuiţie, ea nu dă vreo cunoştinţă radical nouă, nu aduce în faţa noastră obiecte care înainte nu erau; ea se mărgineşte la a schimba forma cunoaşterii, de la cunoaşterea care era deja începută datorită intuiţiei; ea transformă această cunoaştere într-o cunoaştere de concepte, într-o cunoaştere abstractă; prin urmare cunoaşterea îşi pierde calitatea intuitivă, dar devine posibil faptul de a o supune combinaţiilor şi de a-i extinde astfel nedefinit sfera aplicaţiilor posibile. Dimpotrivă, materia gândirii noastre nu constă decât în intuiţiile noastre, ea nu este defel străină intuiţiei; nu gândirea este cea care o aduce pentru prima oară înainte noastră. Iată de ce materia a tot ce elaborează gândirea noastră trebuie să

[229] P. 253, ed. 5. p. 309.

fie verificat în intuiţie; altfel gândirea noastră ar fi vidă. Deşi această materie este elaborată, metamorfozată în mii de chipuri de gândire, trebuie totuşi să o putem degaja şi astfel să izolăm gândirea care o îmbracă. Este ca un lingou de aur pe care l-am fi dizolvat, oxidat, sublimat, amalgamat; în cele din urmă reuşim să-l reducem şi să vi-l arătăm din nou la sfârşitul experienţei, identic şi intact. Nu ar putea fi astfel, dacă gândirea ar adăuga ceva obiectului, dacă mai ales ar fi ea aceea care i-ar da calitatea constitutivă esenţială.

Capitolul următor, privitor la *Amfibolie* este o simplă critică a filosofiei leibniziene, şi, cu acest titlu, el este în general exact; totuşi, în ansamblu, Kant nu are decât o grijă: să se conformeze simetriei arhitectonice care, şi aici, îi serveşte drept fir director. Prin analogie cu *Organonul* lui Aristotel, el face o „topică transcedentală“; această *topică* constă în următoarele: fiecare concept trebuie examinat din patru puncte pentru a putea decide de care facultate cognitivă ţine. Aceste patru puncte de vedere sunt alese într-un mod cu totul arbitrar, şi s-ar putea fără niciun incovenient să se adauge şi altele zece; dar numărul patru are avantajul de a corespunde rubricilor, şi prin urmare, teoriile principale ale lui Leibniz se găsesc repartizate - de voie de nevoie - sub patru rubrici diferite. Prin această critică Kant cataloghează, ca să spunem aşa, *erori fireşti ale raţiunii*, falsele abstracţii, introduse de Leibniz (acesta într-adevăr, în loc să studieze la şcoală marii filosofi ai timpului său, Spinoza şi Locke, a preferat să se servească de bizarele invenţii ale căror autor era). În capitolul despre *Amfibolia reflecţiei*, Kant spune în sfârşit că dacă ar exista din întâmplare un tip de intuiţie diferit de al nostru, totuşi categoriile noastre ar fi aplicabile şi acestei intuiţii presupuse, adaugă el, ar putea fi noumenele, dar noumenele sunt lucruri pe care trebuie să ne mărginim a le gândi; or, deoarece intuiţia, singura capabilă să dea un sens unei asemenea gândiri, nu este la îndemâna noastră, deoarece chiar este întru totul problematică, obiectul acestei gândiri nu este el însuşi decât o posibilitate complet

nedeterminată. Mai sus am arătat, citind texte, cum Kant, cu preţul unei grave contradicţii, reprezintă categoriile când ca pe o condiţie a reprezentării intuitive, când ca pe o funcţie a gândirii pur abstracte. La punctul care ne preocupă, categoriile ne sunt hotărât prezentate sub acest din urmă aspect şi suntem foarte tentaţi să credem că aici Kant vrea doar să li se atribuie o gândire discursivă. Dacă aceasta este părerea lui, ar fi trebuit neapărat ca de la începutul *Logicii transcedentale*, înainte de a specifica atât de minuţios diferitele funcţii ale gândirii, să caracterizeze gândirea într-un mod general; ar fi trebuit, prin urmare, să o distingă de intuiţie, să arate ce cunoaştere procură intuiţia şi în sfârşit ce cunoaştere nouă vine să se adauge primei prin gândire. Atunci am fi ştiut despre ce vorbeşte; ca să spunem mai clar, el ar fi vorbit cu totul altfel, tratând în primul rând despre intuiţie, apoi despre gândire; nu ar fi speculat întruna, aşa cum face, despre un intermediar între intuiţie şi gândire, intermediar care este un nonsens. Şi atunci, nu ar mai fi existat această mare lacună între *Estetica transcedentală* şi *Logica transcedentală*; Kant, într-adevăr, imediat după expunerea doar a formei intuiţiei, neglijează conţinutul intuiţiei, adică totalitatea percepţiei empirice; el se debarasează de aceasta prin mijlocirea formulei următoare: „Partea empirică a intuiţiei este *dată*“; nu se întreabă defel cum are loc percepţia, cu sau fără intelect; nu face decât un salt până la gândirea abstractă, şi tot nu spune un cuvânt despre gândire în general, se mărgineşte să vorbească despre anumite forme ale gândirii; nu se întreabă nici ce sunt gândirea, conceptul, raportul abstractului şi al discursivului cu concretul şi intuitivul; neglijează cercetarea diferenţei dintre cunoaşterea omului şi cea a animalului, neglijează cercetarea esenţei raţiunii.

Această distincţie între cunoaşterea abstractă şi cunoaşterea intuitivă, pe care Kant a ignorat-o complet, este tocmai cea pe care vechii filosofi o exprimau prin

cuvintele fenomene (p.73) şi noumene (p.73)[230]; opoziţia şi incomensurabilitatea acestor doi termeni între ei le-a dat multă bătaie de cap; să ne amintim sofismele Eleaţilor, teoria *Ideilor* a lui Platon, dialectica megaricilor şi mai târziu, pe vremea scolasticii, lupta dintre nominalism şi realism; - de altfel această luptă era deja în germene în tendinţele opuse ale spiritului lui Platon şi celui al lui Aristotel; dar germenele nu urma să se dezvolte decât tardiv. - Kant, printr-o eroare de neiertat, a neglijat lucrul pe care cuvintele fenomen şi noumen erau chemate să le desemneze; apoi a luat în stăpânire aceste cuvinte, cum faci cu o proprietate fără stăpân, şi s-a servit de ele pentru a desemna ceea ce el numeşte lucru în sine şi fenomen.

*

Am fost deci obligat să resping categoria kantiană a categoriilor, aşa cum Kant însuşi a respins teoria lui Aristotel pe acelaşi subiect; totuşi vreau, cu titlu de încercare, să indic aici o nouă şi o a treia metodă de a ajunge la scopul pe care ei şi l-au propus. Ceea ce şi unul şi celălalt căutau sub numele de categorii erau conceptele cele mai generale care să servească la a cuprinde întreaga diversitate - încă şi mai complexă - a lucrurilor, şi prin urmare la a gândi într-un mod suveran general tot ce ni se oferă. Tocmai pentru aceasta a conceput Kant categoriile ca fiind formele oricărei gândiri.

Gramatica este pentru logică ceea ce este haina pentru corp. Aceste concepte supreme, această bază fundamentală a raţiunii, care serveşte drept fundament oricărei gândiri particulare, a căror aplicare este necesară pentru a duce la capăt orice gând, aceste concepte supreme, spun eu, nu se reduc în definitiv la conceptele care, în virtutea generalităţii lor extreme, - transcedentalităţii lor, - se exprimă nu în cuvinte

[230] Vezi Sextus Empiricus, Pyrrhoniae hypotyposes, lib. I, cap. 13: νοούμενα φαινομένοις άντετίθη΄ Αναξαγόρας; *(intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*) [„Anaxagora a opus lucrurile inteligibile celor aparente“].

particulare, ci în clase întregi de cuvinte? Orice cuvânt, într-adevăr, oricare ar fi el, este deja legat de un concept; prin urmare nu în vocabular, ci în gramatică mai curând ar trebui căutat cu ce anume să fie desemnate conceptele în discuţie? Nu ar putea fi alese în acest scop acele diferenţe particulare dintre concepte, în virtutea cărora cuvântul care le exprimă este substantiv, adjectiv, verb, adverb, pronume, prepoziţie sau oricare altă particulă? Nu s-ar putea, într-un cuvânt, întemeia o clasificare pe părţile de vorbire (*parte orationes*)? Căci este incontestabil că părţile de vorbire reprezintă formele primordiale pe care le îmbracă orice gândire, formele în care putem observa direct mişcarea gândirii; ele sunt formele esenţiale ale limbajului, elementele fundamentale ale oricărei limbi, şi nu putem concepe vreo limbă care să nu se compună, cel puţin, din substantive, adjective şi verbe. Apoi ar trebui subordonate acestor forme esenţiale formele gândirii care se exprimă prin flexiunile formelor esenţiale, adică prin declinare şi conjugare; de altfel aceste forme ale gândirii pot fi indicate cu ajutorul articolului şi al pronumelui; dar în fond nu avem de ce face aici vreo distincţie. - Totuşi vrem să examinăm faptul şi mai îndeaproape şi ne punem din nou întrebarea: ce sunt formele gândirii?

1. - Gândirea este formată în întregime din judecăţi; judecăţile sunt firele din care ea este în întregime ţesută. Într-adevăr, dacă nu foloseşti verbul, gândirea nu se mişcă din loc; şi de îndată ce-l foloseşti, formezi o judecată.

2. - Orice judecată constă în cunoaşterea unui raport dintre subiect şi predicat; acest raport este un raport de separare sau de legare însoţit de restricţii variate. Raportul de legare se produce: 1° atunci când este recunoscută identitatea efectivă a celor doi termeni (această identitate nu se prezintă decât în cazul a două concepte convertibile între ele); 2° atunci când unul din cei doi termeni îl implică întotdeauna pe celălalt, dar nu reciproc (este cazul judecăţii universale afirmative); 3° atunci când unul din cei doi termeni este uneori implicat în celălalt (este cazul judecăţii particular afirmative). Judecăţile negative urmează drumul

invers. Astfel în fiecare judecată trebuie găsit un subiect, un predicat şi o copulă, aceasta din urmă afirmativă sau negativă; totuşi se poate întâmpla să nu avem un cuvânt special pentru desemnarea fiecăruia din aceste elemente; de altfel aşa se întâmplă cel mai adesea. Adesea nu folosim decât un cuvânt pentru a desemna predicatul şi copula; ex: „Caius îmbătrâneşte“. Uneori nu folosim decât un cuvânt pentru a desemna cele trei elemente; ex: *concurritur,* adică: „armatele se iau a bătaie“, „armatele - devin - înfruntându-se“. Aceasta confirmă ceea ce spunem mai înainte; nu direct şi nici imediat în cuvinte trebuie căutate formele gândirii; nici chiar în părţile de vorbire; într-adevăr, aceeaşi judecată în limbi diferite, şi chiar în aceeaşi limbă, poate fi exprimată prin cuvinte diferite şi chiar prin părţi de vorbire diferite, deşi gândirea rămâne aceeaşi şi prin urmare forma ei nu se schimbă; căci gândirea nu ar putea fi aceeaşi, dacă forma gândirii ar deveni alta. Cât despre turnura gramaticală, ea poate fi total diferită, exprimând acelaşi gând sub aceeaşi formă a gândirii; turnura gramaticală nu este într-adevăr decât învelişul exterior al gândirii; gândirea dimpotrivă este nedespărţită de formă. Astfel, dintre formele gândirii, gramatica nu studiază decât învelişul. Părţile de vorbire se reduc din formele gândirii, primordiale, nedependente de vreo limbă particulară; să exprimi formele gândirii cu toate modificările pe care le comportă, aceasta este distincţia lor. Ele sunt instrumentul formelor gândirii, ele nu sunt decât învelişul, înveliş atât de potrivit încât poţi recunoaşte, sub părţile de vorbire, formele gândirii.

3. Aceste forme reale, inalterabile, primordiale ale gândirii, sunt tocmai cele pe care Kant le enumera în *Tabela logică a judecăţilor*, totuşi, şi aici, se cuvin neglijate toate falsele ferestre trasate de Kant, de dragul simetriei, prin analogie cu tabelul categoriilor; să mai adăugăm că ordinea în tabelul său nu are nicio importanţă. În ce mă priveşte, iată cum aş fi întocmit lista:

a. - *Calitate*: afirmaţie sau negaţie, adică legare sau separare a conceptelor; două forme. Calitatea depinde de

copulă.

b. - *Cantitate*: conceptul subiect este considerat ca tot sau ca parte; totalitate sau pluralitate. Primei clase îi aparţin şi judecăţile ale căror subiecte sunt indivizi; cine zice „Socrate” vrea să zică „toţi Socrate“. Cantitatea nu are deci două forme. Ea depinde de subiect.

c. - *Modalitate*: are trei forme. Ea determină calitatea cu titlu de lucru necesar, recul sau contingent. Aşadar ea depinde de copulă.

Aceste trei forme ale gândirii emană din legile contradicţiei şi ale identităţii, legi ale gândirii. Dar din principiul raţiunii şi din principiul terţiului exclus provin:

d. - *Relaţia*. Ea nu se prezintă decât atunci când se emite o judecată despre judecăţi deja formulate; iată în ce constă ea în mod unic; când afirmă dependenţa unei judecăţi cu privire la alta, sau a mai multor judecăţi cu privire la mai multe altele; în acest caz ea le uneşte printr-o judecată *ipotetică;* când afirmă că judecăţile se exclud între ele; în acest caz ea le separă printr-o judecată *disjunctivă*. Relaţia depinde de copula care separă sau uneşte judecăţi deja formulate.

Părţile de vorbire şi formele gramaticale sunt expresii ale celor trei elemente ale judecăţii, vreau să zic ale subiectului, predicatului şi copulei; ele exprimă de asemenea raporturile care pot exista între aceste elemente, formele gândirii aşa cum le-am enumerat până acum, plus determinările şi modificările particulare ale acestor forme. Substantiv, adjectiv şi verb, acestea sunt deci elementele esenţiale ale limbajului. Totuşi ar putea fi concepută o limbă în care adjectivul şi verbul să fie întotdeauna contopite, ceea ce de altfel se întâmplă frecvent în toate limbile. S-ar putea spune provizoriu: exprimării subiectului îi sunt destinate substantivul, articolul, pronumele; exprimării predicatului, îi sunt destinate adjectivul, adverbul, prepoziţia; exprimării copulei îi corespunde verbul; toate verbele cu excepţia verbului *a fi* conţin deja în ele un predicat. - Cât despre mecanismul exact care regizează exprimarea formelor gândirii, filosofia

gramaticii este cea care ni-l face cunoscut, aşa cum logica este cea care ne face cunoscute operaţiile pe care le realizăm cu aceste forme înseşi.

Remarcă. Pentru a preveni orice neînţelegere şi pentru a lămuri totodată cele afirmate anterior; este necesar să vorbesc despre lucrarea lui Sigismund Stern, *Fundamentul provizoriu al filosofiei limbilor*[231], în care autorul încearcă să contituie categoriile prin mijlocirea formelor gramaticale. Este o încercare complet notată; el a confundat total gândirea cu intuiţia. Din formele gramaticale, el are pretenţia să deducă nu categoriile gândirii, ci pretinsele categorii ale intuiţiei, prin urmare pune formele gramaticale în raport direct cu intuiţia. El comite grava eroare de a crede că limba se raportează direct la intuiţie, pe câtă vreme în realitate ea se raportează doar la gândire, la conceptele abstracte; ea nu se raportează la intuiţie decât prin intermediul conceptelor; dar conceptele se comportă faţă de intuiţie astfel încât să o transforme total. Lucrurile care există în intuiţie, altfel spus, raporturile rezultate din timp şi spaţiu, sunt, cu siguranţă, obiecte ale gândirii; prin urmare, trebuie să existe, în limbă, forme pentru a le exprima; totuşi ele nu sunt exprimate decât abstract, cu titlu de concepte. Materialele pe care gândirea operează imediat, sunt conceptele, doar conceptele; ele singure se raportează la formele logicii, pentru că niciodată nu se raportează direct la intuiţie. În judecăţi, intuiţia nu furnizează decât adevărul material; niciodată; adevărul formal, acesta din urmă se determină în mod unic după regulile dialectice.

*

Revin la filosofia kantiană şi trec la *Dialectica transcendentală*. Kant începe prin a defini *raţiunea* - facultate care trebuie să joace rolul principal în această parte a lucrării sale, deoarece până aici sensibilitatea şi intelectul erau în rolul de vedete. Cât despre diferitele definiţii ale raţiunii după Kant, am vorbit deja mai sus de

[231] S.Stern, Vorlaüfige Grundlage zur Sprachphilosophie, 1835.

cea pe care o dă aici: „Raţiunea este facultatea principiilor“. Prin aceasta declară că toate cunoştinţele *a priori* studiate până aici, acela care fundamează posibilitatea matematicilor pure, ne dau nu principii, ci simple reguli, căci ele provin din intuiţii şi din forme ale cunoaşterii, nu doar din concepte; dar este necesar ca o cunoştinţă să provină doar din concepte pentru a fi un principiu. Astfel, pentru Kant, o cunoştinţă de acest gen trebuie să se compună doar din concepte şi totuşi să fie sintetică. - În fapt, acest lucru este radical imposibil. Conceptele singure nu pot da naştere decât unor judecăţi analitice. Dacă se unesc concepte în acelaşi timp sintetic şi *a priori*, această unire nu poate fi efectuată decât prin intermediul unui al treilea termen, datorită unei intuiri pure a posibilităţii formale a experienţei; la fel, judecăţile sintetice *a posteriori* sunt unite prin intermediul intuiţiei empirice. Trag de aici concluzia că o judecată sintetică *a priori* nu poate niciodată proveni numai din concepte. În fond, noi nu cunoaştem *a priori* decât principiul raţiunii cu diferitele lui expresii; prin urmare, în materie de judecăţi sintetice *a priori*, nu sunt posibile decât acele care provin din ceea ce furnizează un conţinut acestui principiu. Apoi, Kant ne prezintă un pretins principiu al raţiunii, adoptat de altfel, cauzei pe care o apără; dar nu ni-l prezintă decât pe acela, care, ulterior, va avea de fapt, alte consecinţe. Acest principiu este acela pe care Wolf îl stabileşte şi explică în *Cosmologia*[232] şi în *Ontologia*[233] sa Am văzut mai sus că în capitolul despre *Amfibolie*, Kant lua sofismele lui Leibniz drept erori firești şi necesare ale raţiunii şi că le critică prin urmare; acelaşi lucru se întâmplă şi de data aceasta apropo de sofismele lui Wolf. Kant expune acest principiu al raţiunii; dar principiul e întrezărit ca prin ceaţă; căci expunerea este obscură, vagă, incompletă[234]. Iată principiul clar formulat de data aceasta: „Când condiţionatul este dat, de fapt totalitatea condiţiilor sale este şi ea dată, altfel spus

[232] Cosmologia generalis, sect. 1 , cap. 2, §93.
[233] §178.
[234] P. 307 şi 322; ed. 5, 364 şi 379.

necondiţionatul, - care singur poate face completă totalitatea condiţiilor, - este dat“. Principiul este preţios; şi oricine va fi intim convins că este adevărat, dacă îşi reprezintă condiţiile şi conţinutul ca pe verigile unui lanţ vertical, a cărui extremitate nu ar fi vizibilă astfel încât s-ar putea prelungi la nesfârşit; dar lanţul nu cade, rămâne suspendat; deci trebuie să existe undeva mai sus o primă verigă şi aceasta trebuie să fie prinsă undeva. Sau mai pe scurt: acestui lanţ de cauze, care ne invită să îi dăm de urmă la nesfârşit, este bine ca raţiunea să-i fixeze un punct de sprijin; mai sigur pentru el. Dar să lăsăm deoparte imaginile şi să examinăm principiul în el însuşi. El este incontestabil sintetic; căci, dat fiind conceptul de condiţionat, nu poţi obţine din el analitic decât un singur concept, acela de condiţie. În plus acest principiu nu conţine niciun adevăr *a priori*; şi nici *a posteriori*; dar el se împodobeşte foarte artificial cu o aparenţă de adevăr; să vedem cum procedează în acest scop. Posedăm direct şi *a priori* cunoştinţele exprimate prin principiul raţiunii în forma sa cvadruplă. De la aceste cunoştinţe imediate împrumutăm toate enunţurile abstracte ale principiului raţiunii; prin urmare aceste enunţuri înseşi, şi *a fortiori* consecinţele lor nu sunt decât cunoştinţe indirecte. Am explicat deja mai sus în ce mod cunoaşterea abstractă uneşte adesea într-o singură formă sau într-un singur concept cunoştinţe intuitive foarte complexe, şi le uneşte astfel încât este imposibil după aceea să le mai disting; cunoaşterea abstractă este deci faţă de cunoaşterea intuitivă ceea ce este umbra faţă de obiectele reale; umbra într-adevăr reproduce în linii mari complexitatea lucrurilor şi o învăluie într-un contur simplu ce o rezumă, în oarecare măsură. Pretinsul nostru principiu al raţiunii utilizează această umbră. Nu mai rămâne decât să fie obţinut principiul raţiunii, şi pe calea deducţiei, necondiţionatul care este cu acesta în contradicţie formală; dar pentru a-şi atinge scopul, principiul nostru abandonează prudent cunoaşterea directă şi intuitivă a conţinutului principiului raţiunii, aşa cum ni se oferă ea în exprimările ei particulare;

el se serveşte doar de conceptele abstracte care sunt scoase din aceste exprimări particulare de la care îşi trag şi valoarea şi semnificaţia; în felul acesta el introduce pe nesimţite necondiţionatul în vasta sferă a acestor concepte.

Procedeul apare cât se poate de vădit, când este pus în formă dialectică; aşa de exemplu: „Dacă condiţionatul există, şi condiţia lui, trebuie să fie dată, dată în întregime, complet; altfel spus, totalitatea condiţiilor trebuie să fie dată; şi, dacă aceste condiţii formează o serie, această serie în întregime trebuie să fie dată cu începutul ei, adică cu necondiţionatul.“ În acest raţionament este deja o eroare: nu este adevărat că condiţiile unui condiţionat constituie, cu acest titlu, o serie. Dimpotrivă, totalitatea condiţiilor unui condiţionat trebuie să fie conţinută în raţiunea sa cea mai apropiată, în raţiunea din care pirovine în mod direct şi care prin însuşi acest fapt este *raţiunea sa suficientă*. Aşa este, de exemplu, cazul diferitelor determinări ale unei stări, care constituie ea însăşi o cauză; toate aceste determinări trebuie realizate concomitent, înainte ca efectul să se producă. Dar aceasta nu conduce nicidecum la ideea unei serii, ca, de exemplu, lanţul cauzal; pentru a fi cauză, trebuie ca, ceea ce înainte era condiţie să fie la rândul său considerat condiţionat; trebuie, altfel spus, să fie reîncepută din nou întreaga operaţie; trebuie ca principiul raţiunii, cu exigenţele sale, să intervină a doua oară. La propriu vorbind, pentru un condiţionat, nu poate exista o serie succesivă de condiţii, de condiţii existând pur şi simplu cu titlul de condiţii şi neservind decât la explicarea ultimului condiţionat. În realitate, seria este întotdeauna o serie alternativă de condiţionate şi condiţii; de fiecare dată când se ajunge la o verigă, lanţul se întrerupe şi existenţele principiului raţiunii sunt complet satisfăcute; apoi lanţul reîncepe de îndată ce condiţia este considerată un condiţionat. Astfel principiul raţiunii suficiente cere doar să fie completă condiţia apropiată; nu cere niciodată o serie de condiţii nici ca această serie să fie completă. Totuşi conceptul unei condiţii complete neindicând deloc dacă elementele condiţiei trebuie să fie

simultane sau succesive, s-a hotărât în mod arbitrar că ele trebuie să fie succesive; iată cum s-a ajuns să se creadă că o serie completă de condiţii succesive era ceva necesar. Printr-o pură abstracţie, printr-o convenţie arbitrară, seria cauzelor şi a efectelor a fost simplu considerată ca o serie de cauze, determinate de unica necesitate de a explica ultimul efect şi de a-i procura raţiunea suficientă. Invit cititorul să privească mai îndeaproape, să reflecteze mai îndelung, să părăsească generalitatea vagă a abstracţiei pentru a coborî la realităţile particulare şi precise; va vedea atunci că exigenţele raţiunii suficiente se mărginesc la aceasta: determinările cauzei apropiate trebuie să fie complete; dar nu este vorba de o serie completă. Exigenţele principiului raţiunii sunt perfect satisfăcute, atunci când, pentru un condiţionat oarecare, raţiunea suficientă este dată. Ele se reînnoiesc de îndată ce această raţiune este la rândul ei considerată o consecinţă; însă niciodată el nu reclamă direct o serie de raţiuni. Dar dacă, în loc de a considera lucrurile în ele însele, ne închidem în concepte abstracte, toate aceste nuanţe se şterg; în felul acesta, este uşor de luat un lanţ alternativ de cauze şi efecte, de raţiuni logice şi de consecinţe, drept un lanţ compus exclusiv din cauze şi raţiuni care duc în definitiv la un efect; se pleacă de la acest principiu, just de altfel, „pentru ca o raţiune să fie suficientă, trebuie ca condiţiile din care se compune să fie complete“; apoi se conchide, aşa cum am văzut, în modul următor: „există o serie completă, compusă exclusiv din raţiuni, care nu există decât pentru a explica consecinţa ultimă“. Iată cum principiul abstract al raţiunii reuşeşte să se impună cu neruşinare, el şi necondiţionatul, pretinsa lui consecinţă. Pentru a-i arăta nulitatea, nu era nevoie de o critică a raţiunii pure, făcută prin mijlocirea antinomiilor şi a soluţiei lor; era suficientă o critică a raţiunii, înţeleasă în sensul definiţiei mele, altfel spus era suficientă cercetarea raportului dintre cunoaşterea abstractă şi cunoaşterea direct intuitivă; pentru aceasta s-ar fi impus părăsirea generalităţilor vagi ale cunoaşterii abstracte şi plasarea pe

terenul ferm şi precis al cunoaşterii intuitive. Astfel înţeleasă, critica raţiunii ne învaţă că esenţa acestei facultăţi nu constă nicidecum în cercetarea necondiţionatului: într-adevăr, raţiunea însăşi, de îndată ce acţionează în toată plenitudinea reflecţiei sale, nu poate să nu-şi dea seama că necondiţionatul este neant pur. Raţiunea ca facultate a cunoaşterii, nu are în definitiv niciodată de a face cu obiectele; or tot ce este obiect, pentru un subiect se află în mod necesar şi irevocabil sub puterea şi în domeniul principiului raţiunii, atât *a priori* cât şi *a posteriori*. Valoarea principiului raţiunii se sprijină pe forma însăşi a conştiinţei, şi acest fapt este în aşa măsură adevărat că nu îţi poţi reprezenta nimic obiectiv fără ca imediat să îţi pui întrebarea, *de ce*; prin urmare nu există, absolut vobind, absolut care să ne poată servi drept liman. Degeaba cutare sau cutare filosof a socotit înţelept să se menţină la *statu quo*, degeaba a admis arbitrar un asemnea absolut, nimic nu rezistă în faţa unei certitudini atât de incontestabile ca aceasta; la acest punct niciun fel de fasoane nu ne pot amăgi. În realitate, tot ce ni se spune despre absolut - temă cvasi perepetuă a sistemelor filosofice încercate de la Kant încoace - nu este altceva decât argument cosmologic deghizat. Acesta, într-adevăr, de la procesul pe care i l-a intentat Kant, a decăzut din toate drepturile, a fost prescris de filosofie; nemaiputând să se mai arate sub adevărata sa formă, el s-a prezentat sub tot felul de deghizări; când este magnific îmbrăcat, el se drapează cu marile cuvinte de intuiţie intelectuală sau gândire pură; când dimpotrivă nu trăieşte decât din cerşit şi excrocherie, face faţă cu sofisme sau expediente. Dacă aceşti domni doresc neapărat să aibă un absolut, le pot pune unul la dispoziţie; la tot ce se poate cere de la un absolut el răspunde mult: mai bine decât toate himerele ale căror autori sunt ei, acest absolut este materia. Ea nu are nici origine nici sfârşit; este independentă într-adevăratul înţeles al cuvântului; este „ceea ce este în sine şi este

concepută prin sine[235]“; totul emană din sânul ei şi se întoarce la el; ce poţi cere mai mult unui absolut? Cât despre cei care au rămas surzi la *Critica raţiunii*, lor se cuvine să le strigi: „Voi sunteţi ca femeile: degeaba le vorbeşti rezonabil timp de o oră, ele revin întotdeauna la primul lor cuvânt.[236]“

Nu esenţa raţiunii este cea care ne autorizează într-un fel să ne întoarcem la cauza necondiţionată, la primul început; iată de altfel o nouă dovadă, o dovadă în fapt: religiile primitive ale rasei noastre, brahmanismul şi budismul, care au şi astăzi numeroşi credincioşi, nu cunosc şi nu admit vreo doctrină asemănătoare; ele prelungesc la, nesfârşit seria fenomenelor care se condiţionează unele pe altele. Trimit, la acest punct, la remarca pe care o fac mai jos, la critica primei antinomii. Se mai poate consulta *Doctrina budismului* de Upham[237], şi într-un mod mai general toate lucrările exacte asupra religiilor Asiei. Nu trebuie confundat iudaism şi raţiune.

Astfel Kant nu atribuie pretinsului principiu al raţiunii nicio valoare obiectivă; el îi atribuie doar o necesitate subiectivă; dar cu această rezervă că nu îl deduce mai puţin dintr-un van sofism[238], iată cum procedează: căutăm, cât de mult putem, să subordonăm orice adevăr cunoscut de noi altuia mai general; or însuşi acest fapt nu înseamnă altceva decât căutarea necondiţionatului, presupus de noi. Dar în realitate, când căutăm astfel, nu facem decât să simplificăm cunoaşterea lărgindu-ne punctul de vedere, prin aplicarea şi prin folosirea normală a raţiunii, cu această facultate cognitivă, abstractă şi generală care îl deosebeşte pe omul rezonabil, vorbitor şi gânditor, de animalul, sclav al prezentului. Într-adevăr, folosirea raţiunii constă în a cunoaşte particularul prin general, cazul prin regulă, regula printr-o regulă mai generală. Într-un cuvânt în a căuta

[235] *quod per se est et per se concipitur*, Spinoza, *Ethica*, I, def. 3.

[236] Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig Zürük nur Kommen auf ihr erstes wort, wenn man Vernunft gesprochen stundenlâng?

[237] Upham, Doctrine of'Buddhism.

[238] P. 307; ed. 5, p. 304.

punctele de vedere cele mai generale; lărgindu-ne astfel raţiunea, ne facilităm şi ne perfecţionăm cunoaşterea în aşa măsură încât aici apare marea diferenţă dintre viaţa animală şi viaţa umană, între viaţa sălbatică şi cea a omului civilizat. Incontestabil seria raţiunilor cunoaşterii mărginită la domeniul abstractului, adică al raţiunii, găseşte întotdeauna un sfârşit, atunci când se izbeşte de nedemonstrabil, altfel spus de o reprezentare care nu, mai este condiţionată după această, expresie a principiului raţiunii - raţiunea cunoaşterii; iar întotdeauna într-un mod imediat şi intuitiv, este tocmai aceea care fundamentează principiul suprem al înlănţuirii raţionamentelor. Am arătat deja în *disertaţia* mea *asupra principiului raţiunii*[239] că, în acest caz, seria raţiunilor cunoaşterii se reduce, propriu vorbind la raţiunile devenirii şi fiinţării. Dar să ai pretenţia să te foloseşti de această împrejurare pentru a declara că există chiar şi subiectiv un necondiţionat din punctul de vedere al legii cauzalităţii, acest lucru nu este permis decât celor care nu au deosebit încă diferitele expresii ale principiului raţiunii, care le confundă pe toate şi care se mărginesc la enunţarea abstractă. Or, Kant caută să acrediteze această confuzie, şi pentru aceasta el se serveşte de un simplu joc de cuvinte (*universalitas* et *universitas*)[240]. Astfel cercetarea raţiunilor supreme ale cunoaşterii, ale adevărurilor generale, nu este nicidecum fundamentată pe ipoteza unui obiect necondiţionat în ce priveşte existenţa lui; această cercetare nu are nimic comun cu această ipoteză, şi ar fi o eroare radicală să ne închpuim contrariul. Dacă totuşi esenţa raţiunii ar comporta o ipoteză de acest gen, raţiunea de îndată ce reflectează, urmează să considere această ipoteză ca pe un nonsens. Să spunem mai mult: originea acestui concept de necondiţionat nu are altă sursă decât lenea individului; acesta, într-adevăr, deşi nu are niciun drept, speră prin mijlocirea conceptului, să se debaraseze de orice problemă

[239] §50.
[240] P. 322; ed. 5, p. 379.

ulterioară, fie că îl priveşte sau nu.

Acestui pretins principiu al raţiunii, Kant însuşi îi refuză valoarea obiectivă; dar el ni-l prezintă ca pe o ipoteză subiectivă necesară, şi în felul acesta provoacă în cunoaşterea noastră un conflict de nerezolvat, conflict pe care curând îl va accentua şi mai mult. Cu această intenţie dezvoltă el acest principiu al raţiunii[241], mereu fidel de altfel metodei sale de simetrie arhitectonică. Cele trei categorii ale relaţiei dau naştere la trei feluri de raţionamente; fiecare din cele trei feluri de raţionament ne furnizează o metodă pentru cercetarea unui necondiţionat particular; aşadar avem şi trei necondiţionate: sufletul, lumea (ca obiect în sine şi totalitate completă), Dumnezeu. Trebuie, din acest moment, remarcată o contradicţie, la care Kant nu a luat-o desigur în seamă; căci ea ar putea foarte tare prejudicia simetriei. Două din aceste necondiţionate *sunt* la rândul lor condiţionate de un al treilea; sufletul şi lumea sunt condiţionate de Dumnezeu care este cauza lor eficientă; sufletul şi lumea nu împărtăşesc cu Dumnezeu predicatul *necondiţionat,* adică singurul de care este vorba aici; sufletul şi lumea nu au comun cu Dumnezeu decât predicatul următor: ele sunt deduse după principiile experienţei, în afara şi pe deasupra posibilităţii experienţei.

Oricare ar fi, realitatea e că pentru Kant există trei necondiţionate la care orice raţiune trebuie să ajungă, după legea esenţei sale. Or în aceste trei necondiţionate regăsim cele trei mari obiecte în jurul cărora s-a învârtit întreaga filosofie supusă influenţei creştinismului, de la scolastici până la C.I.Wolf. Asemenea concepte, sub influenţa filosofilor, au devenit pe degeaba idei curente, familiare chiar raţiunii pure; nu putem totuşi fără a recurge la ipoteza revelaţiei să le considerăm ca emanând din dezvoltarea raţiunii umane sau ca produse de ea după propria lege a esenţei sale. Pentru a pune capăt acestei probleme, ar trebui să recurgem la cercetări istorice; ar trebui să ne întrebăm dacă popoarele vechi, străine Europei, şi în

[241] P. 322; ed. 5, p. 379.

special hinduşii, dacă bătrânii filosofi greci au ajuns şi ei efectiv la concepte de acest gen; sau dacă dimpotrivă nu suntem noi aceia care dintr-o complezenţă cu adevărat exagerată le atribuim asemenea creaţii; procedeul de altfel nu ar fi nou; grecii îşi regăseau pretutindeni zeii, şi noi printr-un abuz asemănător traducem cuvântul „Brahm” al hinduşilor, cuvântul „Tien” al chinezilor prin cuvântul nostru „Dumnezeu”; ar trebui văzut în sfârşit dacă teismul propriu zis nu este o producţie unică, rezultată din religia iudaică şi din celelalte două religii care decurg din ea; nu din acest motiv oare credincioşii acestor trei religii îi numesc pe adepţii tuturor celorlalte *păgâni?* - În paranteză fie spus, această expresie este deosebit de naivă şi grosolană; ea ar trebui cel puţin să fie izgonită din scrierile savanţilor deoarece identifică şi pune în aceeaşi oală brahmani, budişti, egipteni, greci, romani, germanici, gali, irochezi, patagonezi, caraibieni, otahifieni, australieni şi alţii. Preoţimii, această expresie îi convine; în lumea savantă trebuie să i se închidă uşa; să treacă în Anglia, să fie alungată la Oxford! - Budismul, adică religia care numără pe Terra cei mai mulţi credincioşi, departe de a admite cea mai neînsemnată urmă de teism, simte, dimpotrivă faţă de acesta o oroare de nedescris; acesta este un adevăr de dezminţit. În ce îl priveşte pe Platon, cred că le datorează evreilor accesele periodice de teism. Numenius[242] îl numeşte din acest motiv, Moisele grec *Moses graecisans*: Τί γάρ έστι Πλάτων ή Μωσής άττικίζων [„Ce este Platon, dacă nu un Moise atic?“] şi îi reproşează că a sustras din scrierile lui Moise doctrinele lui Dumnezeu şi ale creaţiei άποσυλήσας. Clemens din Alexandria repetă adesea că Platon l-a cunoscut pe Moise şi că a profitat de acest lucru[243]; în *Cohortatio ad gentes* [„Exortaţie pentru eleni“], el începe a-i dojeni şi sictiri pe toţi filosofii greci; le

[242] *apud* Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, cap. 22; Eusebius, *Praeparatio evangelica*, XIII, 12, şi *Suda* (Dicţionar bizantin din secolul al X-lea) I , art. „Numenius“.

[243] *Stromata*, I, 25; V; cap. 14, §§ 90 şi urm.; *Paedagogus,* II, 10 şi III, 11.

reproşează că nu au fost evrei; le ţine o adevărată predică[244]; apoi face o excepţie în favoarea lui Platon[245]; îl felicită, este transportat de bucurie; căci spune el, după ce a învăţat geometria la egipteni, astronomia la babilonieni, magia la traci, mii de alte lucruri la asirieni, Platon a luat teismul de la evrei: Οϊδά σον τούς διδασκάλους, κάν άποκρύπτειν έθέλης, [...] δόξαν τήν τοΰ θεοΰ παρ´ αύτών ώφελήσαι τών Έβραίων (*Tuos magistros novi, licet eos celare velis*; [...] *illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis*.) [„Îţi recunosc maeştrii; degeaba vrei să îi ascunzi; ... doctrina despre Dumnezeu, ţi se trage de la ebraici“]. - Este o scenă de recunoaştere cu adevărat emoţionantă demnă de o melodramă. Iată încă o remarcabilă confirmare, în sprijinul celor spuse de mine. După Plutarh[246] şi mai mult încă după Lactanţiu[247], Platon mulţumea naturii că l-a născut om şi nu animal, bărbat şi nu femeie, grec şi nu barbar. Or în culegerea *Rugăciunile evreilor* de Isaak Euchels, credinciosul aduce mulţumiri Domnului că l-a făcut evreu şi nu păgân, liber şi nu sclav, bărbat şi nu femeie. - Dacă ar fi citit acest studiu istoric, Kant fi scăpat de supărătoarea necesitate în care s-a găsit; nu ar fi fos condus să spună că acele trei concepte cel al sufletului, al lumii şi ce al lui Dumnezeu, sunt o consecinţă necesară, un produs firesc al raţiunii, când pe de altă parte demonstrează deşertăciunea aceloraşi concepte, imposibilitatea de a le da o valoare legitimă; într-un cuvânt, nu ar fi făcut din raţiunea însăşi un fel de sofism ca atunci când spune: „Acestea sunt sofisme nu ale omului, ci ale raţiunii; chiar şi ce mai înţelept nu poate scăpa de ele; în ciuda tuturor eforturilor va neputincios în faţa erorii; în orice caz, nu poate înlătura această aparenţă care îl amăgeşte şi îl înşeală fără încetare“[248]. Aşa că *Ideile raţiunii* ar fi, după Kant, ca focarul unei oglinzi concave: toate

[244] Cap. 5.
[245] Cap. 6.
[246] *Vie de Marius*.
[247] *Institutiones divinae*, I, 3, 19.
[248] P. 339, ed. 5, p. 397.

razele se răsfrâng şi converg spre acest focar, cu puţin deasupra suprafeţei oglinzii, şi, în virtutea unui procedeu necesar al intelectului, noi zărim un obiect care este o pură aparenţă, fără realitate.

Pentru a desemna aceste trei producţii necesare - sau pretinse ca atare - ale raţiunii pure teoretice, Kant nu a ales o expresie ferită; el le numeşte *Idei*; acest termen este luat de la Platon; iar Platon s-a servit de el pentru a desemna acele tipuri imuabile, multiplicate de spaţiu şi timp, faţă de care lucrurile individuale şi pieritoare nu sunt decât nenumăratele, dar imperfectele imagini, *Ideile* lui Platon sunt deci în mod esenţial intuitive; de altfel însuşi cuvântul pe care l-a ales exprimă într-un mod foarte precis sensul următor: lucruri percepute prin intuiţie sau viziune[249]. În ciuda acestui fapt, Kant şi-a însuşit termenul pentru a desemna ceea ce se situează în afara oricărei intuiţii posibile, ceea ce gândirea abstractă însăşi nu poate sesiza decât pe jumătate. Cuvântul *idei*, inaugurat de Platon, a păstrat timp de douăzeci şi două de secole, înţelesul pe care i l-a dat Platon; nu numai filosofii antichităţii, dar şi scolasticii, şi chiar Părinţii Bisericii, teologii din Evul Mediu, l-au folosit exclusiv în înţelesul platonician, adică cu înţelesul cuvântului latin *exemplar*; Suárez de altfel menţionează expres acest lucru.[250] - Mai târziu, englezii şi francezii au fost determinaţi de sărăcia limbii lor să abuzeze de acest cuvânt; acest fapt este supărător, dar fără urmări; dar să revenim la Kant; el s-a servit incorect de cuvântul *Idee*; i-a dat o nouă semnificaţie, fondată pe concepţia puţin solidă a unui lucru care nu ar fi obiect al experienţei; desigur, *Ideile* lui Platon sunt oarecum în această situaţie, ca de altfel toate himerele; dar nu este mai puţin adevărat că în ce-l priveşte pe Kant a abuzat de cuvânt şi că acest abuz nu poate fi justificat. Fiindcă un abuz recent neputând prevala faţă de o accepţie acreditată de autoritatea secolelor, am continuat să folosesc cuvântul

[249] Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten.
[250] Disputa XXV, sectio 1.

Idee în înţeles antic şi primordial, în înţeles platonician.

*

Obiecţiile făcute *psihologiei raţionale* sunt mult mai detaliate, mult mai aprofundate în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure* decât în a doua şi în următoarele; astfel, asupra acestui punct trebuie consultată doar prima ediţie. Aceste obiecţii formează, în ansamblu, o piesă de o foarte mare valoare; ea conţine o parte considerabilă de adevăr. Am totuşi rezervele mele: eu spun că doar de dragul simetriei Kant deduce din paralogismul precedent conceptul de suflet, aplicând conceptul aşa zis necesar al necondiţionatului celui de substanţă, care este prima categorie a relaţiei; apoi, plecând de aici, el afirmă că în orice raţiune speculativă aceasta trebuie să fie geneza conceptului de suflet. Dacă acest concept şi-ar fi aflat realmente originea în ipoteza subiectului ultim al tuturor predicatelor posibile ale unui lucru, în acest caz ar fi trebuit admisă existenţa unui suflet nu numai la om, ci şi cu o egală îndreptăţire şi la orice lucru neînsufleţit; căci orice lucru fără viaţă presupune un subiect ultim al tuturor predicatelor sale posibile. Dar Kant se serveşte de o expresie total improprie de fiecare dată când vorbeşte de un lucru care nu poate exista decât cu titlu de subiect, nu cu titlu de predicat[251]; totuşi găsim deja un exemplu de acest fel de improprietate în *Metafizica* lui Aristotel[252]. Nimic nu există ca subiect sau ca predicat; acestea sunt expresii care aparţin exclusiv logicii şi desemnează raporturile conceptelor abstracte între ele. Dar subiectul şi predicatul au, în lumea intuitivă, corelativele lor, termenii lor corespunzători: substanţa şi accidentul; substanţa ne este dată direct în materie. Materia este substanţă, în raport cu toate proprietăţile lucrurilor; şi acestea sunt accidente. Materia este realmente, pentru a folosi expresia kantiană pe care am citat-o, subiectul ultim al tuturor predicatelor

[251] De exemplu. *Critica raţiunii pure*, p. 323; ed. 5, p. 412. *Prolegomene*, §4 şi 46.

[252] Cartea IV, cap. 8.

care se referă la un lucru oarecare dat empiric; altfel spus, ea este acel ceva care subzistă, atunci când facem abstracţie de toate proprietăţile posibile ale unui lucru. Or există aşa ceva în om, în animal, în plantă sau în piatră, şi acest fapt este atât de evident, încât să nu-l vezi, ar însemna să dai dovadă de o rea credinţă flagrantă. În rest materia este prototipul conceptului de substanţă, aşa cum voi arăta în curând. Acum să vedem ce este subiectul şi predicatul. Subiectul şi predicatul sunt faţă de substanţă şi accident ceea ce principiul raţiunii suficiente este faţă de legea cauzalităţii, ceea ce este un principiu al logicii faţă de un principiu al naturii; principiul raţiunii suficiente, legea cauzalităţii, iată doi termeni care nu sunt nici convenabili, nici identici. Subiectul şi substanţa, predicatul şi accidentul, nici ei nu sunt convenabili sau identici. Or, Kant şi-a permis în mod vădit să îi convertească şi să îi identifice în *Prolegomene*[253] atunci când era vorba, date fiind subiectul ultim al tuturor predicatelor şi forma raţionamentului categoric să derive din ele conceptul de suflet. Pentru a demonstra sofismul care se găseşte în acest paragraf, este suficient să reflectăm puţin, şi să realizăm că subiectul şi predicatul sunt determinări pur logice, privind în mod unic şi exclusiv conceptele abstracte sau mai curând raporturile dintre conceptele abstracte în judecată; substanţa şi accidentul dimpotrivă aparţin lumii intuitive şi operaţiei sale prin intelect; aceştia sunt termeni identici cu aceia de materie şi formă (sau calitate).

Antiteza, care a dat loc teoriei celor două substanţe radical diferite, corpul şi sufletul, este în realitate antiteza obiectivului şi subiectivului. Când omul se percepe obiectiv prin intuiţia exterioară, el percepe o fiinţă întinsă în spaţiu şi perfect corporală; dacă dimpotrivă se percepe doar prin conştiinţă, adică într-un mod pur subiectiv, el percepe o fiinţă compusă doar din voinţă şi reprezentare, eliberată de toate formele intuiţiei. Lipsită de asemeni de toate proprietăţile inerente corpului. Atunci el creează conceptul

[253] §46.

de suflet; îl creează, cum se creează toate conceptele transcendente pe care Kant le numeşte *idei*; el aplică principiul raţiunii, formă a oricărui obiect, la ce nu este un obiect, adică în speţă subiectului cunoaşterii şi voinţei. Aceasta pentru că, într-adevăr, omul consideră cunoaşterea, gândirea, voinţa ca pe efecte; el caută cauza efectelor în discuţie, şi neputând-o găsi în corp, inventează o cauză total diferită de corp. În felul acesta toţi dogmaticii, de la primul la ultimul, demonstrează existenţa sufletului; aşa procedează Platon în *Fedra*, aşa procedează Wolf; că iau gândirea şi voinţa drept efecte, şi de la aceste efecte se duc spre o cauză: sufletul. În felul acesta, ipostaziind o cauză corespunzătoare acestui efect, ei creează acel concept al unei fiinţe imateriale, simple şi indestructibile; abia după ce acest concept a fost creat, şcoala a vrut să îl explice şi să îi demonstreze legitimitatea prin mijlocirea conceptului de substanţă. Dar însuşi conceptul de substanţă, şcoala tocmai, îl confecţionase pentru binele cauzei; este interesant de văzut prin el artificiu.

În prima mea clasă de reprezentări, adică printre reprezentările lumii intuitive şi reale, situez şi reprezentarea materiei; într-adevăr, legea cauzalităţii care guvernează materia determină schimbarea stărilor; dar stările care se schimbă, presupun un lucru care rămâne şi ale cărui modificări sunt ele însele. Mai sus, în paragraful meu despre principiul permanenţei substanţei, am arătat, referindu-mă la pasajele anterioare, care este geneza reprezentării materiei; materia există exclusiv prin intelect; or *Legea cauzalităţii* - unica formă a intelectului - uneşte intim în intelect timpul şi spaţiul; în rezultatul astfel produs partea ocuaptă de spaţiu corespunde permanenţei materiei; partea ocupată de timp corespunde schimbărilor de stare a acestei materii înseşi. Materia pură, materia în sine, nu poate fi decât gândită abstract; nu poate fi percepută prin intuiţie; căci de îndată ce materia se prezintă intuiţiei, ea are o formă, o calitate. Or la rândul lui, acest concept de materie a dat naştere unui nou concept, celui de substanţă, acest nou concept era o abstracţie, şi

aşa zis un gen a cărui specie era materia; a fost format nelăsând conceptului de materie decât un singur predicat, cel de permanenţă; cât despre celelalte predicate, proprietăţi esenţiale ale materiei, ca întinderea, impenetrabilitatea, divizibilitatea, etc., s-a făcut abstracţie de ele. Conceptul de substanţă are, în calitatea sa de gen, o putere de înţelegere mai mică, dar - şi prin aceasta se deosebeşte de celelalte genuri - nu are o extensie mai mare decât conceptul de materie, nu cuprinde, în afara materiei, alte specii; materia este unica specie a geniului „substanţă“, ea îi este unicul conţinut posibil; deci conţinutul conceptului de substanţă dintr-o dată efectiv dat şi verificat. Or, în mod obişnuit, când raţiunea recurge la abstracţie pentru a crea conceptul unui gen, ea are drept scop să reunească într-un acelaşi gând mai multe specii deosebindu-se între ele prin caractere secundare. Dar aici acest scop nu a fost urmărit. Concluzia: din două una, ori munca de abstracţie care s-a întreprins era inutilă şi inoportună; ori cei care au întreprins-o aveau un gând ascuns. Acest gând ascuns, iată-l: era vorba să ne introducă în conceptul de substanţă, alături de materie, alături de singura şi unica specie care constituia genul, o a doua specie, sufletul, substanţă imaterială, simplă şi indestructibilă. Dacă acest nou concept de suflet s-a putut insinua, aceasta se datorează faptului că, învăluind materia în conceptul aşa zis mai întins de substanţă, s-a procedat deja într-un mod incorect şi ilogic. Când raţiunea, în mersul ei regulat, formează conceptul unui gen, ea apropie întotdeauna unele de altele mai multe specii, apoi procedează pe cale comparativă şi discursivă, face abstracţie de deosebiri, nu se opreşte decât la asemănări, şi în sfârşit obţine conceptul de gen, concept care rezumă toate celelalte specii; dar care le este inferior ca putere de înţelegere. De unde rezultă că conceptele de specii trebuie să fie întotdauna anterioare celor de gen. În cazul prezent mersul este invers. Numai conceptul de materie a precedat aşa zisul concept de gen, adică cel de substanţă; al doilea a fost format prin mijlocirea celui dintâi fără necesitate, prin

urmare fără raţiune, într-un mod perfect gratuit; acest concept de substanţă este pur şi simplu cel de materie, despuiat de toate determinările acesteia în afară de una. Abia după aceea alături de conceptul de materie a fost plasată şi insinuată o pretinsă a doua specie care în realitate nu este o specie. Pentru a forma conceptul de suflet era deajuns din acest moment să se nege în mod explicit, ceea ce mai înainte, cu prilejul formării conceptului de substanţă, a fost implicit neglijat, vreau să spun întinderea, impenetrabilitatea, divizibilitatea. Astfel conceptul de substanţă nu avea altă raţiune de a fi în afara acesteia: să servească drept vehicul, pentru a se trece la conceptul de substanţă imaterială. Aşadar conceptul de substanţă, departe de a fi o categorie sau o funcţie necesară a intelectului, nu este dimpotrivă decât un concept dintre cele mai de prisos; întregul său conţinut se găseşte deja în conceptul de materie; în afară de conceptul de materie, el nu conţine pentru a ne exprima astfel decât un mare gol; şi acest gol nu reuşeşte să îl umple decât introducând pe sub mână specia numită substanţă imaterială; or *substanţa în general* a fost inventată tocmai pentru a servi de vehicul *substanţei imateriale*. Iată de ce, serios vorbind, trebuie respins conceptul de substanţă şi înlocuit peste tot cu cel de materie.

*

Categoriile erau un pat al lui Procust la care se aplicase într-un mod general toate obiectele; trei feluri de raţionamente nu joacă acest rol decât privitor la ceea ce Kant numeşte cele trei *idei*. Ideea de suflet a trebuit de bine de rău să-şi găsească originea în formarea raţionamentului categoric. Kant se găseşte acum în prezenţa reprezentărilor dogmatice pe care le avem asupra ansamblului lumii, atunci când o gândim ca obiect în sine, cuprins între două limite: cea minimă (atomul) şi cea maximă (limitele lumii în timp şi spaţiu). Or, pentru Kant, este cât se poate de necesar ca reprezentările în discuţie să emane din forma raţionamentului ipotetic. În rest, pentru

a confirma această aserţiune, Kant nu a fost nevoit să forţeze încă o dată adevărul. Într-adevăr, judecata ipotetică îşi trase forma din principiul raţiunii; or numai aplicând nechibzuit şi radical acest principiu, apoi lăsându-l departe în mod nu mai puţin arbitrar, s-a ajuns la crearea tuturor acelor aşa zise *idei*, nu numai a *ideilor* cosmologice. Iată cum proceda: se cerceta pur şi simplu, conform principiului raţiunii, dependenţa dintre obiecte; apoi imaginaţia, obosită de acest joc, sfârşea prin a găsi un scop acestei curse. Aceasta însemna să uiţi că orice obiect, că orice serie de obiecte, că principiul raţiunii însuşi se află în cea mai strânsă dintre toate dependenţele, cea cu subiectul următor; aceasta înseamnă să uiţi că principiul raţiunii nu are valoare decât pentru obiectele subiectului cunoscător, adică pentru reprezentări; că unica sa destinaţie este de a asigura reprezentărilor un loc în spaţiu şi în timp. Astfel principiul raţiunii, această formă a cunoaşterii, din care Kant a dedus firesc *ideile* cosmologice, era în acelaşi timp originea tuturor celorlalte entităţi sofistice; nu trebuia deci comis vreun sofism pentru a ajunge la scopul pe care Kant şi-l fixase aici. Dar în schimb şi pentru acelaşi motiv, el este obligat să comită altele foarte grave, atunci când este vorba să facă o clasificare a *ideilor* în cele patru rubrici ale categoriilor.

1. În ce priveşte *ideile* cosmologice raportându-se la spaţiu şi la timp, adică la limitele lumii în spaţiu şi timp, Kant declară imperturbabil că ele sunt determinate de categoria cantităţii; dar acestea nu au nimic comun cu această categorie, decât doar că, în logică, la teoria judecăţii, s-a dat din întâmplare, extinderii conceptului subiect numele de *cantitate*, nume cu totul convenţional de altfel şi care ar fi putut la fel de bine să fie înlocuit cu oricare altul. Dar, de dragul simetriei, Kant nu ezită să exploateze această întâmplare fericită, această similitudine de nume, care permite ataşarea la categoria de unitate a dogmelor transcendente despre întinderea lumii.

2. Şi mai temerar, Kant ataşează la categoria de calitate, adică la teoria judecăţilor afirmative şi negative,

ideile transcendente asupra materiei; aici totuşi nu mai poate invoca o analogie fortuită a denumirii; căci la cantitate şi nu la calitate se raportează divizibilitatea sa mecanică (nu poate fi vorba aici de divizibilitate chimică). Dar - lucru şi mai grav încă - aceasta *idee* a divizibilităţii nu poate fi nicidecum numărată printre consecinţele principiului raţiunii; or din acest principiu, luat drept conţinut al formei ipotetice, decurg toate ideile cosmologice. Iată afirmaţia pe care se sprijină Kant; raportul părţilor cu întregul este un raport de la condiţie la condiţionat, altfel spus un raport conform principiului raţiunii. Această afirmaţie este un sofism pe cât de van pe atât de subtil. Raportul părţilor cu întregul se sprijină pur şi simplu pe principiul contradicţiei. Întregul nu este deloc condiţionat de părţi nici reciproc; ambele sunt solid necesare, căci nu sunt decât unul şi nu sunt separate decât printr-un act arbitrar. De aici rezultă, după principiul contradicţie, următorul adevăr: să faci abstracţie de părţi, înseamnă să faci abstracţie de întreg şi reciproc; dar, dacă este aşa, nu înseamnă că părţile condiţionează întregul, nici că părţile sunt raţiunea întregului sau întregul consecinţa părţilor; nu trebuie să ne închipuim că, potrivit principiului raţiunii, suntem obligaţi să studiem părţile pentru a înţelege întregul, aşa cum suntem siliţi să studiem raţiunea pentru a înţelege consecinţa. - Iată deci dificultăţi enorme pe care Kant le elucidează de dragul simetriei.

3. La rubrica relaţiei ar urma să fie trecută în mod foarte firesc *ideea* cauzei prime a lumii. Dar Kant este obligat să rezerve această idee rubricii a patra (modalitatea) la care nu mai avea ce trece; el forţează vrând nevrând ideea cauzei prime a lumii să intre în categoria modalităţii. Iată cum procedează: el are o definiţie a contingentului diametral opusă adevărului; pentru el, este contingentă orice consecinţă a unui principiu; dar, cauza primă a lumii, remarca el, este cea care transformă contingentul în necesar. - Dar acum este vorba de a ataşa o idee ia rubrica a treia, la categoria relaţiei: Kant alege în acest scop conceptul de libertate; să notăm că prin acest concept el nu

înţelege în realitate decât ideea cauzei lumii, care de altfel s-ar găsi aici la singurul ei loc adevărat; toate acestea reies clar din remarca, anexată la teza celei de a treia antinomii. A patra antinomie nu este în fond decât repetarea celei de a treia.

Apropo de aceasta consider şi declar că întreaga serie a antinomiilor nu este decât o înşelătorie, un simulacru de conflict. Numai, propoziţiile numite *antiteze* se sprijină efectiv pe formele facultăţii noastre de cunoaştere; altfel spus, - şi pentru a vorbi dintr-un punct de vedere obiectiv, - ele sunt singurele care se sprijină pe legile naturii, necesare, universale, *a priori*. Numai ele îşi trag demonstraţiile din raţiuni obiective. Dimpotrivă propoziţiile numite *teze*, şi demonstraţiile lor, nu au decât un fundament subiectiv; ele se bazează pur şi simplu pe slăbiciunea şi pe sofismele individului; imaginaţia oboseşte mergând la nesfârşit în urmă şi pune capăt cursei prin mijlocirea unor ipoteze arbitrare pe care încearcă să le adapteze cât poate mai bine; adăugaţi la aceasta că judecata se află în imposibilitatea de a părăsi această cale greşită pe care o reţin prejudecăţi înveterate. Astfel, pentru fiecare din cele patru antinomii, demonstraţia tezei este un sofism; dimpotrivă demonstraţia antitezei este o consecinţă incontestabilă, dedusă de raţiune din legile *a priori* ale lumii ca reprezentare. I-a trebuit lui Kant multă trudă şi mult artificiu pentru a face să stea în picioare *propoziţiile* - *teze*, pentru a le da o aparenţă de adevăr în faţa antitezelor care, acestea, erau în mod firesc foarte tari. Iată de altfel care este, în acest scop, artificiul principal şi constant pe care îl foloseşte: el nu procedează deloc ca un om care are conştiinţa adevărului în cele ce afirmă; el nu izolează, nu pune în relief, nu dezvăluie nervul argumentaţiei; într-un cuvânt nu îl face să apară distinct înaintea ochilor, aşa cum se cuvine făcut în măsura posibilului; departe de asta, dinspre partea tezei ca şi dinspre partea antitezei, mersul, raţionamentul este stânjenit, disimulat chiar de un şuvoi de fraze prolixe şi superflue.

Tezele şi antitezele pe care Kant le pune să se înfrunte

aici te duc cu gândul la lupta deschisă în *Norii* lui Aristofan (versurile 889 şi 1104), luptă în care Socrate pune să se înfrunte ceea ce este drept cu ceea ce este nedrept[254]. Totuşi analogia nu este decât în formă, ea nu se extinde asupra conţinutului, oricare ar fi protestele unora la acest subiect: vreau să spun cei care pretind că aceste chestiuni, cele mai speculative din toată filosofia teoretică, influenţează moralitatea, şi care îşi închipuie cu bună credinţă că teza echivalentă cu ceea ce este drept, este antiteză cu ceea ce este nedrept. Nu vreau nicidecum să ţin cont de aceste spirite mărunte, mărginite şi false; este aici o complezenţă care nu mă tentează de loc; eu respect adevărul nu pe ei. Aşadar, iată ce voi demonstra: argumentele folosite de Kant pentru demonstrarea fiecăreia dintre teze nu sunt decât sofisme; dimpotrivă, argumentele folosite pentru demonstrarea antitezelor sunt introduse în modul cel mai loial posibil, în modul cel mai corect din lume şi sunt scoase din raţiuni obiective. - Pe parcursul acestei critici, presupun că cititorul are mereu prezente în minte antinomiile kantiene.

Să presupunem pentru o clipă că, în prima antinomie, argumentul tezei este just; în acest caz el ar dovedi mult prea mult; într-adevăr el s-ar aplica nu numai schimbărilor care există în timp, ci şi timpului însuşi, ceea ce ar tinde să dovedească următoarea absurditate: timpul însuşi trebuie să fi avut un început. De altfel, iată în ce constă sofismul: Kant porneşte prin a examina, la început, pur şi simplu cazul în care seria stărilor nu ar avea un început; dar părăsind subit această simplă ipoteză, începe să raţioneze asupra cazului în care seria stărilor nu ar avea niciun sfârşit, ar fi infinită; atunci demonstrează ceea ce nimeni nu pune la îndoială, şi anume că o asemenea ipoteză este în contradicţie cu ideea unui întreg desăvârşit şi că totuşi orice moment prezent poate fi considerat ca sfârşitul trecutului. Noi îi vom obiecta lui Kant că se poate totuşi concepe sfârşitul unei serii care nu are început, că nu este

[254] Δίκαιος λόγος άδικος λόγος [„cauza dreaptă şi cea nedreaptă“].

aici nimic contradictoriu; reciproca de altfel este adevărată; se poate concepe începutul unei serii care nu are sfârşit. Cât despre argumentul antitezei, el este riguros adevărat; schimbările care se produc în lume presupun în mod necesar o serie infinită de schimbări anterioare; împotriva acestui raţionament nu este nimic de spus. Putem la limită concepe că într-o zi seria cauzelor se opreşte, se termină într-un repaos absolut; cât despre posibilitatea unui început absolut, acest lucru este radical de neconceput.[255]

Apropo de limitele lumii în spaţiu, Kant demonstrează cele ce urmează: dacă lumea trebuie să fie numită un întreg dat, trebuie în mod necesar ca ea să aibă limite. Consecinţa este exactă; dar antecedenţa care rămâne nedemonstrată, trebuia demonstrată. Cine spune totalitate spune limite, cine spune limite spune totalitate; dar şi unul şi celălalt termen, limită şi totalitate, sunt introduşi aici într-un mod cu totul arbitrar. Trebuie să mărturisim că în acest al doilea punct antiteza nu ne oferă o demonstraţie la fel de

[255] Nu cei care recunosc lumii o limită în timp nu se sprijină nicidecum pe o gândire necesară a raţiunii. Vreţi să dau, în sprijinul celor spuse de mine şi argumente istorice; consultaţi religia populară a hinduşilor şi mai sigur *Vedele*: niciunde nu este vorba de limitele lumii. Hinduşii caută să exprime sub o formă mitică, prin mijlocirea unei cronologii fantastice, infinitatea acestei lumi fenomenale, a acestei ţesături a Mayei. fără consistenţă şi fără fiinţă; în mitul următor ei demonstrează în acelaşi timp într-un mod deosebit de sugestiv relativitatea oricărei durate temporale. (Polier, *Mitologia hinduşilor*, vol. II, p. 585).

O perioadă de patru vârste - şi noi trăim într-a patra - cuprinde o durată totală de patru milioane trei sute de mii de ani. Fiecare zi a lui Brahma creatorul echivalează cu o perioadă de patru vârste; şi noaptea lui Brahma este egală cu ziua lui. Anul său are şaizeci şi cinci de zile şi tot atâtea nopţi. El trăieşte, creând fără încetare, timp de o sută de ani; apoi când moare, un nou Brahma se naşte de îndată, şi aşa mai departe, din eternităţi în eternităţi. - Această relativitate a timpului o mai găsim exprimată într-un mit deosebit care ne este povestit de Polier, după *Pouranas* (*Mitologia hinduşilor*, vol. II, p. 594). Un rajah avusese cu Vişnu, în cer, o întrevedere de câteva clipe; când a coborât din nou pe pământ, mai multe milioane de ani se scurseseră, se intrase într-o altă vârstă, căci fiecare zi a lui Vişnu echivalează cu o sută de perioade a câte patru vârste.

satisfăcătoare ca la primul; aceasta ţine mai întâi de faptul că legea cauzalităţii, care ne furnizează apropo de timp determinările necesare nu ne furnizează apropo de spaţiu nici una; adăugaţi faptul următor: desigur legea cauzalităţii ne dă *a priori* certitudinea că timpul plin de fenomene nu se poate învecina cu un timp anterior şi vid; ea ne învaţă că nu există o primă schimbare, dar în niciun caz nu ne spune că spaţiul plin nu are alături de el un spaţiu vid. Dacă ne mulţumim cu atât, nicio soluţie *a priori* nu este posibilă în acest al doilea punct. Totuşi există o definiţie care ne împiedică să concepem lumea ca limitată în spaţiu: aceasta constă în faptul că spaţiul însuşi este în mod necesar infinit, şi că prin urmare o lume finită şi limitată, situată în spaţiu, nu are în definitiv, oricât de mare ar fi, decât o mărime infinit de mică; or, o asemenea disproporţie dă imaginaţiei un impuls invincibil; căci ea nu mai are de ales decât între două ipoteze: să conceapă lumea infinit de mare sau infinit de mică. Acest lucru a fost deja înţeles de filosofii vechi: „Metrodorus, maestrul lui Epicur, găseşte inadmisibil ca într-un câmp întins să nu crească decât un spic, ca în infinit să nu se producă decât o lume“[256]. Iată de ce mulţi dintre ei au afirmat că există o infinitate de lumi în infinit. Acesta este şi spiritul argumentului lui Kant în antiteză. Dar el este de nerecunoscut din cauza formei scolastice şi greoaie în care este prezentat. Acelaşi argument ar fi putut fi folosit şi împotriva limitării lumii în timp, dacă nu s-ar fi găsit unul mult mai bun, în lumina legii cauzalităţii. Să adăugăm că, dacă se admite ipoteza unei lumi limitate în spaţiu, se pune atunci, încă o întrebare fără răspuns: în virtutea cărui privilegiu o parte a spaţiului a fost umplută, în vreme ce cealaltă, infinită a rămas goală? Dacă vrem o expunere detaliată foarte interesantă a argumentelor pro şi contra limitării lumii, o vom găsi la Giordano Bruno în al cincilea

[256] Μητρόδωρος, ό καθηγητής Έπικούρυ, φησίν άτοπον εϊκαι έν μεγάλω πεδίω ένα στάχυν γεννηθήναι καί ένα κόσμον έν τώ άπείρω. (*Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait in magno campo spicam unam produci et unum in infinito mundum*.) (Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*, I, cap. 23.)

dialog al cărţii sale: *Del infinito, universo e mondi*[257]. În rest Kant însuşi, în a sa *Istorie naturală şi teorie a cerului*[258], afirmă foarte serios, după raţiuni obiective, că lumea nu are limite în spaţiu. Aristotel deja s-a raliat aceleiaşi opinii în două capitole[259] foarte interesante de citit privitor la această antinomie.

La a doua antinomie, teza este de la început compromisă de o grosolană petiţie de principiu; iată primele cuvinte ale acestei teze: „Orice substanţă compusă este compusă din părţi simple“. O dată admisă concepţia întru totul arbitrară a substanţei compuse, lui Kant nu îi mai vine evident deloc greu să dovedească existenţa părţilor simple. Dar acest principiu pe care se bazează, şi anume „orice materie este compusă“, tocmai el rămâne nedemonstrat şi pe bună dreptate: pentru că acest principiu este lipsit de fundament. Într-adevăr, ceea ce se opune ideii *simplului*, nu este *ideea compusului* este cea a lucrului întins, a lucrului care are părţi, a lucrului divizibil. În realitate Kant admite aici implicit că părţile există înaintea a tot, că ele au fost reunite şi că din această reunire s-a născut întregul; căci tocmai acest lucru vrea să spună cuvântul *compus*. Dar o asemenea ipoteză este şi mai de nesusţinut decât ipoteza contrară. Cine spune divizibilitate spune simplu posibilitate de a diviza întregul în părţi; divizibilitatea nu implică nicidecum faptul că întregul este *compus* din părţi, adică ia naştere prin ele. Divizibilitatea implică existenţa părţilor dependente de întreg, *a parte post*; ea nu implică nicidecum existenţa părţilor anterioare întregului, *a parte ante*. Între părţi şi întreg, nu este în realitate niciun raport de timp; departe de asta, părţile şi întregul se condiţionează mutual şi sunt prin urmare întotdeauna simultane; căci dacă există ceva întins în spaţiu, este numai în măsura în care două lucruri există împreună. Aşadar ceea ce spune Kant în remarca asupra

[257] Ἀπείρους κόσμους ἐν τώ ἀπείρω. [„că în spaţiul infinit există o infinitate de lumi.“] (Stobaios, *loc. cit.*)

[258] Naturgechichte und Thearie des Himmels, Theil II, kap. 7.

[259] *Physica,* III, în cap. 4 şi 5.

tezei, şi anume: „Ar trebui numit spaţiul nu un compus, ci un întreg...“, este tot atât de adevărat, dacă aplicăm cele spuse materiei; aceasta într-adevăr nu este altceva decât spaţiul devenit perceptibil. Cât despre această aserţiune conţinută în antiteză, şi anume că materia este divizibilă la infinit, ea decurge *a priori*, incontestabil, din principiul divizibilităţii infinite al spaţiului; căci materia este ceea ce umple spaţiul. Împotriva acestui principiu nu este vreo discuţie de făcut; astfel într-un alt pasaj[260],lepădându-se de rolul său de *avocat al diavolului*, Kant, într-o mărturisire foarte sinceră şi foarte personală, ni-l reprezintă ca pe un adevăr obiectiv; la fel în *Fundamentele metafizice ale ştiinţelor naturii*[261], găsim principiul următor: „Materia este divizibilă la infint“, exprimat ca un adevăr incontestabil, la începutul demonstraţiei primului principiu al mecanicii; în rest, acelaşi adevăr a fost deja spus şi demonstrat ca principiu al dinamicii. Dar aici Kant compromite demonstraţia antitezei sale prin neobişnuita confuzie a expunerii, printr-un val de vorbe inutile, cu intenţia vicleană desigur de a nu răsturna sofismele tezei prin simpla şi clara evidenţă a antitezei. - Atomii nu sunt deloc o idee necesară raţiunii, ci numai o ipoteză care tinde să explice diferenţa greutăţilor specifice a diverselor corpuri. Totuşi putem explica această diferenţă printr-o altă ipoteză mai bună şi chiar mai simplă decât atomistica. Kant însuşi arată acest lucru în dinamica din ale sale *Fundamente metafizice ale ştiinţelor naturii*; el a fost precedat pe această cale de Priestley, [*Disquisitions relating to*] *mater and spirit*[262]*.* Gândirea fundamentală a acestei alte explicaţii o găsim chiar la Aristotel.[263]

Argumentul în favoarea celei de a treia teze este un sofism foarte abil; el nu este altul în realitate decât pretinsul principiu al raţiunii pure care-i aparţine la propriu lui Kant şi care este reprodus aici fără amestecuri, fără

[260] *Critica raţiunii pure*, p. 513, ed. 5, p. 541.
[261] P. 108, ed. I.
[262] Section 1.
[263] *Physica*, IV, 9.

alterări. Acest principiu tinde să demonstreze că seria cauzelor este o serie finită; căci, după el o cauză n-ar putea fi suficientă, decât dacă conţine suma totală a condiţiilor din care emană starea care urmează, altfel spus efectul. Aşa deci, determinările simultane realizate în starea în care este cauza trebuie să fie complete. Dar iată care este în fond spiritul acestei argumentări: seria cauzelor în virtutea cărora această stare însăşi a devenit realitate trebuie să fie completă; or cine spune complet spune desăvârşit, cine spune desăvârşit spune finit; şi în felul acesta argumentarea ajunge la o cauză primă care închide seria, aşadar necondiţionată. Şiretlicul este vădit. Dacă luăm starea A drept cauză suficientă a stării B, presupun că starea A conţine totalitatea condiţiilor necesare a căror reunire produce inevitabil starea B. Iată tot ce pot cere stării A luată drept cauză suficientă; şi aceasta nu are nicio legătură directă cu faptul de a şti cum starea A a devenit la rândul ei realitate! Această ultimă întrebare face parte dintr-o problemă cu totul diferită; în această nouă problemă consider aceeaşi stare A nu ca pe o cauză, ci la rândul ei ca pe un efect condiţionat de o a treia stare; şi această a treia stare este faţă de starea A ceea ce starea A era mai înainte faţă de starea B. Să presupun că seria cauzelor şi a efectelor este o serie finită şi că prin urmare ea are un început, este o ipoteză care nu ne apare de loc ca necesară, nu mai necesar decât a presupune un început timpului pentru a explica existenţa momentului prezent; această ipoteză n-a fost introdusă decât de comoditatea în gândire a indivizilor ce se dedau la speculaţii. Să pretinzi că această ipoteză constă în afirmarea cauzei luată ca raţiune suficientă este o înşelătorie şi o eroare; în rest am dovedit acest lucru un detaliu mai sus când am studiat principiul kantian al raţiunii, principiu care corespunde acestei teze. Pentru a susţine afirmaţia acestei teze false, Kant nu ezită în remarca pe care o anexează aici, să spună că atunci când se ridică el de pe scaun, acest fapt este un exemplu de început necondiţionat; ca şi cum nu i-ar fi la fel de imposibil să se ridice fără motiv cum este imposibil unei

bile să se rotească fără cauză! Simţind slăbiciunea argumentului el face apel la filosofii antici; dar acest recurs nu este de loc întemeiat şi pentru a dovedi acest lucru nu aş avea decât să-i citez pe Ocellus Lucanus, pe eliaţi şi pe atâţia alţii; fără a-i mai socoti pe hinduşi. Împotriva demonstraţiei antitezei nu este nimic de obiectat; situaţia este ca în cele două antinomii precedente.

A patra antinomie formează, aşa cum am remarcat deja, o adevărată tautologie cu a treia. Demonstraţia tezei este, în substanţă, o reeditare a demonstraţiei tezei precedente. Aserţiunea următoare: „orice condiţionat presupune o serie completă de condiţii şi care se termină prin urmare cu necondiţionatul“, această aserţiune este o petiţie de principiu care trebuie neapărat respinsă. Un condiţionat ne propune un singur lucru, şi anume condiţia sa; că această condiţie este la rândul ei condiţionată este pentru că avem aici începutul unui nou studiu care nu este direct conţinut în primul.

Teoria antinomiilor, trebuie s-o mărturisim, este până la un anumit punct gratuită, totuşi este de remarcat că nicio parte a filosofiei lui Kant nu a găsit atât de puţini adversari ca teoria antinomiilor; niciuna nu a găsit o aprobare mai generală; şi totuşi aici se află cea mai paradoxală dintre toate teoriile lui Kant. Aproape toate partidele şi toate manualele filosofice au considerat-o ca adevărată, au reprodus-o şi chiar au prelucrat-o; şi aceasta, în ciuda faptului că toate sau aproape toate celelalte doctrine ale lui Kant au fost combătute; cu toate că au fost minţi destul de rău întocmite pentru a ataca *Estetica transcedentală* însăşi. Aprobarea unanimă de care s-a bucurat teoria antinomiilor se datorează în definitiv următorului motiv: unii oameni contemplă cu o satisfacţie intimă punctul în care inteligenţa trebuie să se oprească brusc, izbindu-se de ceva care este şi nu este în acelaşi timp; ei îşi închipuie că au realmente înaintea ochilor o şasea minune din Philadelphia anunţată pe afişele din Lichtemberg.

Kant ne dă apoi *soluţia critică a conflictului cosmologic*[264]. Această soluţie nu este dacă-i cercetezi adevăratul înţeles ceea ce ne anunţă autorul ei; el ne-a promis să rezolve conflictul demonstrând că, în prima şi a doua antinomie, teza şi antiteza, pornind de la propuneri în egală măsură false, nu au nici una dreptate, în timp ce în a treia şi a patra antinomie, teza şi antiteza au ambele dreptate. Or, Kant nu a realizat acest program; el nu a făcut decât să confirme antitezele, făcând mai precis expunerea.

Referitor la această soluţie Kant începe prin a afirma, evident pe nedrept, că teza şi antiteza au ca prim principiu ipoteza următoare, şi anume că, dacă condiţionatul ne este dat, seria completă, altfel spus finită, a condiţiilor lui nu este şi ea dată. Or numai teza îşi sprijinea aserţiunile pe acest principiu, care nu este altul decât principiul pur al raţiunii, aşa cum Kant ni l-a expus deja; cât despre antiteză, ea nega acest principiu în mod general şi expres, afirmând contrariul lui. Şi în continuare, el reproşează primelor două teze şi antiteze faptul de a fi dat naştere ipotezei următoare, şi anume că lumea există luată în sine, adică independent de faptul de a fi cunoscută şi de formele cunoaşterii; într-adevăr această ipoteză mai este repetată în teză, dar numai în teză; antiteza, dimpotrivă, departe de a scoate din această ipoteză principiul aserţiunilor sale, este de la un capăt la altul, de neconciliat cu ea. Într-adevăr conceptul unei serii *infinite,* aşa cum, este exprimat în antiteză, se află în contradicţie radicală cu ipoteza unei serii *date în întregime*; un caracter esenţial al acestei serii infinite este acela că există întotdeauna relativ la numărătoarea care i se face. niciodată făcând abstracţie de această numărătoare. Dimpotrivă, cine zice limite determinate zice un întreg, care există şi subzistă prin sine, indiferent de numărătoarea mai mult sau mai puţin completă care i se poate face. Astfel doar teza este aceea care comite ipoteza eronată a unui tot cosmic subzistând în sine, adică înaintea oricărei cunoaşteri, a unui întreg în care

[264] *Kristische Entscheidung des kosmologischen Streiles*.

cunoaşterea nu are alt rol decât de a se suprapune acestui întreg. Antiteza se află în luptă radicală şi constantă cu această ipoteză; într-adevăr, infinitatea seriilor afirmată de antiteză doar în lumina principiului raţiunii, nu poate fi reală dacă se operează *în regres*, indiferent de care această infinitate nu există. Căci dacă în mod general obiectul presupune subiectul, este de la sine înţeles că un obiect care se compune dintr-un lanţ infinit de condiţii presupune în subiect un mod de cunoaştere corespunzător, adică o numărătoare infinită a verigilor acestui lanţ. Or, tocmai aici Kant ne spune şi ne repetă atât de des pentru a rezolva conflictul: „infinita mărime a lumii nu există decât *în regres* şi nu anterior acestuia.“ A rezolva astfel conflictul, înseamnă în realitate a tranşa în favoarea antitezei; căci acest adevăr se găseşte deja în propoziţia antitezei, în timp ce este de neconciliat cu aserţiunile tezei. Să presupunem că antiteza a afirmat că lumea se compune din serii infinite de raţiuni şi consecinţe, că totuşi lumea există independent de reprezentare şi de numărătoarea regresivă a raţiunilor şi consecinţelor, pe scurt, că lumea există în sine şi că peste tot ea constituie un întreg dat; în acest caz antiteza ar fi fost în contradicţie nu numai cu teza ei şi cu ea însăşi; căci niciodată un întreg nu poate fi dat în întregime, niciodată nu poate exista o serie infinită decât dacă este parcursă la infinit, niciodată un lucru nelimitat nu poate constitui un întreg. Aşa că numai tezei trebuie să-i imputăm această propunere care, după afirmaţia lui Kant, a dus în eroare şi teza şi antiteza.

Aristotel deja ne spune că nu poate exista decât potenţial, niciodată în act; altfel spus niciodată un infinit nu poate fi real, nu poate fi dat; „Infinitul nu poate fi în act;... dar este imposibil ca infinitul să fie în act“[265]. În altă parte: „Nu există, spune el, infinit în act; nu există infinit decât

[265] Ούκ έστιν ένεργία εϊναι τό άπειρον΄ ... άλλ΄ άδύνατον τό έντελεχεία όν άπειρον. (*Infinitum non potest esse actu*; ... *sed impossibile actu esse infinitum*.) (*Metaphysica*, XI, 10 [p. 1066 b 11, 18]).

potenţial şi pe calea diviziunii“[266]. El explică acest lucru în detaliu, într-un pasaj din *Fizica*[267]unde într-o oarecare măsură ne dă o adevărată soluţie a ansamblului problemelor antinomice. El ne expune, în maniera lui concisă, antinomiile şi cu acest prilej spune: „Trebuie un conciliator“; apoi dă soluţia următoare, şi anume că infinitul lumii în spaţiu ca şi în timp şi în divizibilitate, nu există anterior faptului de a urca şi coborî scările, *progresus et regressus*, ci chiar prin faptul însuşi că sunt urcate sau coborâte. Astfel acest adevăr se găseşte deja în conceptul înţeles logic al infinitului. Şi nu îl înţelege acela care îşi închipuie infinitul ca pe un lucru obiectiv real şi dat, independent de întreg *regresul*.

Mai mult spus: dacă se foloseşte metoda inversă şi dacă se ia ca punct de plecare ceea ce Kant ne prezintă ca soluţie a conflictului, în modul acesta, ajungem la aceeaşi afirmaţie a antitezei. Într-adevăr: dacă lumea nu este un întreg necondiţionat, dacă nu există în sine, ci numai în reprezentare; dacă seriile de raţiuni şi consecinţe care constituie lumea există nu înaintea numărării reprezentărilor acestor raţiuni şi consecinţe, ci prin faptul însuşi al acestei numărări; în acest caz lumea nu poate conţirfe serii determinate, serii finite; într-adevăr, determinarea şi limitarea acestei serii ar trebui să existe independent de reprezentare, care nu vine decât după aceea; toate seriile într-o astfel de lume trebuie deci să fie infinite, adică să nu poată fi epuizate de nicio reprezentare.

În continuare[268], Kant vrea să se sprijine pe eroarea tezei şi antitezei pentru a demonstra idealitatea transcedentală a experienţei, şi începe astfel: „Dacă lumea este un întreg existând în sine, ea este ori finită, ori infinită“ -Dar acest lucru este fals: un întreg existând în sine nu poate fi niciun caz infinit. - Să mergem mai departe; să

[266] Κατ´ ένέργειαν μέν γάρ ούδέν έστιν άπειρον, δυνάμει δέ έπί τήν διαίρεσιν. (*Nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*.) (*De generatione et corruptione*, I, 3, p. 318 a 20).

[267] *Physica*, III, 5 şi 6.

[268] P. 506, ed. 5, p. 534.

presupunem că această idealitate poate fi dovedită în felul următor, prin infinitatea seriilor care constituie lumea: „seriile de raţiuni şi consecinţe constituind lumea nu are vreun sfârşit“; ei bine! în acest caz, lumea nu poate fi un întreg dat independent de reprezentare, căci un întreg dat independent de reprezentare, presupun întotdeauna limite determinate, tot aşa cum, pe de altă parte, seriile infinite presupun un *regressus*. Astfel infinitatea propusă a seriilor trebuie să fie determinată de forma de „raţiune şi consecinţă, aceasta la rândul ei de modul de cunoaştere a subiectului; pe scurt, lumea aşa cum o cunoaştem, nu poate exista decât în reprezentarea subiectului.

Kant a simţit oare sau nu că *Soluţia critică a conflictului* este în realitate o decizie în favoarea antitezei? Nu am calitatea să mă pronunţ în această privinţă. Iată de fapt care este întrebarea: această soluţie este şi ea un rezultat a ceea ce Schelling a numit undeva, şi foarte just, *Sistemul de acomodare* a lui Kant[269]? Sau spiritul lui Kant tindea inconştient spre acomodare sub influenţa timpului şi anturajului său.

*

Soluţia celei de a treia antinomii care are ca obiect ideea de libertate, merită un studiu special; într-adevăr, pentru noi, este întru totul remarcabil că tocmai aici, apropo de *ideea* de libertate, Kant se vede silit să vorbească în detaliu despre acel lucru în sine, pe care până acum l-a lăsat în planul doi. Acest fapt este foarte semnificativ pentru noi, care am identificat lucrul în sine cu voinţa. Într-un mod general, acesta este punctul prin care filosofia lui Kant serveşte ca introducere la a mea, sau mai curând prin care a mea se alătură filosofiei lui, precum copacul de rădăcină. Pentru a vă convinge de ceea ce spun aici, este suficient să citiţi cu atenţie, în *Critica raţiunii pure*, paginile 536, 537 (ed. 5, p. 564, 565); invit în afară de aceasta cititorul să compare acest pasaj cu introducerea la

[269] Kants Accomodation Systemn.

Critica puterii de judecată[270] unde Kant merge până la a spune: „Conceptul de libertate poate reprezenta un lucru în sine în obiectul său - care este voinţa – dar nu în intuit; dimpotrivă, concepţia despre natură poate să-şi reprezinte obiectul în intuiţie, dar nu ca lucru în sine“. Cu privire la soluţia antinomiilor, recomand. În mod deosebit §53 din *Prolegomene*; şi după aceasta, să mi se spună dacă întreg conţinutul acestui pasaj nu are aerul unei enigme a cărei dezlegare este doctrina mea. Kant nu şi-a dus gândul până la capăt: eu i-am continuat pur şi simplu opera. Aşadar, am atins asupra oricărui fenomen în general ceea ce Kant spunea numai despre fenomenul uman, şi anume că are ca esenţă în sine ceva absolut liber, adică voinţa. Cât despre fecunditatea acestui punct de vedere, când îl combină cu doctrina lui Kant despre idealitatea spaţiului, timpului şi cauzalităţii, ea reiese îndeajuns din lucrarea mea.

Kant nu a făcut niciunde din lucrul în sine obiectul unei analize deosebite, a unei deducţii precise. De fiecare dată când are nevoie de el, el şi-l procură de îndată prin acest raţionament, că experienţa, adică lumea vizibilă, trebuie să aibă o raţiune, o cauză inteligibilă, care să nu fie experimentală şi să nu releve, prin urmare, vreo experienţă posibilă. El foloseşte acest raţionament, după ce ne-a repetat fără încetare că aplicarea categoriilor, urmată de ceva a cauzalităţii se mărgineşte la experienţa posibilă; că ele sunt simple forme ale intelectului care servesc la desluşirea fenomenelor lumii sensibile; că dincolo de această lume ele nu au nicio importanţă; şi că de aceea el interzice cu severitate aplicarea lor oricărui lucru situat dincolo de experienţă şi condamnă toate dogmatismele anterioare pentru că am violat această lege. Incredibila inconsecvenţă pe care o presupune acest procedeu a lui Kant a fost repede remarcată de primii săi adversari, şi a servit atacurilor la care filosofia sa nu putea să reziste. Desigur, întru totul *a priori* şi înaintea oricărei experienţe aplicăm noi legea cauzalităţii modificărilor resimţite de

[270] Ed. a 3.a, p. 18; ed. Rosenkranz, p. 13.

organele noastre de simţ; dar tocmai din acest motiv legea aceasta este de origine subiectivă, ca şi senzaţiile noastre înseşi, şi nu conduce la lucrul în sine. Adevărul este că urmând calea reprezentării nu vom putea niciodată depăşi reprezentarea; ea este un întreg închis şi nu posedă la propriu un fir care să ne poată duce până la lucrul în sine, a cărui esenţă diferă *toto genere* de ştiinţă. Dacă nu am fi decât fiinţe capabile de reprezentări, drumul spre lucrul în sine ne-ar fi pentru totdeauna închis. Dar cealaltă parte a propriei noastre fiinţe ne poate aduce câteva lămuriri asupra celeilalte părţi a esenţei în sine a lucrurilor. Am urmat această metodă. Totuşi voi arăta îndată că raţionamentul lui Kant, relativ la lucrul în sine pe care părea să şi-l fi interzis dinainte, poate fi justificat într-o oarecare măsură. Kant nu socoteşte pur şi simplu - şi prin aceasta ne îndepărtează de adevăr - obiectul ca fiind condiţionat de subiect şi invers; el recunoaşte numai că modul în care apare obiectul este determinat de formele subiectului care cunoaşte, forme care iau *a priori* cunoştinţă de ele însele. Ceea ce, dimpotrivă, nu este cunoscut *a posteriori*, este pentru Kant efectul imediat al lucrului în sine, şi acest efect nu devine fenomen decât prin trecerea prin formele date *a priori*. Acest mod de a vedea explică, într-o oarecare măsură, cum a putut să îi scape lui Kant faptul că obiectul ca atare face deja parte din categoria fenomenului şi este determinat de subiect în calitatea sa de subiect, ca şi faptul că felul în care apare obiectul este determinat de modurile de cunoaştere ale subiectului; că prin urmare, dacă existenţa unui lucru în sine trebuie să fie admisă, acest lucru în sine nu poate fi un obiect; Kant nu are dreptul să îl considere întotdeauna ca atare; lucrul în sine se găseşte în mod necesar într-un domeniu generic distinct de cel al reprezentării (adică a subiectului care cunoaşte şi a obiectului cunoscut); de aceea existenţa sa nu ar putea fi stabilită după legile legăturii dintre obiecte.

La Kant, lucrurile se petrec cu demonstraţia lucrului în sine, aşa cum se petrec cu aprioritatea legii cauzei; ambele doctrine sunt juste, dar modul în care sunt stabilite este

fals, ele intră în categoria concluziilor adevărate trase din premise eronate. Am menţionat cele două teorii, dar întemeindu-le pe baze total diferite şi sigure.

Nu am ajuns furiş la lucrul în sine, nu l-am dedus sprijinindu-mă pe legi care îl exclud, pentru că ele guvernează forma fenomenală; nu pe căi ocolite, ca să spun aşa, am ajuns la el; i-am stabilit imediat existenţa, acolo unde el se găseşte în mod imediat, în voinţă, care apare imediat tuturor ca fondul în sine al naturii lor fenomenale.

Tot din această cunoaştere imediată a voinţei lor proprii rezultă, în conştiinţa umană, conceptul de libertate; căci este incontestabil că voinţa, în calitatea ei de creatoare a lumii, în calitatea ei de lucru în sine, este independentă de principiul raţiunii şi ca atare de orice necesitate, că este liberă, şi mai mult, că este atotputernică. Desigur acest lucru nu este adevărat decât pentru voinţa în sine, şi nu pentru fenomenele ei, indivizii, cu manifestări fenomenale în timp ale voinţei în sine, sunt imuabil determinaţi de aceasta din urmă. Dar în conştiinţa oamenilor de rând, pe care filosofia nu a epurat-o, voinţa este confundată cu ceea ce nu este decât fenomenul, şi se atribuie acestuia ceea ce nu aparţine decât aceleia; de aici se naşte iluzia absolutei libertăţi a individului. De aceea Spinoza spune cu bună dreptate că însăşi piatra pe care o aruncăm şi-ar închipui dacă ar fi conştientă, că zboară spontan. Căci fondul în sine al pietrei este tot voinţa una şi liberă, numai că voinţa când apare ca piatră, este absolut determinată, ca toate celelalte manifestări fenomenale. Dar toate aceste probleme au fost suficient tratate în părţile esenţiale ale acestei cărţi. Kant ignoră această naştere imediată a conceptului de libertate în conştiinţa umană, şi îi plasează (pag. 533, V, 561) originea într-o speculaţie foarte subtilă; raţiunea tinzând întotdeauna spre necondiţional, ne determină să ipostaziem conceptul de libertate, şi această idee transcendentă de libertate este fundamentul esenţial al conceptului practic de libertate. În *Critica raţiunii practice* (§ 6, şi pag. 185 din ed. 4; pag. 235 din cea a lui

Rosenkranz), el deduce acest ultim concept într-un mod cu totul diferit, arătând că el este presupus de imperativul categoric; ideea speculativă de care vorbeam mai sus nu ar fi decât originea primă a conceptului de libertate, căruia imperativul categoric îi dă adevăratul sens şi aplicarea. Nici una nici cealaltă explicaţie nu este întemeiată. Căci iluzia unei depline libertăţi individuale în actele sale particulare este mai ales înrădăcinată în convingerile omului neştiutor şi fără cultură, care nu a reflectat niciodată; ea nu este deci întemeiată pe o speculaţie. Cei care, dimpotrivă, ştiu să se elibereze de această iluzie, sunt filosofii, mai ales cei mai profunzi dintre ei şi de asemeni ecleziasticii cei mai chibzuiţi şi mai luminaţi.

Rezultă din toate acestea că, nici din ideea speculativă a unei cauze necondiţionate, nici din imperativul categoric care o presupune, nu ar putea fi scos conceptul de libertate, ca o concluzie; acest concept se naşte imediat din conştiinţă; căci fiecare din noi se recunoaşte prin ea ca voinţă, deci ca ceva, care fiind înşine, nu ţine de *principiul raţiunii*, care este independent de tot şi de care depinde totul; dacă fiecare din noi nu are tăria gândirii şi a criticii necesară pentru a se distinge, ca fenomen temporal şi determinat de această voinţă, sau mai curând de acest act de voinţă, pentru a se distinge, spun eu, de însăşi această voinţă de a trăi; şi, în loc să considerăm întreaga noastră existenţă ca efectul unui act unic al libertăţii noastre, noi vrem să o regăsim pe aceasta în acţiunile noastre particulare. Trimit pentru acest punct la cartea mea despre *Libertatea voinţei*.

Dacă deci Kant, aşa cum am arătat aici şi cum se pare de altfel că a făcut, s-a mulţumit să stabilească existenţa lucrului în sine, cu preţul desigur al unei mari inconsecvenţe şi a unui raţionament pe care şi l-a interzis el însuşi, prin ce întâmplare ciudată, în acest loc, în care pentru prima dată se ocupă mai îndeaproape de lucrul în sine şi pare să vrea să-i reveleze natura, a putut vedea dintr-o dată voinţa, voinţa liberă care nu se manifestă în lume decât prin fenomenele temporale? - De aceea admit,

deşi îmi este imposibil să demonstrez, că de fiecare dată când Kant vorbea despre lucrul în sine, îşi reprezenta vag şi în adâncurile cele mai obscure ale spiritului său voinţa liberă. Ceea ce pare să confirme părerea mea, este un pasaj din prefaţa la a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure* (pag. 27 şi 28, şi ed. lui Rosenkranz pag. 677 de la *Suplimente*).

De altfel în timp ce căuta să rezolve a treia pretinsă antinomie, Kant a găsit prilejul să exprime cu multă frumuseţe cele mai adânci gânduri ale filosofiei sale. Aşa se întâmplă în toată a „şasea secţiune a antinomiei raţiunii pure“; dar înainte de toate, în expunerea contractului dintre caracterul empiric şi caracterul inteligibil, poate pe care o număr printre cele mai minunate lucruri care au fost vreodată spuse de vreun om. Se va găsi o explicaţie complementară a acestui pasaj într-un loc paralel din *Critica raţiunii practice* (pag. 169-l79 din ed. 4, sau pag. 224-231 din ediţia Rosenkranz.) Este cu atât mai regretabil, mai întâi că aceste vederi elocvente nu se găsesc la locul lor adevărat, şi de asemeni că pe de o parte ele nu au fost obţinute prin metoda indicată în text, aşa că ar trebui să fie deduse într-un cu totul alt mod, şi în sfârşit că pe de altă parte ele nu ating scopul pe care şi-l fixează Kant, şi anume soluţia pretinsei antinomii. Este dedus din fenomen la raţiunea sa inteligibilă, lucrul în sine, prin aplicarea inconsecventă, pe care am semnalat-o de atâtea ori, a principiului cauzalităţii la o ordine a lucrurilor situată dincolo de orice experienţă. Acest lucru în sine, este văzut în speţă în voinţa omului (Kant o numeşte nepotrivit raţiune, printr-o violare de neiertat a tuturor legilor limbii), referindu-se la o datorie necondiţionată, imperativul categoric, care este postulat fără vreo raţiune anume.

Iată, dimpotrivă, care ar fi fost adevărata metodă: trebuia pornit imediat de la voinţă, arătat în aceasta fondul în sine, cunoscut fără vreun intermediar, de propria noastră fenomenalitate, apoi făcută o expunere a caracterului empiric şi a caracterului inteligibil, stabilit cum toate acţiunile, deşi necesare prin motive, nu sunt mai puţin

atribuite în mod necesar şi absolut agentului însuşi şi singurului agent, atât de el cât şi de un judecător străin, cum aceste acte sunt considerate ca depinzând în mod unic de el şi că el trebuie prin urmare să îşi asume şi meritul şi pedeapsa. Aceasta era calea care ducea direct la cunoaşterea a ceea ce nu este fenomen şi nu ar putea fi, prin urmare, obţinut după legile fenomenelor, ale voinţei de a trăi care se manifestă în fenomen şi devine aici obiect al cunoaşterii. Ar fi trebuit apoi să o considere, în virtutea unei simple analogii, ca pe fondul în sine al oricărei forme fenomenale. Dar atunci Kant nu ar fi putut spune (pag. 546; V, pag. 574), că în natura neînsufleţită şi chiar în natura animală, nicio putere nu poate fi concepută sub o altă formă decât cea a unei determinări sensibile; ceea ce, în vorbirea lui Kant, este totuna cu a spune că aplicaţia prin legea cauzalităţii epuizează esenţa cea mai intimă a acestor fenomene, teorie care le privează, într-un mod foarte inconsecvent, de orice caracter de lucru în sine. - Kant nefixând expunerii despre lucru în sine locul care i se cuvenea, nededucând lucrul în sine prin procedeul care trebuia, întreaga concepţie a fost falsificată. Căci voinţa (sau lucrul în sine) fiind obţinut prin căutarea unei cauze necondiţionate, ce intră cu fenomenul în raportul de la cauză la efect. Dar acest raport nu se stabileşte decât în sfera însăşi a fenomenului, presupune prin urmare acest fenomen şi nu poate fi realizat cu ceea ce se situează în afara lui, în ceea ce generic este distinct de el.

În plus scopul propus, şi anume soluţia pentru a treia antinomie, nu este atins prin această afirmaţie, că cele două părţi au dreptate, fiecare dintr-un punct de vedere diferit. Căci nici teza nici antiteza, nu vorbesc de lucrul în sine, ele se ocupă pur şi simplu de fenomenalitate, de lumea obiectivă, de lumea ca reprezentare. Teza caută să stabilească prin sofismul indicat că acea lume, şi nu alta, închide cauzele necondiţionate, şi vorbind tot despre această lume, antiteza neagă pe bună dreptate teza. Aşa că întreaga demonstraţie făcută aici despre libertatea transcedentală a voinţei, ca lucru în sine, oricât de

excelentă ar fi nu este din acest motiv, la locul unde se găseşte o μετάβασις είς άλλο γένος (un pasaj nelegim într-un fel sau altul - Aristotel, *De caelo*, I, 1, pag. 268 b1). Căci libertatea transcedentală în discuţie nu este nicidecum cauzalitatea necondiţionată a unei cauze, pe care o afirmă teza, deoarece o cauză este prin însăşi esenţa ei un fenomen, şi nu ceva radical diferit de fenomen, un lucru situat în afara oricărei experienţe.

Nu tratând despre cauză şi efect trebuie studiat, aşa cum a făcut Kant, raportul voinţei cu manifestarea sa fenomenală (adică a caracterului inteligibil cu caracterul empiric); căci acest raport este absolut distinct de relaţia cauzală.

La această soluţie a antinomiei, Kant spune pe bună dreptate că acest caracter empiric al omului, ca şi a oricărei alte cauze din natură, este imuabil determinat, că actele decurg din el în mod necesar, cu ocazia influenţelor externe; de aceea, în ciuda oricărei libertăţi transcendentale (adică a independenţei voinţei cu sine vizavi de legile care guvernează manifestările ei fenomenale), niciun om nu are puterea să înceapă spontan o serie de acţiuni, aşa cum afirmă teza. Libertatea nu are deci cauzalitate, căci este liberă numai voinţa, care este situată în afara naturii sau a experienţei, care nu este decât obiectivitatea ei, dar nu susţine cu ea un raport de la efect la cauză; acest ultim raport nu se întâlneşte decât în cadrul experienţei, el o presupune deci pe aceasta, şi nu o poate lega de ceea ce nu ţine deloc de experienţă. Tot adevărul rămâne deci de partea antitezei, care este în problemă, care utilizează principiul de explicaţie aplicabil acestei probleme.

A patra antinotomie este, cum am spus deja, o tautologie a celei de a treia. În soluţia pe care i-o dă, Kant insistă şi mai mult pe caracterul de nesusţinut al tezei sale; în schimb nu o stabileşte fără vreo raţiune şi nu demonstrează cum ea stă în mod necesar în locul antitezei, şi reciproc nu găseşte vreo raţiune pe care să o opun antitezei. Teza, el o introduce pe sub mână; o numeşte el

însuşi (pag. 562; V, pag. 590) o presupunere arbitrară al cărei obiect ar putea foarte bine să nu existe în sine; Kant nu face în fond decât eforturi întru totul pentru a-i procura undeva un locşor sigur, în faţa unei antiteze al cărei adevăr este incontestabil, străduindu-se să nu dea în vileag întreaga zădărnicie a acestui procedeu care constă în a găsi în raţiunea umană antinomiile necesare.

*

Urmează capitolul despre idealul transcendent, care ne transportă dintr-o dată în scolastica înţepenită a Evului Mediu. Ai crede că îl auzi pe Anselm de Canterburg însuşi. *Ens realissimum*, chintesenţă a tuturor realităţilor, conţinut al tuturor propoziţiilor afirmative, apare, cu pretenţia de a fi o noţiune necesară a raţiunii. - În ce mă priveşte trebuie să mărturisesc că este imposibil raţiunii mele să producă o astfel de noţiune, şi că vorbele care servesc la a caracteriza nu trezesc în mine vreo idee clară.

Nu mă îndoiesc de altfel că în ce îl priveşte Kant a fost obligat să scrie acest capitol ciudat şi nedemn de el, sub influenţa predilecţiei sale pentru simetria arhitectonică. Cele trei obiecte principale ale scolasticii (care, legate în sensul cel mai larg. au denumit, cum am spus, în filosofia de până la Kant), sufletul, lumea şi Dumnezeu, trebuiau să fie deduse din trei premise majore ale silogismelor; deşi este evident că aceste noţiuni nu au apărut şi nu puteau apărea decât printr-o aplicare riguroasă a principiului raţiunii. Deci, după ce a fost forţat sufletul să intre în judecata necondiţionată, după ce s-a rezervat lumii, judecata ipotetică, nu mai rămânea pentru a treia idee decât premisa majoră discursivă. În mod foarte fericit o muncă pregătitoare în acest sens fusese deja făcută, şi anume *ens realissimum* al scolasticilor, însoţit de demonstraţia ontologiei a existenţei lui Dumnezeu, probă oferită în formă rudimentară de sfântul Anselm, apoi perfecţionată de Descartes. Aceste elemente, Kant le-a exploatat bucuros, îmbinându-le cu câteva reminescenţe ale unei opere din tinereţe scrisă în latină. Totuşi sacrificiul

pe care Kant îl face, la acest capitol, de dragul. simetriei arhitectonice depăşeşte orice măsură, împotriva oricărui adevăr, reprezentarea grotescă, pentru că nu o putem numi altfel, a unei chintesenţe a tuturor realităţilor posibile este prezentată aici ca o noţiune esenţială şi nesesară a raţiunii. Pentru a o deduce, Kant emite această aserţiune falsă, după care cunoaşterea de către noi a lucrurilor particulare are loc printr-o limitare din ce în ce mai mare a conceptelor generale, că prin urmare trebuie ajuns la un concept suveran general, care să închidă în sine întreaga realitate. Această afirmaţie este la fel de contrară propriei sale doctrine cât şi adevărului; căci, exact invers, cunoaşterea noastră porneşte de la particular, pentru a se lărgi şi a ajunge până la general; noţiunile generale nu apar făcând abstracţie de lucrurile reale, singulare, cunoscute intuitiv, abstracţie care poate fi împinsă până la noţiunea suveran generată, care va cuprinde toate lucrurile sub ea, dar aproape *nimic în ea*. Aici Kant a dat peste cap literalmente mersul cunoaşterii noastre, şi i s-ar putea reproşa că a deschis calea şarlatanismului filosofic, devenind celebru în zilele noastre, care în loc să vadă în concept gânduri abstracte despre obiecte, dă dimpotrivă conceptelor prioritate în ordinea timpului şi nu vede în obiecte decât concepte concrete; arlechiniadă filosofică care fireşte s-a bucurat de un succes enorm, când a ajuns pe scenă.

Chiar dacă admitem că orice raţiune trebuie sau cel puţin poate fără ajutorul vreunei relaţii să ajungă la noţiunea de Dumnezeu, acest lucru nu este posibil decât dacă această raţiune îşi ia ca ghid legea cauzalităţii. Lucru atât de evident încât nu are nevoie de demonstraţie. De aceea Christian Wolf (*Cosmologia generalis*, praefatio, p. 1) zice: *Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae una cum impossibilitate casus [puri] sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur* [„În teologia naturală demonstrăm logic existenţa fiinţei supreme pe baza principiilor cosmologice.

Caracterul contingent al universului şi al ordinii naturale, împreună cu imposibilitatea hazardului (pur) constituie treptele pe care le urcăm de la această lume vizibilă la Dumnezeu.“] Şi înaintea lui, Leibniz spusese deja despre principiul cauzalităţii: Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l’existence de Dieu [„Fără acest mare principiu nu am putea dovedi niciodată existenţa lui Dumnezeu“] (*Théodicée*, §44). La fel în controversa cu Charke, §126: J’ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l’existence de Dieu [„Îndrăznesc să spun că fără acest mare principiu nu s-ar putea ajunge la existenţa lui Dumnezeu“ - *Lettres entre Leibniz et Clarke*]. Dimpotrivă, gândirea desfăşurată în acest paragraf este atât de departe de a fi o noţiune esenţială şi necesară a naturii, încât ea trebuie să fie mai curând considerată drept capodopera produselor monstruoase ale unei epoci ca cea a Evului Mediu pe care împrejurări neobişnuite l-au împins pe calea erorilor şi bizareriilor celor mai stranii, epocă unică în istorie şi care nu se va mai întoarce niciodată. Desigur, această scolastică, odată ajunsă pe culmile dezvoltării ei, a scos demonstraţia principală a existenţei lui Dumnezeu din conceptul *eso realissimum*, şi nu s-a servit decât în mod accesoriu de alte dovezi; dar aceasta nu-i decât o metodă de învăţământ care nu dovedeşte nimic despre originea teologiei în spiritul uman. Kant a luat aici procedeele scolastice drept procedeu al raţiunii, eroare în care de altfel a căzut adesea. Dacă ar fi adevărat că, potrivit legilor esenţiale ale raţiunii, *ideea* lui Dumnezeu se trage dintr-un silogism disjunctiv, sub forma *ideii* Fiinţei celei mai reale, această idee ar fi fost întâlnită deja la filosofii antici; dar niciunde, la nici unul din vechii filosofi nu se găseşte nici urmă de *ens realissimum*, deşi unii dintre ei vorbesc despre un creator al lumii, care nu face decât să dea o formă materiei care există independent de el, un δημιουργός; de altfel numai prin principiul cunoaşterii ajung ei la acest demiurg. Este adevărat că Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos*, IX, §88) citează o argumentaţie a lui Cleant

pe care unii o iau drept probă ontologică. Dar ea nu are acest caracter, nu este decât un simplu raţionament prin analogie; într-adevăr, cum experienţa ne învaţă că pe pământ o fiinţă este mai excelentă decât cealaltă, şi cum omul fiind cel mai excelent închide seria deşi are încă numeroase defecte, trebuie evident să existe fiinţe şi mai excelente, şi în cele din urmă o fiinţă de o excelenţă supremă κράτιστον άριστον, adică Dumnezeu.

*

Cu privire la obiecţiile radicale aduse teologiei speculative, care urmează, mă voi mărgini să remarc că ele sunt desigur într-o oarecare măsură, la fel cu critica celor trei *idei* ale raţiunii, adică toată dialectica raţiunii, scopul şi ţinta întregii opere; că totuşi această parte polemică nu prezintă ca partea teoretică care o precede, adică estetica analitică, un interes general, permanent şi pur filosofic; ci interesul ei este mai curând temporar şi local, deoarece ea se referă la momentele principale ale filosofiei care a domnit în Europa până la Kant; totuşi ar fi meritul nemuritor al lui Kant de a fi dat prin această polemică lovitura de graţie a acestei filosofii. El a eliminat din filosofie teismul, căci în filosofia înţeleasă ca ştiinţă şi nu credinţă religioasă, nu există decât datele empirirce sau rezultatele unor demonstraţii sigure care să-şi afle aici locul. Fireşte, înţeleg prin filosofie ceea ce este practicat serios şi nu vizează decât adevărul şi nu acea filosofie care râde de Universităţi, în care teologia speculativă joacă întotdeauna rolul principal şi în care sufletul, ca o veche cunoştinţă se mişcă fără nicio jenă. Aceasta este filosofia care trage după ea pensiile şi onorariile şi chiar titlurile de consilier aulic; ea este aceea care din înălţimile semeţe pe care domneşte nici măcar nu realizează, timp de 40 de ani, existenţa unor oameni atât de mărunţi ca mine; care ar dori mult să scape de bătrânul Kant şi de criticile lui, pentru a-l aclama, din toată inima, pe Leibniz. - În afară de aceasta trebuie să remarc că, aşa cum scepticismul lui Hume relativ la conceptul de cauză a dat primul impuls doctrinei kantiene a

caracterului *a priori* al legii cauzei, tot aşa critica pe care o face Kant întregii teologii speculative îşi are poate punctul de plecare în critica pe care Hume o face întregii teologii populare, şi pe care a expus-o în a sa remarcabilă *Natural history of religion* şi în ale sale *Dialogues concerning natural religion*; poate Kant a vrut chiar, într-o oarecare măsură, să completeze aceste scrieri. Căci prima din scrierile sus numite ale lui Hume este în fond o critică a teologiei; populare, critică care vrea să arate caracterul jalnic şi mizerabil al acesteia şi să trimită la teologia speculativă sau raţională ca la singura adevărată şi respectabilă. Kant, la rândul său, descoperă întreaga zădărnicie a acestuia din urmă, şi nu se atinge de teologia populară; dimpotrivă, o repune pe picioare, sub o formă mai nobilă ca pe o credinţă întemeiată pe simţul moral. După el, pretinşi filosofi au pervertit în mod curios şi au deturnat acest simţ moral de la accepţia lui primă, transformându-l în cunoaştere raţională, în conştiinţă a divinităţii, în intuiţie intelectuală asupra sensibilului, a divinităţii etc.; pe când Kant, când a sfărâmat vechii şi respectabilii idoli, recunoscând întreg pericolul acestei întrevederi, nu căuta creând teologia morală decât să înalţe provizoriu câteva slabe metereze ca edificiul să nu-l acopere şi pe el în căderea lui şi ca să poată găsi timp să se retragă. În ce priveşte execuţia, o critică a raţiunii nu era deloc necesară pentru respingerea probei ontologice a existenţei lui Dumnezeu, căci este uşor de demonstrat şi fără să faci să intervină estetica şi analitica, că orice probă ontologică nu este decât un joc subtil de concepte, fără vreo valoare probată. Deja în *Organonul* lui Aristotel se găseşte un capitol, care pare să fi fost scris special pentru a respinge proba ontologică, atât de mult se potriveşte acestui scop; este vorba de capitolul al şaptelea din *Cartea a doua* a *Analiticii secunde* [pag. 92 b, 13]; între altele se spune aici în mod expres τό δέ εϊ ναι ούκ ούσία ούδένι, adică *existentia numquam ad essentiam rei pertinet* [„nu este fiinţă care să aibă ca esenţă faptul de a exista“].

Respingerea probei ontologice este o aplicare a

doctrinelor critice expuse până aici la un caz dat; noi nu avem ceva anume de spus în această privinţă. - Proba fizică teologică este o pură amplificare a probei cosmologice, pe care o presupune; ea nu a fost de altfel respinsă în mod expres decât în *Critica puterii de judecată*. Îi trimit la acest punct pe cititorii mei, la rubrica „Anatomie comparată", din scrierea mea *Despre voinţa în natură*.

Kant, cum am spus, nu are de a face în această critică decât cu teologia speculativă, cu teoriile *Şcolii*. Dacă dimpotrivă ar fi luat în consideraţie viaţa şi teologia populară, nu s-ar fi văzut silit să adauge celor trei probe o a patra, care acţionează asupra vulgului cu şi mai multă forţă, şi care în limbajul tehnic al lui Kant ar trebui numită: proba *ceraunologică* (prin fulger); este proba care se întemeiază pe nevoia noastră de a fi supuşi, pe slăbiciunea şi dependenţa omului vizavi de forţele naturale superioare, impenetrabile, şi în general ameninţătoare; adăugaţi acestui sentiment pornirea noastră firească de a personifica totul şi speranţa pe care o avem de a obţine ceva prin rugăciuni şi linguşiri sau chiar prin cadouri. În orice întreprindere umană se găseşte, într-adevăr, un element care nu este în puterea noastră şi care scapă calculelor: dorinţa de a ne face acest element favorabil explică originea zeilor. *Primus in orbe Deos fecit timor* [„Teama a creat cei dintâi zei din lume"]. Este o maximă a lui Petronius (*Fragmenta*, 27, 1) pe cât de justă pe atât de veche. Această dovadă în principal o critică Hume, şi în această privinţă el ne apare ca un precursor al lui Kant. - Dacă prin critica făcută teologiei speculative, Kant a pus pe cineva într-o încurcătură de durată, aceştia sunt profesorii de filosofie; în solda guvernelor creştine, ei n-ar putea lăsa să cadă *cel mai important* dintre articolele credinţei[271]. Cum

[271] Kant a spus: „Este absurd să ceri luminii raţiunii, dacă îi prescrii dinainte în ce parte să se încline" (*Critica raţiunii pure*, pag. 547; V, 775). În afară de aceasta să se citească naivitatea următoare scăpată unui profesor de filosofie contemporan: „Dacă o filosofie neagă realitatea ideilor fundamentale ale creştinismului, sau este falsă, sau, deşi adevărată, n-ar putea fi de niciun folos", -*scilicet* pentru profesori

vor ieşi aceşti domni din încurcătură? - Pretinzând că existenţa lui Dumnezeu se înţelege de la sine. - Foarte bine! astfel lumea veche a inventat, cu preţul conştiinţei sale, miracole pentru a-i demonstra existenţa; lumea nouă a pus în mişcare, cu preţul raţiunii sale, probe antologice, cosmologice şi fizico-teologice, - şi pentru aceşti domni totul vine de la sine. Apoi, prin acest Dumnezeu care vine de la sine, ei explică lumea; şi iată filozofia lor.

Până la Kant subzista o adevărată dilemă între materialism şi teism; sau lumea era opera unui hazard orb, sau o inteligenţă ordinatoare acţionând din afară a creat-o potrivit intenţiilor şi ideilor sale; *neque dabatur tertium* [„şi n-a existat o a treia posibilitate“]. De aceea ateismul şi materialismul erau puse pe acelaşi plan; te puteai îndoi că ar exista vreun materialist, adică un om capabil să atribuie unui hazard orb rânduiala naturii, şi mai ales a naturii organice, la care potrivirea cu scopurile se manifestă cu atâta evidenţă; să se citească, de exemplu, eseurile lui Bacon (*Sermons fideles*), essays 16, *On arheism*. Pentru vulg şi pentru englezi care, în această materie, se confundă cu vulgul, problema se pune întotdeauna astfel; acest lucru este adevărat chiar şi pentru savanţii lor cei mai celebri; să se consulte numai *Osteologia comparată* de Richard Owen, apărută în 1855, prefaţă, p. 11, 12; autorul aici nu s-a detaşat încă de vechea opoziţie dintre doctrina lui Epicur şi a lui Democrit pe de o parte, şi pe de altă parte de idea „unei inteligenţe“, la care *la connaissance d’un être tel que l’homme a existé avant que l’homme fit son apparition* [„cunoaşterea unei fiinţe asemeni omului a existat înainte ca omul să-şi fi făcut apariţia“]. De la o *inteligenţă* trebuie să fi plecat orice finalitate; nici măcar în vis el nu s-a îndoit

---

de filosofie. Acesta este defunctul profesor Backmann care, în *Jenaische Litteraturzeitung*, din iulie 1840, nr. 126, a relevat atât de imprudent dogma tuturor colegilor săi. În această atitudine vizavi de adevăr, este un fapt preţios pentru natura filosofiei universitare: dacă refuză inflexibil să se plece în faţa ideilor preconcepute, i se arată uşa fără discuţie: „Ieşi afară, adevărule, nu ne putem servi de tine. Iţi datorăm ceva? Tu ne plăteşti? Deci înainte marş!“

de acest lucru. Totuşi, la Académie des Sciences, unde a citit pe 5 septembrie 1853 această préface un pic modificată, a spus cu o naivitate copilărească: *La téléologie, ou la théologie scientifique* [„Teleologia sau teologia ştiinţifică“] (*Comptes rendus*, septembrie, 1853), ceea ce este pentru el totuna! Dacă ceva în natură este potrivit cu un scop, trebuie să vedem în asta o operă intenţionată a *Reflecţiei*, a *Inteligenţei*. Ce vreţi? Trebuie oare ca unui englez sau Academiei de Ştiinţe să-i pese de *Critica puterii de judecată?* Pot ei coborî până la cartea mea *Despre voinţa în natură?* Privirile acestor domni se coboară atât de jos. Aceşti „iluştri confraţi” dispreţuiesc metafizica şi „filosofia germană”; - ei se mulţumesc cu filosofia sănătosului bun simţ. Dar să spunem adevărul: valoarea acestei premise majore disjunctive, a acestei dileme dintre materialism şi teism, se bazează pe această opinie că lumea, pe care o avem sub ochi, este cea a lucrurilor în sine, că nu există altă ordine a lucrurilor decât ordinea empirică. Din momentul în care Kant a redus lumea şi ordinea lumii la pure fenomene, ale căror legi se bazează în principal pe formele intelectului nostru, nu mai era necesar să se explice existenţa şi esenţa lucrurilor şi a lumii prin analogie cu modificările pe care le percepem sau care se operează în natură; devenea inutil să admiţi că ceea ce noi concepem sub forma scopurilor şi mijloacelor a apărut în urma unei concepţii analoage. - Kant, prin importanta sa distincţie între fenome şi lucru în sine, i-a sustras teismului baza, şi pe de altă parte deschidea calea unor noi şi profunde explicaţii ale existenţei.

În capitolul despre scopurile dialecticii naturale a raţiunii, Kant afirmă că cele trei idei transcedentale au, în calitate de principii regulatoare, o anumită importanţă pentru evoluţia cunoaşterii naturii. Lui Kant trebuie să îi fi venit greu să ia în serios această aserţiune. Este incontestabil dimpotrivă că pentru orice savant admiterea acestor ipoteze este o piedică în cercetările naturale şi le face inutile. Pentru a lua un exemplu, să ne întrebăm dacă nu cumva credinţa în suflet, substanţă imaterială, simplă şi

gânditoare, departe de a servi adevărurile pe care Cabanis le-a expus atât de bine, sau descoperirile lui Flurens, lui Marshall Hall sau a lui Charles Bell, nu a fost mai curând pentru acestea cel mai stânjenitor dintre obstacole. Însuşi Kant nu a spus (*Prolegomene*, §4) în „Ideile noţiunii sunt contrare şi defavorabile maximele cunoaşterii raţionale a Naturii“?

Nu este unul din cele mai neînsemnate merite ale lui Frederic cel Mare faptul că, sub guvernarea sa, s-a putut dezvolta şi publica *Critica raţiunii pure*. Sub orice altă guveranre, o asemnea îndrăzneală ar fi fost cu greu îngăduită unui profesor cu leafă. Succesorul imediat al marelui rege i-a cerut lui Kant să promită că nu va mai scrie nimic.

*

„Aş fi putut renunţa să păstrez în acest loc critica părţii morale a filosofiei lui Kant, deoarece, douăzeci şi doi de ani după ce am scris critica pe care o veţi citi, am publicat una mai amplă şi mai precisă în cartea mea asupra celor două probleme fundamentale ale Eticii.“ Totuşi a trebuit să o reproduc, aşa cum se găsea în prima ediţie, pentru ca volumul meu să nu fie incomplet; şi de altfel ea poate servi de prefaţă la acesta critică ulterioară, mult mai clară, la care trimit cititorul pentru chestiunile esenţiale.

Tot de dragul acelei simetrii arhitectonice, de care am vorbit, raţiunea teoretică trebuia să aibă o contraparte. *Intelectus practicus* al scolasticilor, care derivă din νοϋς πρακτικός a lui Aristotel (*De anima*, III, 10 şi *Politica*; VII, cap. 14: ό μέν γάρ πρακτικός έστι λόγος, ό δέ θεωρητικός [„căci raţiunea e, pe de o parte, practică, iar pe de alta, teoretică“]) furniza termenul. Totuşi, în timp ce la scolastici aceasta desemnează raţiunea folosită la combinaţiile practice, aici raţiunea practică este socotită ca sursă şi origine a valorii morale de netăgăduit a acţiunilor umane, ca sursă a întregii virtuţi, a întregii măreţii sufleteşti, a oricărui grad de sfinţenie care este posibil să fie atins. Toate acestea provin numai din raţiune şi o reclamă pe

aceasta.

A acţiona nerezonabil, sau a acţiona din virtute, nobil, ca un sfânt, ar fi totuna; a acţiona din egoism, cu răutate, a acţiona prost, ar însemna să acţionezi rezonabil. Totuşi în toate timpurile, toate popoarele, toate limbile au deosebit aceste două lucruri, şi astăzi încă toţi cei care nu cunosc limba nouă, adică lumea întreagă, cu excepţia unui mic număr de savanţi germani, le socotesc ca esenţial diferite; pentru toţi o conduită virtuoasă, şi un sistem de viaţă rezonabil sunt două lucruri absolut diferite. Dacă s-ar spune despre sublimul autor al religiei creştine, a cărui viaţă ne este prezentată cu modelul tuturor virtuţilor, că a fost cel mai rezonabil dintre oameni, am considera acest mod de exprimare ca nedemn şi aproape ca pe o blasfemie; la fel ar fi şi, dacă am spune că preceptele sale se mărginesc la a da cele mai bune instrucţiuni pentru a duce o viaţă rezonabilă. Când un om, conform acestor precepte, în loc să se gândească la propriile lui nevoi viitoare, nu caută decât să uşureze mizeria actuală a celorlalţi, fără vreun gând ascuns; când acest om merge până la a da săracilor tot avutul său, apoi lipsit de toate, fără resurse, merge propovăduind altora virtutea pe care a practicat-o el însuşi, toată lumea se înclină în faţa unei asemenea conduite şi îl onorează; dar cine ar îndrăzni să îl celebreze, spunând că aceasta este culmea *rezonabilului?* - Vom clasifica de rezonabilă, dacă vrem să o elogiem, acţiunea eroică a lui Arnold Winkelried care, cu o măreţie sufletească supraumană, strângând într-un mănunchi lăncile duşmane le-a îndreptat spre propriul lui corp, pentru a-şi salva compatrioţii şi a le asigura victoria? - Dimpotrivă, când vedem un om preocupat, din tinereţe, doar de faptul de a duce o existenţă fără griji, de a găsi un mijloc pentru a-şi întreţine soţia şi copii, de a câştiga în ochii oamenilor o bună reputaţie, de a-şi procura onoruri exterioare şi distincţii, fără să se lase vreodată abătut de la scopul său de plăceri actuale, de tentaţia de a sfida trufia celor puternici, de dorinţa de a răzbuna jignirile suferite sau umilinţele nemeritate, de atracţia faţă de preocupările

estetice sau filosofie dezinteresate, de plăcerea de a vizita ţinuturi rare, când lucrează, dimpotrivă, cu o perseverenţă şi o logică neobosită, pentru a-şi realiza scopul, vom îndrăzni să negăm faptul că acest filistin este nemăsurat de rezonabil, chiar şi atunci când şi-a permis să folosească unele mijloace, nu prea lăudabile, dar nepericuloase? Mai mult: când un scelerat, datorită unor tertipuri premeditate, unui plan îndelung elaborat, dobândeşte bogăţii, onoruri, tronuri chiar şi coroane, când amăgeşte apoi cu o perfidie subtilă Statele vecine, pune succesiv stăpânire pe ele şi devine astfel cuceritorul lumii, fără ca vreun considerent de drept sau uman să îl oprească; când cu o logică neabătută, calcă în picioare şi striveşte tot ce se împotriveşte acestui plan, când azvârle milioane de oameni în nenorociri de tot felul, când le risipeşte sângele şi viaţa, neuitând niciodată să îi recompenseze regal şi să-i protejeze întotdeauna pe adepţii şi ajutoarele lui; când folosindu-se de orice împrejurare, el şi-a atins scopul; nu spunem atunci că un asemenea om trebuie să fi procedat extrem de rezonabil, că, dacă punerea la cale a planului cerea o raţiune puternică, îi era necesară, pentru a-l executa o raţiune, şi o raţiune eminamente practică, o raţiune sigură de sine? - Sau, preceptele pe care prudentul, consecventul, chibzuitul şi prevăzătorul Machiavelli le dă prinţului, sunt întâmplător nerezonabile?[272]

Tot aşa cum maliţia şi raţiunea fac casă bună, cum una nu devine cu adevărat fecundă decât prin alianţa cu

[272] Să spunem apropo de aceasta că problema ce şi-o pune Machiaveli, este de a rezolva chestiunea următoare: Cum poate reuşi un prinţ, în ciuda duşmanilor dinăuntru şi din afară, să îşi păstreze pentru totdeauna puterea? Problema lui nu are nicio legătură cu problema morală, care constă în a te întreba dacă un prinţ, ca om, trebuie să aibă o asemenea ambiţie, sau nu, este ceva pur politic; dacă vrea să păstreze această putere, cum va reuşi? El va rezolva problema, exact aşa cum un altul respectă regulile jocului de şah; ar fi nechibzuit să ceri teoreticianului acestui joc să răspundă la întrebarea dacă jocul de şah este moral. Ar fi tot aşa de ilogic să îi reproşezi unui ofiţer din armată că nu îşi începe lecţiile de instruire cu o conferinţă împotriva omorului şi omuciderii.

cealaltă, tot aşa invers mărinimia o găsim asociată uneori cu lipsa de raţiune. Printre actele generoase dar rezonabile, îl putem număra pe acela al lui Coriolan care, după ce ani de zile şi-a folosit toate puterile pentru a se răzbuna pe romani, s-a lăsat înduioşat, la momentul potrivit, de rugăminţile Senatului şi de lacrimile mamei şi a soţiei sale, a renunţat să se răzbune, şi stârnind astfel mânia Volscii, a murit pentru romani a căror ingratitudine o cunoscuse şi pe care cu preţul atâtor eforturi căutase să îi pedepsească. - În sfârşit, pentru a ne face mai înţeleşi, să spunem că raţiunea se asociază adesea cu lipsa de minte. Este cazul atunci când adoptăm o maximă stupidă, dar o punem în aplicare cu logică. Un exemplu de acest gen ne este furnizat de prinţesa Izabela, fiica lui Filip II, care a jurat să nu îşi schimbe cămaşa, până când Ostend nu este prins, şi care s-a ţinut de cuvânt timp de trei ani. Toate jurămintele de altfel intră în această categorie; ele ţin de lipsa de minte, de incapacitatea de a înţelege legea cauzalităţii; nu eşti mai puţin rezonabil că îţi ţii jurământul, dacă tot ai fost atât de mărginit încât să îl faci.

Tot după aceste consideraţii îi vedem şi pe predecesorii lui Kant opunând conştiinţa, sediu al impulsurilor morale, raţiunii. Astfel Rousseau în a patra carte din *Émile* [*Profession de foi*, pag. 321 , 326, 328]: *La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais* [„raţiunea ne înşeală, dar conştiinţa nu ne înşeală niciodată“]; şi puţin mai departe: *il est impossible d’expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience independant de la raison même* [„este imposibil să explici prin consecinţele firii noastre principiul imediat al *conştiinţei* independent de *raţiunea* însăşi“]. Şi mai departe: *Mes sentiments naturels parlaient pour l’intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi... On a beau vouloir etablir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?* [„Sentimentele mele fireşti pledau pentru interesul comun; dar *raţiunea* raportă totul la mine... S-a vrut în zadar să se stabilească virtutea numai prin *raţiune,* ce bază solidă i se poate da?“]

În *Rêveries du promeneur* [*solitaire*], *promenade 4* [*Visările unui singuratic* (a patra plimbare)], el spune: Dans toutes les questions de morale difficiles comme celle-ci je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience, plutôt que par les lumières de ma raison [„În toate chestiunile de morală dificile, m-am găsit întotdeauna în situaţia de a le rezolva prin dictatul conştiinţei, mai curând decât prin luminile raţiunii“]. - Aristotel spusese deja în mod expres (*Ethica magna*, I, 5 [p. 1185 b 3-13]) că virtuţile îşi au sediul în άλόγω μορίω τής ψυχής (*in parte irrationali animi*) adică partea iraţională a sufletului, şi nu în λόγον έχοντι (*in parte rationali*) partea raţională. Conform cu aceasta Stobeu (*Eclogae physicae et ethicae*, II, cap. 7) spune, vorbind despre peripatetici: Τήν ήθικήν άρετήν ύπολαμβάνουσι περί τό άλογον μέρος γίγνεσθαι τής ψυχής, έπειδή διμερή πρός τήν παροϋσαν θεωρίαν ύπέθεντο τήν ψυχήν, τό μέν λογικόν έχουσαν, τό δ΄ άλογον. Καί περί μέν τό λογικόν τήν καλοκαγαθίαν γίγνεσθαι, καί τήν φρόνησιν καί τήν άγχίνοιαν καί σοφίαν καί εύμάθειαν καί μνήμην καί τάς όμοίους΄ περί δέ τό άλογον σωφροσύνην καί δικαιοσύνην καί άνδρείαν καί τάς άλλας τάς ήθικάς καλουμένας άρετάς (*Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem ad hanc disquisitionem. animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, iustitiam, fartitudinem et reliquas virtutes quas ethicas vacant*) [„Despre virtutea etică ei cred că vizează partea iraţională a sufletului; căci, în privinţa acestui punct de vedere, ei presupun că sufletul constă din două părţi, una raţională şi alta lipsită de raţiune; iar de partea raţională ţin nobleţea de caracter, precauţia, perspicacitatea, înţelepciunea, uşurinţa de a învăţa, memoria şi altele asemenea; în schimb, de partea iraţională ţin cumpătarea, justiţia, curajul şi celelalte virtuţi aşa-numite etice.“] şi Cicero (*De natura deorum*, III, cap. 26-31) expune pe larg că raţiunea este mijlocul şi

instrumentul necesar tuturor crimelor.

Am explicat că *raţiunea* este *facultatea conceptelor*. Această clasă specială de reprezentări generale şi neintuitive, simbolizate şi fixate numai prin cuvinte, este cea care distinge omul de animal şi îl face stăpânul lumii. Dacă animalul este sclavul prezentului, dacă el nu cunoaşte decât motivele sensibile imediate, şi prin urmare, când aceste motive i se prezintă, el este atras sau respins de ele în mod la fel de necesar ca fierul de magnet; dimpotrivă, la om, datorită raţiunii, s-a născut reflecţia. Reflecţia este cea care îi permite să vadă viitorul şi trecutul, să facă treceri în revistă rapide, ale propriei sale vieţi şi ale cursului lumii, este ceva care îl face independent de prezent, care îi dă puterea să facă după un examen matur, după ce a prevăzut şi combinat totul, binele ca şi răul. Dar tot ce face, el face în deplină conştiinţă a actelor sale; ştie cu precizie în ce sens se decide voinţa sa, ce a ales ea şi ce altă alegere ar fi putut face, şi această voinţă conştientă îl învaţă să lupte cu sine însuşi, să se oglindească în propriile lui acte. În toate aceste relaţii cu activitatea umană, raţiunea merită numele de *practică*; ea nu este teoretică decât atâta vreme cât obiectele de care se ocupă nu se raportează la activitatea subiectului care gândeşte, ci au un interes pur teoretic, la care puţini oameni sunt accesibili. Sensul expresiei „raţiune practică“ atât de întins este destul de bine redat de o expresie latină *prudentia* despre care Cicero *(De natura deorum*, II, 22) spune că este cuvântul *providentia* contractat; dimpotrivă cuvântul „ratio“, când este folosit pentru a desemna o facultate a spiritului, semnifică în general raţiunea propriu-zis teoretică, deşi cei vechi nu respectă prea strict această diferenţă. - La aproape toţi oamenii raţiunea are o tendinţă aproape exclusiv practică, doar dacă părăsim şi această tendinţă, dacă gândirea îşi pierde puterea asupra acţiunii, dacă vorbele poetului latin: *video meliora probaque, deteriora sequor sau* [„văd şi aprob ce-i mai bine, dar urmez ce e mai rău“ - Ovidiu, *Metamorfoze*, VII, 20] ale proverbului francez: *le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises* [„dimineaţa

fac proiecte, iar seara comit nerozii“], devin adevăruri, dacă omul se încredinţează, pentru controlul actelor sale, nu gândirii ci impresiei actuale, aproape la fel cum face animalul, îl numim „nerezonabil” (fără ca acest cuvânt să implice un reproş moral), deşi la propriu vorbind, nu raţiunea este cea care îi lipseşte. Ceea ce îi lipseşte, este faptul de a şti să o aplice la modul său de a acţiona, şi s-ar putea spune într-o oarecare măsură că raţiunea sa este pur teoretică şi nu practică. Totuşi el poate fi un om foarte cumsecade; astfel mulţi oameni care nu pot vedea un nenorocit fără să îi dea o mână de ajutor, chiar cu preţul unor sacrificii, nu îşi plătesc datoriile. Un astfel de caracter privat de raţiune nu este capabil să comită mari crime, pentru că logica, disimularea şi stăpânirea de sine pe care acesta le reclamă nu îi stau în putere. Nu îi va veni mai puţin greu să ajungă la un grad mai înalt de virtute; căci oricare ar fi înclinarea sa firească spre bine, veleităţile trecătoare de a acţiona rău, cărora orice om le este supus, îl vor asalta şi pe el, şi cum raţiunea lui, lipsită de simţ practic, nu le poate opune maxime imuabile şi hotărâri ferme, ele se vor realiza în mod fatal.

Raţiunea îşi redă caracterul său cu adevărat *practic* la firile foarte rezonabile, care din această cauză sunt numite în viaţa curentă filosofi practici, şi care se disting printr-o cumpătare ieşită din comun, în situaţii neplăcute ca şi în momentele de bucurie şi de fericire, printr-o stare de spirit întotdeauna echilibrată, prin fermitate în hotărârea luată. În realitate, preponderenţa raţiunii la ei, adică a cunoaşterii abstracte mai degrabă decât a celei intuitive, talentul de a trece rapid în revistă, cu ajutorul conceptelor generale, viaţa întreagă în ce are ea esenţial, este ceea ce i-a familiarizat o dată pentru totdeauna, cu noţiunea a ceea ce este iluzoriu în impresia de moment, cu nestatornicia a toate, cu scurtimea vieţii, cu zădărnicia plăcerilor, cu inconştienţa fericirii şi cu marile şi micile perfidii ale hazardului. Nu li se întâmplă deci nimic la care ei să nu se fi aşteptat, şi ceea ce ştiu *in abstracto* nu îi surprinde şi nu îi face să îşi iasă din calmul obişnuit atunci când le apare în

realitate sub forma unui caz particular. Prezentul, intuitivul, realul exercită dimpotrivă o asemenea putere asupra firilor, mai puţin rezonabile, încât conceptele reci şi incolore dispar în umbra conştiinţei; ei îşi uită hotărârile şi principiile de conduită, şi devin prada impresiilor şi pasiunilor de tot feiul. Am expus deja la sfârşitul primei *Cărţi* că după părerea mea morala stoică nu era la origine decât o serie de precepte, recomandând o viaţă *rezonabilă*, în sensul în care tocmai am vorbit. O astfel de viaţă o celebrează Horaţiu în mai multe rânduri în numeroase pasaje. Aşa trebuie înţeles al său *nil admirari* [„nimic să nu te mire - *Epistulae*, I, 6, 1], ca şi inscripţia delfică μηδέν άγαν[273] [„nimic peste măsură“]. Să traduci *nil admirari* prin „a nu admira nimic“ este un adevărat contrasens. Acest sfat al lui Horaţiu nu se aplică atât în domeniul teoriei cât în cel al practicii şi poate fi parafrazat astfel: „Nu stima nimic în mod absolut, nu te îndrăgosti de nimic, nu crede că posedarea unui anumit lucru aduce fericirea; dorinţa puternică de a poseda un obiect nu este decât o tristă himeră, de care te debarasezi la fel de sigur, dar cu mai multă uşurinţă, printr-o cunoaştere clară decât printr-o posedare greu obţinută“. În acelaşi sens foloseşte şi Cicero cuvântul *admirari* (*De divinatione*, II, 2). Ceea ce urmăreşte Horaţiu, este acea άθαμβία [lipsa de teamă], acea άκατάπληξις [lipsa de admiraţie], dar şi acea άθαυμσία [imperturbabilitate] pe care Democrit o celebra ca pe supremul bine. (Cf. Clement Alexandrinul, *Stromata*, II, 21; Strabon, *Geographica*, I, pag. 98 şi 103). - Nu ar putea fi propriu-zis vorba atât de viciu cât de virtute apropo de un sistem de viaţă atât de rezonabil, dar acest uz practic al raţiunii pune în valoare adevărata superioritate a omului asupra animalului, şi dă sens şi conţinut acestei expresii: demnitatea omului.

În toate cazurile date şi imaginabile, diferenţa dintre o acţiune rezonabilă şi o acţiune nerezonabilă rezultă din faptul că motivele sunt, sau concepte abstracte, sau reprezentări intuitive. De aceea explicaţia pe care am dat-o

[273] Conform lui Platon, inscripţie pe templul lui Apollo din Delfi.

raţiunii se potriveşte perfect cu deprinderile de limbă din toate timpurile şi la toate popoarele; dar aceste deprinderi nimeni nu le va considera ca pur arbitrare sau accidentale, ci va recunoaşate că ele au rezultat din această diferenţă dintre diversele facultăţi ale spiritului de care fiecare suntem conştienţi; acestă conştiinţă este cea care dictează cuvântul, fără a-l ridica totuşi la precizia unei definiţii abstracte. Strămoşii noştri nu au creat cuvintele fără să depoziteze în ele un sens determinat, pentru simpla plăcere de a lăsa peste secole filosofii să pună stăpânire pe ele pentru a le determina conţinutul, ei desemnau prin cuvinte concepte foarte limpezi. Cuvintele nu sunt deci un bun fără stăpân, şi a strecura în ele un înţeles pe care nu l-au avut până atunci, înseamnă să introduci pentru toată lumea dreptul de a da fiecărui cuvânt înţelesul pe care îl vrea, înseamnă să duci la anarhie fără margini. Deja Locke a arătat în mod expres că în filosofie cea mai mare parte a dezacordurilor se nasc din proasta folosinţă a cuvintelor. Pentru a ne convinge de acest lucru, să aruncăm o privire asupra abuzului infam pe care o grămadă de sofişti, fără minte, îl fac astăzi cu cuvintele „substanţă, conştiinţă, adevăr“ etc. Explicaţiile şi aserţiunile tuturor filosofilor, din toate timpurile, cu excepţia anilor din urmă, privitor la raţiune, nu se potrivesc mai puţin cu teoria mea decât conceptele răspândite la toate popoarele despre acest privilegiu al omului. Să vedem în cartea a V-a din *Republica,* şi în multe alte locuri, ce înţelege Platon prin λόγιμον, prin λογιστικόν τής ψυχής [partea raţională a sufletului], ce spune Cicero în *De natura deorum*, III, 26-31, ce spun despre aceasta Leibniz şi Locke în pasajele deja citate în prima *Carte*. Citatele nu s-ar mai termina, dacă aş vrea să arăt că toţi filosofii înaintea lui Kant au vorbit despre raţiune exact în sensul pe care îl înţeleg eu, deşi nu au ştiut să-i explice esenţa cu claritatea şi precizia dorită, reducând-o la o trăsătură unică. Că se înţelegea puţin prin raţiune înaintea apariţiei lui Kant, se poate vedea din două disertaţii ale lui Sulzer, care se găsesc în primul volum din a sa *Culegere de lucrări filosofice*; prima este intitulată:

Analiza conceptului de raţiune, alta: *Despre inflenţa reciprocă a raţiunii şi limbajului*. Dacă apoi comparăm modul în care se vorbeşte astăzi despre raţiune, datorită acestei erori a lui Kant care de atunci încoace a fost îngroşată nemăsurat şi a luat proporţii uimitoare, vom fi obligaţi să admitem că toţi înţelepţii antichităţii, că toţi filosofii anteriori lui Kant au ratat conceptul; căci precepţiile, intuiţiile, înţelegerile, presentimentele raţiunii, fenomenele care tocmai au fost descoprite, le-au rămas la fel de străine cât ne este nouă de străin al şaselea simţ la lilieci. În ce mă priveşte, trebuie să mărturisesc că atunci când mi se vorbeşte despre raţiunea care percepe imediat, care concepe şi care vede printr-o intuiţie intelectuală *Absolutul* şi *Infinitul*, când sunt întreţinut cu tot felul de baliverne de acest gen le realizez în ignoranţa mea cam tot atât cât al şaselea simţ la lilieci. Dar ceea ce va onora etern invenţia, sau dacă preferaţi descoperirea acestei raţiuni care pricepe imediat tot ce vrea, este faptul de a fi un expedient incomparabil care permite filosofului să iasă din încurcătură cel mai uşor cu putinţă, el şi ideile lui pe cât de fixe pe atât de favorite, în ciuda a toţi Kant şi a tuturor *Criticilor raţiunii*. Invenţia şi primirea de care s-a bucurat fac onoare timpului nostru. Dacă esenţa raţiunii (τό λόγιμον, ή φρόνησις, *ratio*, *raison*, *reason*) a fost recunoscută de filosofii din toate timpurile în ceea ce are ea mai important, deşi nu a fost determinată cu destulă precizie nici concentrată într-un singur punct; în schimb, ei nu şi-au dat tot atât de bine seama de natura *intelectului* (νοϋς, διάνοια, *intellectus*, *esprit*, *intellect*, *understanding*). Li se întâmplă să îl confunde cu raţiunea, şi de aceea nu ajung la o explicare perfectă, pură şi simplă a esenţei acesteia din urmă. La filosofii creştini conceptul de intelect a mai căpătat un înţeles accesoriu de la această accepţie, mulţi pretind, pe bună dreptate, că prin *intelect* numai, adică fără revelaţie, este posibilă cunoaşterea obligaţiei virtuţii. Acest înţeles a avut o oarecare influenţă chiar şi asupra expunerii şi a vocabularului lui Kant. Dar opoziţia din care el rezultă are la propriu o importanţă pozitivă şi

istorică, este un element străin filosofiei şi nu trebuie să se amestece cu aceasta.

Te-ai fi putut aştepta să îl vezi pe Kant, în cele două *Critici ale raţiunii*, respectând metoda următoare: pornind de la expunerea esenţei raţiunii în general, şi determinându-i astfel genul, el ar fi urmat să treacă la explicarea celor două specii, arătând cum aceeaşi raţiune se manifestă în două moduri atât de diferite, şi totuşi, păstrându-şi sub cele două forme caracterul principal, se relevă întotdeauna una şi aceeaşi. Dar nici urmă de asemenea procedeu. Cât sunt de insuficiente, de nesigure şi disparate explicaţiile pe care le dă ici şi colo în *Critica raţiunii pure* referitor chiar la facultatea care o critică, am arătat deja. *Raţiunea practică* şi-a făcut deja apariţia, fără a fi anunţată, în *Critica raţiunii pure*, şi acum, în critica special consacrată, o întâlnim ca pe ceva foarte natural şi care nu are nevoie de dovezi, fără ca deprinderile de limbaj din toate timpurile şi la toate popoarele, călcate acum în picioare, şi definiţiile conceptuale oferite de cei mai mari filosofi anteriori lui Kant să poată fi invocate ca protest. *Grosso modo*, iată, după diverse pasaje, care este opinia lui Kant: cunoaşterea principiilor *a priori* este caracterul esenţial al raţiunii; dar, cum cunoaşterea valorii etice a acţiunilor nu este de origine empirică, este şi ea un principiu *a priori*, care îşi are originea în *raţiunea practică*. - Am arătat destul de des falsitatea acestei explicaţii a raţiunii. Dar, făcând abstracţie de această falsitate, ce procedeu superficial şi puţin întemeiat este acela care se sprijină pe o singură caracteristică comună, independentă faţă de experienţă, pentru a reuni lucrurile cele mai eterogene, ignorând prăpastia adâncă, de netrecut care le separă în toate privinţele! Să admitem chiar - fără a-l recunoaşte - faptul următor: cunoaşterea valorii etice a acţiunilor noastre se naşte dintr-un imperativ care se găseşte în noi, dintr-o *datorie* necondiţionată; această datorie nu va fi în mod esenţial distinctă de acele forme generale ale cunoaşterii, pe care el ni le arată în *Critica raţiunii pure* ca fiindu-ne cunoscute *a priori*, şi determinând

prin urmare în mod necesar întreaga experienţă posibilă? Diferenţa între această *necesitate* a principiilor, care face ca în subiect forma oricărui obiect să fie deja determinată, şi această *datorie* a moralităţii, este atât de evidentă, încât nu este posibil ca printr-un tur de forţă să le asimilezi pe baza caracterului lor comun de cunoştinţe neempirice; această coincidenţă nu este într-adevăr suficientă pentru a justifica filosofic identificarea originii acestor două puteri.

De altfel leagănul acestui copil al raţiunii practice, al *datoriei absolute* sau imperativ categoric, se găseşte, nu în *Critica raţiunii practice*, ci deja în cea a *raţiunii pure* (pag.803; V, pag. 830). Naşterea este grea şi nu reuşeşte decât datorită unui „iată de ce“, care ca un forceps se strecoară cu îndrăzneală, aş spune aproape impudic, între cele două propoziţii între care nu este niciun raport, pentru a stabili între ele o legătură de la principiu la consecinţă. Kant pleacă într-adevăr de la această propoziţie, că noi nu suntem numai determinaţi de motive intuitive dar şi de motive abstracte, şi iată cum o formulează: „Nu numai ceea ce există, adică ceea ce afectează imediat simţurile, determină voinţa umană; ci noi avem puterea de a triumfa asupra impresiilor exercitate asupra sensibilităţii noastre prin reprezentarea ceea ce, chiar în mod îndepărtat, ne este dăunător dar util. Aceste reflecţii asupra a ce este de dorit din punctul de vedere al stării noastre întregi, adică a ceea ce este bun şi util, se sprijină pe raţiune”. (Nimic mai just. Numai dacă ar putea întotdeauna vorbi astfel despre raţiune!) „*Iată de ce* aceasta dă legi care sunt imperative, adică legi obiective ale libertăţii, care spun ce trebuie făcut, deşi acest lucru nu se face poate niciodată!“ - Astfel, şi fără a fi altfel acreditat, imperativul categoric face un salt în lumea pe care o va guverna prin a sa *datorie* necondiţionată - un fel de spectru din lemn. Căci conceptul de datorie are drept condiţie necesară relaţia cu o pedeapsă de care eşti ameninţat, sau cu o recompensă promisă; nu ar putea fi separată de ele fără a-şi pierde ea însăşi întreaga valoare; de aceea o *datorie necondiţionată* este o *contraditio in adjecto* [contradicţie în termenul

atribuit]. Trebuia relevată această greşeală, deşi ea este strâns legată de marele merit al lui Kant în morală, care constă în a fi eliberat etica de toate principiile din lume ale experienţei, şi mai ales de toate teoriile despre fericire directe sau indirecte, de a fi arătat cu adevărat că domnia virtuţii nu ţine de această lume. Acest merit este cu atât mai mare cu cât vechii filosofi, cu excepţia doar a lui Platon, şi anume peripateticii, stoicii, epicurienii, au căutat prin artificii foarte diferite fie să stabilească dependenţa respectivă a virtuţii de fericire prin mijlocirea principiului raţiunii, fie să le identifice prin mijlocirea principiului contradicţiei. Acelaşi reproş îi atinge pe filosofii moderni anteriori lui Kant. Meritul acestuia din urmă, în această privinţă, este desigur foarte mare; totuşi nu este corect să amintim că unele părţi ale expunerii sale nu răspund tendinţei şi spiritului eticii, şi de asemeni că nu este nicidecum primul care a purificat virtutea de orice element de eudemonism. Căci Platon deja, în principal în *Republica*, spune în mod expres că virtutea nu trebuie să fie adoptată decât pentru ea însăşi, chiar dacă nenorocirea şi ruşinea ar trebui să îi fie asociate iremediabil. Creştinismul predică cu şi mai multă forţă o virtute absolut dezinteresată, care nu trebuie să fie practicată în vederea unei recompense chiar şi într-o altă viaţă, ci întru totul gratuit, din dragoste pentru Dumnezeu; căci nu faptele justifică virtutea, ci credinţa care le însoţeşte, simptom unic care relevă virtutea. Să se citească Luter, *De libertate Christiana*. Nu vreau să îi pun la socoteală pe hinduşi; cărţile sfinte zugrăvesc peste tot speranţa într-o recompensă ca pe drumul prin întuneric, care nu va duce niciodată la salvare. Teoria lui Kant nu ajunge încă la această puritate; sau mai curând expunerea este mult inferioară spiritului, este uneori chiar diametral opusă. În disertaţia care urmează asupra „supremului bine“ găsim virtutea asociată fericirii. Datoria originar necondiţionată postulează totuşi în cele din urmă o condiţie; o face la drept vorbind pentru a se debarasa de o contradicţie internă care o împiedică să trăiască. Fericirea în *supremul bine* nu este dată distinct ca motiv al virtuţii;

totuşi această fericire este acolo, ca un articol secret, a cărui prezenţă reduce tot restul la starea de contract *Wusanin*; ea nu este propriu-zis recompensa virtuţii, ci un bacşiş, spre care virtutea, o dată lucrarea terminată, întinde pe ascuns mâna. Pentru a ne convinge de acest lucru, să consultăm *Critica raţiunii practice* (pag. 223-266, ed. a 4-a; pag. 264-295, ed. Rosenkranz.) Aceeaşi tendinţă se regăseşte în toată teologia sa morală; prin aceasta morala se distruge ea însăşi. Căci, repet, orice virtute practicată în vederea unei anumite recompense se sprijină pe un egoism prudent, metodic şi prevăzător. Conţinutul datoriei absolute, legea fundamentală a raţiunii practice este faimosul: „Acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată fi considerată ca principiul unei legislaţii generale“. - Acest principiu îl însărcinează pe cel care caută îndrumător al propriei sale voinţe să găsească unul şi pentru ceilalţi. - Ne întrebăm apoi cum poate fi găsit un astfel de îndrumător. Pentru a descoperi regula conduitei mele; nu trebuie să mă am în vedere numai pe mine, ci ansamblul indivizilor. Adică ţinta mea, departe de a fi propriul meu bine, este binele tuturor fără distincţie. Dar întotdeauna este vorba de bine. Şi în acest caz găsesc că binele tuturor nu va fi atins decât în măsura în care fiecare va considera egoismul său ca un hotar pentru cel al celorlalţi. Desigur urmează de aici că nu trebuie să dăunezi nimănui, deoarece adoptarea universală a acestui principiu face să nu mi se aducă daune nici mie; dar numai din cauza acestui avantaj personal, eu, care sunt în căutarea unui principiu moral pe care nu îl posed încâ, doresc transformarea principiului de care este vorba în legea universală. Şi este sigur că dorinţa de a realiza în acest fel binele meu, adică egoismul, este sursa acestui principiu etic. Ca bază a politicii, el ar fi, excelent; ca principiu al moralei nu valorează nimic. Cel care caută un îndrumător pentru voinţa tuturor, aşa cum îl presupune acest principiu moral, este evident înainte de toate în căutarea unui îndrumător personal, altfel totul i-ar fi indiferent. Dar acest îndrumător nu poale fi decât propriul său egoism, căci acest

egoism este unicul loc de confluenţă prin care pătrunde în el conduita ceiluilalt; doar prin mijlocirea lui şi din consideraţie pentru el poate avea o voinţă care să influenţeze actele celuilalt, şi de acest lucru să fie interesat. Kant lasă el însuşi cu multă naivitate să se înţeleagă acest lucru (pag. 123 din *Critica raţiunii practice*; ed. Rosenkranz, pag. 192), căci iată cum explică el în acest pasaj căutarea unei maxime pentru voinţă: „Daca toată lumea ar privi nenorocirea celuilalt cu o totală indiferenţă, şi dacă tu ai ţine de o astfel de ordine a lucrurilor, ai accepta această indiferenţă? Această acceptare din partea unui individ ar echivala cu aprobarea unei legi nedrepte îndreptată împotriva lui însuşi? - *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!* [„Cu câtă asprime judecăm o lege ce ni se-ndreaptă împotrivă!“ - Horatiu, *Sermones*, I, 3, 67] ar constitui norma consimtământului solicitat. La fel în *Fundamentul metafizicii moravurilor* (pag. 56 din ed. 3, pag. 50 din ed. Rosenkranz): „O voinţă care ar decide să nu susţină pe nimeni la nevoie ar fi în contradicţie cu ea însăşi, căci sunt cazuri în care ea însăşi are nevoie de *dragostea şi simpatia celuilalt*“. Acest principiu moral care, privit îndeaproape, nu este altceva decât expresia indirectă şi voalată a acestui vechi şi simplu precept, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[274] [„ceea ce nu vrei să ţi se facă să nu faci altuia“], se referă deci imediat la ceea ce este pasiv în noi, la suferinţă, apoi mediat numai la activitate; de aceea ar putea servi drept ghid într-o *instituţie politică*, care este destinată să păzească oamenii de *nedreptăţi*, şi care caută să procure tuturor şi fiecăruia cea mai mare parte de fericire; dar în morală, unde obiectul cercetării este *actul* ca *act* în semnificaţia lui imediată din punctul de vedere al *agentului*, şi nu al consecinţelor actului, suferinţa, nici a importanţei actului în raport cu celălalt, această considerare pasivă nu este admisibilă, deoarece în realitate ea se reduce la o căutare a fericirii, adică la egoism.

Nu putem deci împărtăşi bucuria pe care o resimte

[274] Maxima împăratului Alexander Severus.

Kant la faptul de a şti că principiul său moral nu este material, adică nu are un obiect drept motiv, ci este pur formal, ceea ce face ca el să răspundă simetric principiilor pur formale pe care ne-am învăţat să le cunoaştem din *Critica raţiunii pure*. Desigur, în loc de a fi o lege, nu este decât o formulă pentru căutarea unei legi; dar mai întâi această formulă se găsea deja mai scurtă şi mai clară în adagiul: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; apoi analiza acestei formule arată că numai consideraţia pentru fericirea personală îi este unic conţinut, că ea nu poate servi prin urmare decât egoismului rezonabil, sursă a oricărei intuiţii legale.

O altă greşeală care a mai fost relevată adesea în sistemul moral al lui Kant, deoarece şochează sentimentele tuturor, şi Schiler a luat-o în râs într-una din epigramele sale. Este această afirmaţie pedantă, că o acţiune, pentru a fi cu adevărat bună şi meritorie, trebuie să fie înfăptuită din pur respect faţă de lege şi de conceptul de datorie, şi conform unei maxime abstracte a raţiunii, nu din înclinaţie, din bunăvoinţă faţă de celălalt, din simpatie, din milă, din vreo pornire duioasă a inimii; sentimentele (vezi *Critica raţiunii practice*, pag. 132; pag. 257 din ed. Rosenkranz) sunt chiar foarte stingheritoare pentru persoanele foarte aşezate, căci ele produc confuzie printre maximele lor chibzuite; acţiunea trebuie săvârşită oarecum fără voie depăşind o anumită silă. - Dacă remarcăm că agentul nici măcar nu este susţinut de speranţă într-o recompensă, se va putea cântări toată greutatea acestei exigenţe. Dar, ceea ce este mai grav, acest mod de a înţelege actul moral este întru totul contrar adevăratului spirit de virtute; nu actul în el însuşi este bun, ci dragostea din care el purcede, bucuria de a-l înfăptui, este cea care îi dă preţ, fără de care el rămâne literă moartă. De aceea creştinismul ne învaţă, pe bună dreptate că toate înfăptuirile noastre exterioare sunt fără valoare, dacă nu purced dintr-o intenţie generoasă, fruct al dragostei; că nu înfăptuirile acestea *(opera operata)* garantează salvarea şi răscumpărarea, ci credinţa, intenţia generoasă pe care doar Duhul Sfânt o

conferă şi pe care nu o zămisleşte voinţa liberă şi gândită care nu are în vedere legea. Să ceri împreună cu Kant ca orice acţiune virtuoasă să fie făcută din pur respect gândit pentru lege şi conform unor maxime abstracte, ca ea să fie executată la rece şi împotriva oricărei înclinaţii, ar echivala cu a spune că o adevărată operă de artă trebuie să rezulte din aplicarea gândită a regulilor estetice. La întrebarea deja pusă de Platon şi Seneca, dacă virtutea poate fi învăţată, trebuie răspuns negativ. Vom fi obligaţi în sfârşit să recunoaştem acest fapt, care de altfel a dat naştere teoriei creştine a aleşilor, a graţiei, şi anume că în esenţa lor intimă principală, virtutea ca şi gândul sunt înnăscute; că forţele reunite ale tuturor profesorilor de estetică sunt neputincioase în a conferi cuiva facultatea de a produce opere de geniu, adică adevărate opere de artă, că va fi de asemeni imposibil tuturor profesorilor de morală, tuturor predicatorilor de virtuţi, să facă dintr-un caracter josnic un caracter nobil şi virtuos, imposibilitatea care este încă şi mai vădită ca cea a transmutării plumbului în aur; şi că găsirea unei morale şi a unui principiu moral suprem care să aibă ca scop să acţioneze asupra unităţii, să o transforme şi să o amelioreze, nu se poate compara cu căutarea pietrei filosofice. - Cât despre posibilitatea unei schimbări spirituale complete a omului (renaştere), nu printr-o cunoaştere abstractă (morală), ci printr-o cunoaştere intuitivă (acţiune a graţiei), vom vorbi mai îndelung la sfârşitul *Cărţii a patra*. Conţinutul acestei cărţi mă dispensează de altfel de obligaţia de a insista mai mult asupra acestui subiect.

Kant nu a pătruns deloc adevăratul înţeles al conţinutului moral al acţiunilor; este ceea ce reiese şi din teoria despre binele suprem ca îmbinare necesară a virtuţii şi fericirii, prima făcând fiinţa demnă de ultima. Din punct de vedere logic mai întâi i se poate obiecta lui Kant faptul că acest concept de demnitate care este decisiv presupune o morală gata făcută care îl întemeiază, că prin urmare nu de la el trebuia pornit. Din *Cartea* noastră *a patra* rezultă că orice virtute adevărată, după ce a atins gradul suprem,

ajunge în cele din urmă la o renunţare totală, în care orice voinţă îşi află sfârşitul, fericirea dimpotrivă, este voinţa satisfăcută; virtutea şi fericirea sunt deci în mod esenţial ireconciabile. Cel pe care expunerea mea îl va fi convins va fi complet edificat prin însuşi acest fapt de falsitatea vederilor lui Kant privind *binele suprem*. Şi independent de această expunere pozitivă, nu am nimic negativ de adăugat.

Slăbiciunea lui Kant pentru simetria arhitectonică se întâlneşte deci în *Critica raţiunii practice*. Ea este croită după acelaşi tipar ca şi *Critica raţiunii pure*, aceleaşi titluri, aceleaşi forme sunt transportate aici, într-un mod evident arbirar; tabela categoriilor libertăţii mai ales constituie o dovadă frapantă în acest sens.

*

Teoria dreptului este una din ultimile opere ale lui Kant şi o operă atât de slabă încât nu socotesc necesar să combat, deşi o dezaprob în întregime. Pare să nu fie opera unui mare om, ci produsul unui muritor de rând, şi propria-i slăbiciune o va face să moară de moarte naturală. În materie de drept las deci deoparte polemica, pentru a nu mă preocupa decât de latura pozitivă, adică de trăsăturile fundamentale ale acestei ştiinţe, trăsături care vor fi găsite în *Cartea a patra*. Să mi se permită numai câteva remarci generale cu privire la teoriile dreptului la Kant. Defectele pe care, în aprecierea mea la *Critica raţiunii pure*, le-am relevat ca inerente geniului lui Kant, se întâlnesc atât de abundent în *Teoria dreptului* încât ai adesea impresia că citeşti o parodie satirică a manierei kantiene, sau că cel puţin auzi un kantian. Iată două din aceste defecte principale: Kant pretinde - şi mulţi au încercat acest lucru după aceea - să separe riguros dreptul de etică, şi totuşi nu vrea să facă să depindă dreptul de o legislaţie pozitivă, adică de o constrângere arbitrară, ci să lase să subziste *în sine a priori* conceptul de drept. Acest lucru este imposibil; căci activitatea, în afara valorii sale morale, în afara influenţei sale fizice asupra celuilalt, care face posibilă

constrângerea arbitrară, nu admite un al treilea mod de a fi. De aceea, Kant atunci când spune: „Datoria de drept este cea care poate fi împreună cu forţa“; sau acest *poate* trebuie înţeles în sens fizic, şi atunci orice drept este pozitiv şi arbitrar, şi reciproc orice voinţă care se impune este dreaptă; sau acest *poate* trebuie înţeles în sens moral, şi iată-ne reveniţi la domeniul moralei. La Kant conceptul de drept pluteşte între cer şi pământ, nu ar putea să se fixeze de sol; pentru mine, conceptul de drept este de domeniul moralei. În al doilea rând, determinarea conceptului de drept este total negativă şi prin urmare insuficientă. „Se numeşte drept ceea ce se acordă cu existenţa simultană a diverselor libertăţi individuale conform cu legea generală“. Libertatea (adică libertatea empirică, fizică, nu libertatea morală a voinţei) constă în a nu stingheri, a nu pune piedici, este deci o simplă negaţie. Existenţa termenilor unii alături de alţii are un semn analog; nu suntem deci decât în prezenţa unor negaţii şi nu obţinem conceptul pozitiv pe care îl căutăm, dacă nu îl cunoaştem deja din altă parte. Pe parcursul cărţii sunt desfăşurate vederile cele mai false, aceea de exemplu că, în starea de natură, în afara Statului, nu există drept de proprietate, ceea ce este totuna cu a spune că orice drept este pozitiv şi că dreptul natural se întemeiază pe dreptul pozitiv, în timp ce doar contrariul este adevărat. Voi mai semnala explicaţia pe care el o dă achiziţionării legale prin luarea în posesie; obligaţia morală de a institui o constituţie civilă; fundamentul dreptului penal, toate teoriile împotriva cărora nu trebuie aduse, aşa cum am făcut-o deja, obiecţii speciale. Totuşi aceste erori ale lui Kant au exercitat o influenţă foarte nefastă; ele au tulburat şi au întunecat adevăruri recunoscute şi enunţate de multă vreme, au favorizat la teorii bizare, multe scrieri şi multe discuţii. Desigur această derută nu putea dura, şi vedem deja cum adevărul şi bunul simţ îşi croiesc o cale nouă: *Dreptul natural* al lui J.C.F.Meister stă îndeosebi mărturie a acestei întoarceri la adevăr, în pofida atâtor teorii bizare şi întortocheate; totuşi nu socotesc această carte ca un model de perfecţiune desăvârşită.

*

Mi se va permite după toate cele spuse până acum, să fiu foarte scurt în privinţa *Criticii puterii de judecată* însăşi. Un fapt surprinzător: Kant, căruia arta i-a rămas foarte străină, care, după toate aparenţele, era puţin făcut să guste frumosul, care, desigur, nici nu a avut vreodată prilejul să vadă o operă de artă demnă de acest nume, care în sfârşit pare să nu îl fi cunoscut niciodată pe Goethe, singurul om din secolul şi ţara sa care se putea potrivi cu el, este, spun eu, un fapt surprinzător că, în ciuda a tot, Kant a putut face un serviciu atât de mare şi durabil filosofiei artei. Acest serviciu constă în aceea că, în toate consideraţiile anterioare asupra artei şi frumosului, obiectul nu era niciodată privit decât din punct de vedere empiric, şi se caută, sprijinindu-se pe fapte, proprietatea care deosebeşte cutare obiect declarat frumos de un alt obiect de acelaşi fel. Pe această cale, se ajungea mai întâi la judecăţi particulare pentru a se ridica puţin câte puţin la altele mai generale. Se făceau eforturi pentru a se separa ceea ce este în mod autentic frumos de ceea ce nu este frumos cu adevărat pentru a se stabili caracteristicile după care este recunoscută acea frumuseţe adevărată, pentru a le erija în regulă. Frumosul şi contrariul său, şi prin urmare ceea ce trebuie să ne străduim să reproducem şi să evităm, regulile cel puţin negative care trebuie prescrise, mijloacele de a provoca plăcerea estetică, aşadar condiţiile obiective cerute pentru aceasta, aceasta era aproape exclusiv tema tuturor consideraţiilor asupra artei. Aristotel inaugurase această metodă, şi ea a fost urmată, până în aceste ultime timpuri de Home, Burke, Winkelmann, Lessing, Herder etc. Generalitatea principiilor găsite i-a determinat pe filosofi, este adevărat la o ultimă analiză, să ia în consideraţie subiectul şi s-a remarcat că dacă s-ar fi ajuns la cunoaşterea exactă a efectului produs asupra subiectului de operă de artă, s-ar fi putut determina *a priori* care îi este, în opera de artă, cauza, singura modalitate de a da acestui studiu o bază ştiinţifică. Acest fapt a prilejuit o

mulţime de consideraţii psihologice, dintre care cele mai importante au fost a lui Alexandre Baumgarten, autor al unei Estetici generale a frumosului, al cărui punct de plecare era conceptul de perfecţiune a cunoaşterii sensibile, adică intuitive. Dar, cu acest concept, el renunţă dintr-o dată la punctul de vedere subiectiv pentru a aborda punctul de vedere obiectiv şi întreaga tehnică care se raportează la aceasta. Urma să fie meritul lui Kant de a examina într-un mod serios şi profund *excitaţia însăşi*, pe urma căreia declarăm frumos obiectul pe care l-a produs, şi să încerce să îi determine elementele şi condiţiile în însăşi sensibilitatea noastră. Cercetările au luat de atunci o direcţie cu totul subiectivă. Această cale era evident cea bună; căci, pentru a explica un fenomen dat prin efectul său, trebuie, dacă vrei să determini în mod absolut esenţa cauzei sale, să cunoşti mai întâi exact însuşi acest efect. Dar meritul lui Kant nu constă decât în a fi arătat calea, şi a fi lăsat, în cercetările sale provizorii, un exemplu de modul în care trebuie parcursă. Ceea ce a dat el nu poate fi considerat un adevăr obiectiv, şi ca un câştig real. El a arătat metoda şi a deschis drumul, dar a ratat scopul.în critica judecăţii estetice, - este important de remarcat mai întâi, - Kant păstrează metoda care este proprie întregii sale filosofii, şi pe care am studiat-o îndelung mai sus, vreau să zic că el pleacă întotdeauna de la cunoaşterea abstractă, pentru a găsi în ea explicaţia cunoaşterii intuitive, prima este o cameră obscură, în care a doua vine să i se întipărească înaintea ochilor şi de unde el îşi plimbă privirile asupra realităţii!

Aşa cum, în *Critica raţiunii pure*, formele judecăţii trebuiau să îi permită să se pronunţe asupra ansamblului cunoaşterii noastre intuitive; tot aşa în critica judecăţii estetice el nu porneşte de la frumosul însuşi, de la frumosul intuitiv şi imediat, ci de la judecata formulată asupra frumosului, şi pe care o numeşte cu o expresie foarte urâtă, judecată de gust. Aici este problema. Ceea ce îl frapează mai ales, este faptul că o asemenea judecată este în mod vădit expresia unui.proces al subiectului şi că are totuşi o

asemenea generalitate, încât pare să se raporteze la o proprietate a obiectului. Iată ce l-a frapat, şi nu frumosul însuşi. Punctul său de plecare este verdictul celuilalt, judecata asupra frumosului şi nu frumosul. Asta înseamnă să nu cunoşti lucrurile decât din auzite şi nu prin tine însuţi; aproape în acelaşi fel, un orb inteligent ar putea, cu ceea ce a auzit spunându-se despre culori, să facă o teorie a acestora. Şi realmente filosofemele lui Kant asupra frumosului nu ar trebui privite decât sub acest raport. S-ar putea găsi atunci că teoria sa este foarte judicioasă şi s-ar remarca chiar ici şi colo câteva observaţii juste şi de un adevăr general; dar soluţia pe care o dă este atât de inadmisibilă, ea răspunde atât de puţin demnităţii obiectului încât nu o putem adopta ca pe un adevăr obiectiv; de aceea nu mă văd obligat să îi aduc obiecţii şi trimit la acest punct la partea pozitivă a lucrării mele.

În ce priveşte forma cărţii sale, să remarcăm faptul că a fost condus spre ea de ideea de a găsi în conceptul de finalitate soluţia problemei frumosului. Ideea este dedusă; ceea ce nu este prea greu, aşa cum ne-au demonstrat succesorii lui Kant. De aici rezultă acea îmbinare barocă a cunoaşterii frumosului cu cea a finalităţii corpurilor, într-o facultate a cunoaşterii pe care o numeşte judecată; şi de aici i se trage în sfârşit faptul că tratează în aceeaşi carte despre două subiecte atât de diferite. Cu aceste trei facultăţi, raţiunea, judecata şi intelectul, ele întreprind apoi fantezii arhitectonice de o frumoasă simetrie; este suficient să deschidem *Critica puterii de judecată*, pentru a vedea până la ce punct este rolul acestui gust; acest gust apare deja în alcătuirea *Criticii raţiunii pure*, a cărei armonie nu este obţinută decât printr-un tur de forţă, dar mai ales din această antinomie a judecăţii estetice care este foarte trasă de păr. I s-ar mai putea face lui Kant un mare reproş: inconsecvenţa; el repetă până la saţietate, în *Critica raţiunii pure*, că intelectul este facultatea de a judeca, şi că el consideră formele judecăţii lui ca pietrele de temelie ale oricărei filosofii. Or, iată că acum ne vorbeşte de o facultate de a judeca cu totul specială, absolut diferită de cealaltă.

Aşa că despre ceea ce numesc eu facultatea de a judeca, adică puterea de a transforma cunoaşterea intuitivă în cunoaştere abstractă, şi reciproc, despre această facultate, zic eu, am vorbit pe tot parcursul părţii pozitive din lucrarea mea.

Partea din *Critica puterii de judecată* care este de departe cea mai bună, este teoria sublimului. Ea valorează incomparabil mai mult decât teoria frumosului, şi nu numai că ne dă, ca aceasta, o metodă generală de investigaţie, dar ne şi face să parcurgem o parte a adevăratului drum, în aşa măsură încât dacă nu ne dă soluţia adevărată a problemei, cel puţin se apropie mult de ea. În critica judecăţii teleologice se relevă cu mai multă claritate decât în oricare altă parte, din cauza simplităţii materiei, rarul talent al lui Kant de a întoarce o idee pe toate feţele şi de a da expresii variate a acesteia, până când scoate din ea o carte. Toată lucrarea se reduce la aceasta: deşi corpurile organizate ne apar în mod necesar ca supuse, în structura lor, unui concept prealabil de finalitate, nimic nu ne autorizează totuşi să privim această finalitate ca fiind obiectivă. Căci intelectul nostru, căruia lucrurile îi sunt date din afară şi într-un mod imediat, cărora prin urmare nu le cunoşti niciodată esenţa lor intimă, prin care ele se nasc şi subzistă, şi numai învejişul lor exterior, intelectul nostru, zic eu, nu poate niciodată sesiza decât prin analogie, esenţa proprie produselor naturii organice, ele le compară cu operele îndemânării umane care în esenţa lor sunt determinate de un scop şi de un concept corespunzător acestui scop. Această analogie este suficientă pentru a ne face să sesizăm conformitatea părţilor cu întregul, şi pentru a ne da un fir conducător în cercetările pe care le vom face, dar nu poate în niciun fel să ne explice realmente originea şi existenţa corpurilor căci necesitatea de a le concepe fiind supusă principiului finalităţii este de origine subiectivă. Cam în felul acesta aş rezuma doctrina lui Kant asupra judecăţii teleologice. În ceea ce are esenţial, a fost deja expusă în *Critica raţiunii pure* (pag. 692-702); dar şi aici găsim că David Hume a fost gloriosul precursor al lui Kant

în cunoaşterea acestui adevăr. Şi el a discutat cu pătrunderea sa obişnuită concepţia teleologică, în a doua parte a cărţii sale *Dialogues concerning the natural religion*. Diferenţa esenţială dintre critica lui Hume şi cea a lui Kant, este că pentru Hume această concepţie îşi are fundamentul în experienţă, şi Kant dimpotrivă o critică ca pe o idee *a priori*. Amândoi au dreptate şi explicaţiile lor se completează reciproc. Ce să spunem? În ceea ce are esenţial, găsim deja doctrina lui Kant pe acest subiect exprimată în comentariul lui Simplicius asupra *Fizicii* lui Aristotel: Ἡ δέ πλάνη γέγονεν αύτοῖς άπό τοΰ ήγεϊσθαι πάντα τά ένεκά του γινόμενα κατά προαίρεσιν γενέσθαι καί λογισμόν, τά δέ φύσει μή οϋτως όράν γινόμενα *(Error iis ortus est exeo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant naturae opera non ita fieri.)* [„Eroarea rezultă însă în cazul lor[275] din faptul că ei credeau că tot ce se produce pentru un scop se poate baza numai pe un plan şi un calcul, dar observau totodată că operele naturii nu iau naştere în acest mod.“] (*In Aristotelis Physica*, editio Berolinensis, pag. 354.) La acest punct, Kant are perfectă dreptate; era de asemeni necesar, ca după ce a arătat incompatibilitatea care este între existenţa însăşi a lumii şi conceptul de cauză şi efect, să arate apoi că lumea în esenţa ei nu poate fi considerată ca efectul unei cauze dictată de motive. Când te gândeşti la tot ce are înşelător proba fizico-teologică (într-atât încât Voltaire a considerat-o irefutabilă), vezi cât era de important să demonstreze că subiectivitatea percepţiilor noastre, în care Kant făcuse deja să intre timpul, spaţiul şi cauzalitatea, se întinde şi asupra judecăţilor noastre asupra obiectelor din natură, şi că, prin urmare, necesitatea în care ne aflăm de a gândi aceste obiecte ca supuse conceptelor de finalitate, ca existând adică într-o reprezentare înainte de a exista realmente, este de o origine la fel de subiectivă ca şi intuiţia spaţiului - care ne apare totuşi ca şi obiectiv - şi deci nu poate fi

[275] Democrit şi Epicur.

considerată ca ţinând de un adevăr obiectiv. La acest punct, demonstraţia lui Kant, în ciuda lungimilor obositoare şi a repetiţiilor, este excelentă. El susţine, pe bună dreptate, că nu vom putea niciodată explica esenţa corpurilor organice prin cauze pur mecanice, căci sub acest nume pune el orice acţiune oarbă şi necesară a legilor generale ale naturii. Totuşi mai este de semnalat o lacună în această deducţie. Kant nu contestă într-adevăr posibilitatea unei astfel de explicaţii decât din punctul de vedere al finalităţii şi al premeditării aparente care se găseşte în obiectele naturii organice. Dar noi considerăm că chiar şi acolo unde această finalitate nu se relevă, principiile de explicare aplicabile unui domeniu al naturii nu ar putea fi transferate altuia; de îndată ce abordăm un domeniu nou, aceste principii nu ne mai sunt de niciun ajutor; legi fundamentale de un alt gen apar, a căror aplicaţie nu ar putea fi găsită în legile din domeniul precedent. Aşa sunt în mecanică legile atracţiei, coeziunii, impenetrabilităţii, elasticităţii, care (independent de explicaţia pe care am dat-o tuturor forţelor din natură cu grade inferioare ale obiectivării voinţei) sunt manifestări ale unor forţe a căror explicaţie nu este de căutat mai departe; aceste legi înseşi sunt, în ordinea fenomenelor mecanice, principiul oricărei explicaţii, căci explicaţia se mărgineşte la a le reduce la forţele sus amintite. Dar dacă părăsim acest teren pentru cel al chimiei, al electricităţii, al magnetismului, al cristalizării, aceste principii de care vorbeam nu mai sunt aplicabile, aceste legi nu mai au sens, aceste forţe cedează în faţa altora şi sunt contrazise de fenomenele noi de care ne ocupăm; acestea sunt regizate de legi fundamentale, care, ca şi cele precedente, sunt originale şi ireductibile, adică nu pot fi reduse la celelalte legi mai generale. Astfel nu vom reuşi niciodată să explicăm cu legile mecanismului propriu-zis soluţia unei sări în apă; ce s-ar întâmpla dacă am avea de a face cu fenomene mai complicate din chimie? În a doua *Carte* a prezentei lucrări, am dat la toate aceste puncte explicaţii ample. Lămuriri de acest gen ar fi fost, cred eu, de o mare

utilitate în critica judecaţii teleologice şi ar fi ajutat la înţelegerea spiritului acesteia. Ar fi pus mai ales în lumină această idee a lui Kant, că o cunoaştere mai aprofundată a *Fiinţei* în sine, pentru care obiectele naturii nu sunt decât manifestări, atât în efectele pur mecanice cât şi în cele care sunt vizibil supuse acestui scop s-ar fi găsit unul şi acelaşi principiu capabil să servească explicaţiei generale a unuia şi aceluiaşi tip de fenomene. Acest principiu, cred că l-am determinat reprezentând *Voinţa* ca pe singurul lucru în sine. Poate în a doua mea *Carte* şi în *Suplimentul* ei, dar mai ales în scrierea mea *Despre voinţa în natură*, am sesizat în modul cel mai precis şi adânc esenţa însăşi a finalităţii aparente şi a armoniei lumii; nu voi spune deci mai mult aici.

Lectorul care se interesează de acesta critică a filosofiei lui Kant nu va trebui să neglijeze lectura în a doua disertaţie a primului volum din ale mele *Parerga ş Paralipomena*, a adaosului intitulat: *Încă câteva lămuriri asupra filosofiei lui Kant.* Trebuie avut în vedere, într-adevăr, că scrierile mele atât de puţin numeroase n-au fost în întregime compuse în acelaşi timp, ci în mod succesiv pe parcursul unei întregi vieţi şi la intervale îndepărtate, în consecinţă nu trebuie să vă aşteptaţi să găsiţi condensat într-un singur loc tot ce eu am putut spune despre acelaşi subiect.

COMPLETĂRI
LA CELE PATRU CĂRŢI
ALE PRIMULUI VOLUM

Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.
[„Doar pe puţini îi va influenţa cel care
se gândeşte la contemporanii săi.“]
(Seneca, *Epistulae*, 79, 17)

SUPLIMENT LA PRIMA CARTE

Pourquoi veux-tu t’écarter de nous tous et de notre opinion?
- Je n’ecris point pour vous plaire, mais pour vous enseigner quelque chose.
[„De ce de toţi tu vrei să te separi
Şi ţii doar la părerea ta?
Dar eu nu scriu pe placul vostru doar
Ci trebuie să învătati ceva.“]
(Goethe, *Xeniile blânde*, I, 2)

PRIMA PARTE
TEORIA REPREZENTĂRII INTUITIVE
(§1-7 din primul volum)

CAPITOLUL I
Punctul de vedere idealist

Sfere strălucitoare în număr infinit, în spaţiul nelimitat, o duzină aproape de sfere mai mici şi mai luminate care se mişcă în jurul fiecăreia din ele, calde în interior dar reci şi solidificate la suprafaţă, fiinţe vii şi inteligibile ieşite dintr-un fel de mucegai cu care sunt unse - iată adevărul empiric, iată lumea. Totuşi pentru o fiinţă care gândeşte este foarte critic faptul de a aparţine uneia din aceste sfere nenumărate purtate în spaţiul nelimitat; ea nu ştie de unde vine şi unde se duce, pierdută în mulţimea altor fiinţe asemănătoare, care se străduie, se munceşte, se frământă, trece rapid şi renaşte fără odihnă în timpul exterior. Acolo nimic nu este fix în afara materiei şi a revenirii aceloraşi forme divers organizate după anumite legi, date o dată pentru totdeauna. Tot ce ne poate spune ştiinţa empirică este legat de natură şi regulile apariţiei acestor forme. - Dar filosofia modernă, cu Berkeley şi Kant, a realizat în sfârşit că tot ce ne înconjoară nu este decât un fenomen al creierului supus unor condiţii subiective atât de numeroase şi de variate, încât această realitate absolută de care vorbeam trebuie să facă loc unei cu totul alte alcătuiri a lumii, şi că lumea se reduce la substratul fenomenului, că există adică între aceasta şi aceea acelaşi raport ca între lucrul în sine şi manifestarea sa.

„Lumea este reprezentarea mea” - iată o poziţie asemănătoare axiomelor lui Euclid, pe care toată lumea

trebuie să o admită de îndată ce a înţeles-o; totuşi acesta nu este unul din acele adevăruri pe care este suficient să îl auzi pentru a-l înţelege. - A face înţeleasă această propoziţie, a lega de ea problema raportului idealului şi realului, adică a lumii gândite cu lumea care este în afara gândirii, aceasta a fost, împreună cu problema libertăţii morale, opera caracteristică a filosofiei moderne. După secole de cercetări în domeniul filosofiei obiective, s-a descoperit pentru prima oară că printre atâtea lucruri, care fac lumea atât de enigmatică şi atât de demnă de a medita asupra ei, cel mai important cu siguranţă este acest fapt simplu: oricare ar fi mărimea şi masa lumii, existenţa ei totuşi este suspendată de un fir foarte subţire, înţeleg conştiinţa, în care lumea ne este dată de fiecare dată. Această condiţie necesară a existenţei ei îi imprimă, în afara oricărei realităţi empirice, un caracter de idealitate şi deci de simplu fenomen; de aceea într-o privinţă cel puţin, putem considera acest fapt ca fiind de aceeaşi natură cu visul şi să îl clasăm în aceeaşi categorie. Căci funcţia creierului care, în timpul somnului, ne încântă prin viziunea unei lumi pe care o vedem sau o atingem, poate avea tot atâta importanţă în reprezentarea lumii obiective în stare de veghe. Aceste lumi, deşi diferite ca materie, provin în mod vizibil dintr-o aceeaşi formă. Această formă este intelectul, funcţia creierului. - Descartes este probabil primul care a ajuns la gradul de conştiinţă pe care îl cere acest adevăr fundamental, deşi în trecere şi sub forma îndoielii metodice, face din el punctul de plecare al filosofiei sale. Într-un cuvânt, dând *Cogito ergo sum* [„cuget, deci exist“ - *Principia philosophiae*, I, 7 şi 10] ca pe singurul lucru cert şi existenţa lumii ca problematică, el a găsit punctul de plecare general şi de altfel singurul punct de sprijin al oricărei filosofii. Acest punct de sprijini este în mod esenţial şi necesar cel *subiectiv*, conştiinţa propriu-zisă. Căci aceasta doar este un dat imediat; tot restul, oricare ar fi acesta, îşi găseşte mijloacele şi condiţiile în conştiinţă; este supus acesteia aşadar. Iată de ce Descartes este considerat pe drept părintele filosofiei moderne, care

începe odată cu el. Puţin timp după aceea, Berkeley avansează foarte mult pe această cale şi ajunge la idealismul propriu-zis, adică acea noţiune după care întinderea în spaţiu, lumea obiectivă, materială - ca atare - nu există decât în reprezentarea noastră şi că este fals, absurd chiar, să îi atribuie, ca atare, o existenţă în afara oricărei reprezentări şi independent de subiectul cunoscător, adică să îi vezi substratul într-o materie direct percepută şi existând în sine. Acest punct de vedere atât de just şi de profund este toată filosofia lui Berkeley. El s-a epuizat studiindu-l.

Adevărata filosofie trebuie deci să fie idealistă; trebuie să fie astfel pentru a fi cu adevărat sinceră. Este evident într-adevăr că nimeni nu poate ieşi din sine pentru a se identifica imediat cu lucrurile diferite, şi că toate de câte suntem siguri şi de care avem o conştiinţă imediată, rezidă în conştiinţa noastră. În afară şi dincolo de ea nu poate fi certitudine imediată, cea pe care o reclamă ştiinţa, pentru a-şi întemeia principiile, este certitudinea conştiinţei. Punctul de vedere empiric este conform spiritului ştiinţelor, care consideră lumea ca existând în mod absolut, dar nu celui al filosofiei, care se străduie să ajungă la primul principiu. Numai conştiinţa ne este dată imediat; iată de ce întreaga filosofie este închisă în faptele conştiente, de ce adică este în mod esenţial idealistă. - Realismul, care se impune minţilor necioplite, pentru că se dă pozitiv, pleacă în realitate de la o ipoteză gratuită, şi nu este în acest fel decât un sistem în aer; el trece sub tăcere sau neagă faptul fundamental şi anume că tot ce cunoaştem zace în adâncul conştiinţei. Căci a afirma că existenţa lucrurilor este condiţionată de un subiect care şi le reprezintă, şi aşadar că lumea nu există decât ca reprezentare, nu înseamnă să enunţi o ipoteză, să afirmi ceva gratuit, şi cu atât mai puţin să emiţi un paradox inventat pentru binele cauzei. Acesta este adevărul cel mai sigur şi cel mai simplu, cel mai greu de sesizat, tocmai pentru că este cel mai simplu, şi că nu toată lumea gândeşte destul pentru a reveni de la lucruri la primele elemente ale conştiinţei. O existenţă obiectivă

absolută, o existenţă obiectivă în sine nu poate fi; ea ar fi de neconceput; căci obiectivul, prin însăşi esenţa sa, nu există ca atare decât în conştiinţa unui subiect; nu este decât reprezentarea acesteia; nu este condiţionat decât de ea şi de farmecele reprezentării, care depind de subiect şi nu de obiect.

Că lumea există şi fără subiect cunoscător pare evident la prima vedere; lucrul acesta îl gândim *in abstracto* fără să ne dăm seama de contradicţia ascunsă în această propoziţie. Dar când vrem să realizăm această idee abstractă, adică s-o readucem la o reprezentare intuitivă, de la care îşi ia (ca toate ideile abstracte de altfel) întregul adevăr şi conţinut, şi când căutăm să ne imaginăm o lume obiectivă, fără subiect cunoscător atunci reuşim să ne convingem că ceea ce ne imaginăm este în realitate contrariul a ceea ce ne propuneam, este de fapt demersul unui subiect cunoscător care îşi reprezintă o lume obiectivă, cu alţi termeni este ceea ce ne propuneam să excludem. Această lume reală, intuitivă este în mod vădit un fenomen al minţii; de aceea ipoteza că ar putea exista o lume, ca atare, în afara oricărei minţi, este contradictorie.

Obiecţia care apare conştient sau nu în spiritul fiecăruia împotriva idealităţii esenţiale şi necesare a oricărui obiect este următoarea: dar şi persoana mea este un obiect pentru o altă persoană; ea este deci o simplă reprezentare; şi totuşi eu ştiu sigur că exist şi că nu am nevoie de nimeni pentru a exista; toate celelalte obiecte sunt în acelaşi raport ca şi mine cu subiectul cunoscător; deci el ar exista şi dacă subiectul cunoscător ar dispărea. La aceasta s-ar putea răspunde: acesta altul, căruia îi consider persoana ca obiect, nu este numai subiectul ci şi un individ cunoscător. De aceea dacă acesta altul nu ar exista şi dacă eu aş fi singura fiinţă cunoscătoare, nu aş exista mai puţin ca subiect care singur permite obiectelor să existe în reprezentarea mea. Căci eu sunt subiect, aşa cum orice fiinţă cunoscătoare este subiect. Prin urmare, în cazul pe care îl presupunem, persoana mea tot ar exista oricum, dar ca reprezentare, adică în propria mea

cunoaştere. Eu nu o cunosc niciodată imediat, ci întotdeauna într-un mod mediat, deoarece tot ce este în reprezentare este întotdeauna mediat. Astfel, nu îmi cunosc corpul ca obiect, ca întindere adică, umplând spaţiul şi acţionând, decât într-o reprezentare a minţii mele; această intuiţie se produce prin mijlocirea simţurilor şi datele lor sunt cele care permit minţii să îşi îndeplinească funcţia, adică să se întoarcă de la efect la cauză; în felul acesta, văzându-ne corpul cu ochii, atingându-l cu mâinile, construim în spaţiu o figură care se reprezintă ca fiind corpul nostru. Dar niciun fel de întindere, de formă sau de activitate nu îmi este dată imediat de nu ştiu care sentiment general al corpului sau conştiinţă intimă, dat care ar cadra cu fiinţa mea, care nu ar avea nevoie, pentru a exista astfel, să fie reprezentat de un subiect cunoscător. Mai mult chiar, acest sentiment general, ca şi conştiinţa mea, nu există imediat decât în raport cu voinţa, ca fiind adică plăcute sau neplăcute, şi ca fiind active în actele voinţei, care sunt reprezentate în intuiţia exterioară ca acte ale corpului. Rezultă de aici că existenţa persoanei mele sau a corpului meu, ca întins şi activ, presupune întotdeauna un subiect cunoscător care diferă de el, deoarece este întotdeauna o existenţă percepută, reprezentată, adică o existenţă pentru *un altul*. În realitate este un fenomen al creierului, acest creier în care acest fenomen se produce, fie al meu sau al unei alte persoane. În primul caz, persoana se divide în cunoscător şi în cunoscut, în subiect şi în obiect care aici, ca peste tot, sunt juxtapuse fără a putea fi în mod absolut reunite sau în mod absolut separate. Dacă acum propria mea persoană, pentru a exista ca atare, are întotdeauna nevoie de un subiect cunoscător, acest lucru este cel puţin la fel de adevărat pentru toate celelalte obiecte; în acest fel scopul obiecţiei precedente era tocmai de a atribui o existenţă independentă cunoaşterii şi subiectului său.

Înţelegem din acest moment că existenţa care este condiţionată de un subiect cunoscător nu este decât existenţa în spaţiu, aşadar cunoaşterea a ceva întins şi

activ: este întotdeauna o existenţă cunoscută, adică o existenţă pentru un altul. În schimb, orice lucru care există în acest fel poate de asemeni avea o existenţă în sine, pentru care nu este nevoie de un subiect; dar această existenţă nu poate fi nici întindere, nici activitate (adică să fie în spaţiu), trebuie în mod necesar ca existenţa ei să fie de un alt fel; este esenţa unui *lucru în sine* care, ca atare, nu poate fi niciodată obiect. Acesta ar fi răspunsul pe care l-am putea da obiecţiei menţionate mai sus. El nu infirmă cu nimic acest adevăr fundamental, că lumea obiectivă nu există decât în reprezentare, adică numai pentru un subiect.

Să remarcăm că şi aici Kant, cel puţin în măsura în care a rămas consecvent cu el însuşi, nu vedea obiecte în *ale sale lucruri în sine*. Putem trage acesată concluzie din argumentele prin care el a dovedit că spaţiul şi timpul nu sunt decât simple forme ale intuiţiei noastre, care aşadar nu aparţin lucrurilor în sine. Ceea ce nici în spaţiu, nici în timp nu ar putea fi un obiect, aşadar esenţa lucrurilor în sine nu poate fi obiectivă, ea trebuie să fie de un alt fel, vreau să zic metafizică. Se găseşte deci deja în această propoziţie a lui Kant acest alt principiu că lumea obiectivă nu există decât ca reprezentare.

Nici o doctrină nu sfidează contradicţia, şi pe de altă parte nu se expune unor perpetue neînţelegeri ca idealismul, care merge până la a nega realitatea empirică a lumii exterioare. Aşa se explică apelurile constante ale sfintei raţiuni, care se reproduc în atâtea feluri şi sub înfăţişări atât de diferite, ca de exemplu *convingerea interioară*, în Şcoala lui Duns Scot, sau *credinţa în realitatea lumii exterioare* la Jacobi. În realitate, lumea exterioară nu ne este dată pe credit, cum pretinde Jacobi şi nu credem în ea pur şi simplu printr-un act de credinţă; ea se dă ceea ce este; şi îşi ţine imediat promisiunile. Trebuie să amintim că acel Jacobi care a imaginat acest sistem despre lume şi care ajunge să îl impună câtorva profesori de filosofie, care, timp de treizeci de ani, l-au dezvoltat cu complezenţă şi pe larg, era acelaşi care l-a denunţat pe Lessing ca spinozist şi

pe Schelling ca ateu; fapt pentru care a fost bine luat la rost, cum fiecare ştie, de acesta din urmă. Acest zel grozav l-a împins, reducând lumea la a nu fi decât un obiect de credinţă, să deschidă o portiţă credinţei şi să-şi pregătească creditul pentru ceea ce, în continuare, va fi realmente cerut omului pe credit; este ca şi cum, pentru a introduce banii din hârtie, ai pune în faţă această scuză, că valoarea aurului stă în întregime în ştampila pe care statul o pune pe ei. Jacobi, în filosofemele sale asupra realităţii lumii exterioare devenită afacere de credinţă, este chiar acel „realist transcendental care o face pe idealistul empiric“, pe care Kant. Îl critică în *Raţiunea pură* (prima ediţie, pag. 369).

Adevăratul idealism dimpotrivă nu este idealismul empiric, ci idealismul transcendental. Acesta nu se ocupă de realitatea lumii exterioare; se mărgineşte în a susţine că orice obiect, şi prin urmare orice realitate empirică în general, este dublu condiţionată de acest subiect: mai întâi *material*, deci ca obiect, ţinând cont că o existenţă obiectivă nu se concepe decât în raport cu un subiect, şi ca atare ea este reprezentarea lui; apoi *formal*, prin aceea că genul de existenţă al obiectelor sau modul lor de a fi reprezentate (spaţiu, timp, cauză), provine de la un subiect, este dispus dinainte într-un subiect. Astfel concluzia firească a idealismului simplu al lui Berkeley - care priveşte numai obiectul - este idealismul lui Kant care priveşte genul şi forma specială a existenţei obiective. Acest sistem demonstrează că universul material întreg, cu corpurile în spaţiu, care sunt întinse şi, datorită timpului, au unele cu celelalte raporturi de cauzalitate; într-un cuvânt că tot ce depinde de această stare de lucruri nu are o existenţă independentă de mintea noastră, ci că toate acestea îşi au principiul în funcţiile creierului nostru. Datorită acestor funcţii, şi numai în creier această ordonare obiectivă a lucrurilor este posibilă; căci timpul, spaţiul şi cauzalitatea, pe care se bazează toate aceste procese obiective, nu sunt într-adevăr decât funcţii ale creierului. În sfârşit ele demonstrează că această ordine imuabilă a lucrurilor, care

este criteriul şi firul conducător al realităţii empirice, purcede din creier şi el îi conferă întregul credit. Aceasta este expunerea criticii radicale a lui Kant, în afara faptului că nu intervine în ea cuvântul „creier“ care este înlocuit cu „facultatea de a cunoaşte“. De aceea el a căutat să dovedească că această ordonare obiectivă în spaţiu şi în timp, supusă principiului cauzalităţii, în sânul materiei, pe care se bazează în ultimă analiză toate evenimentele lumii reale, nu poate fi concepută ca existând prin sine, ca fiind adică ordinea lucrurilor în sine, sau ca fiind ceva absolut obiectiv, dat în mod direct; căci este de ajuns să ne angajăm ceva mai departe pe această cale pentru a ajunge la contradicţii. Este ceva ce Kant a vrut să dea de înţeles prin afirmaţiile sale; dar am arătat, în unul din suplimentele mele, cât este de infructuoasă această tentativă. - În schimb doctrina kantiană, chiar fără antinomii, ne duce la această idee, că lucrurile şi modul lor de existenţă sunt strâns unite în conştiinţa pe care o avem despre ele. Oricine l-a înţeles bine nu va întârzia să ajungă la convingerea că ipoteza unei lumi exterioare existând în afara conştiinţei şi independent de ea este profund absurdă. Ar fi imposibil să fim atât de tare angajaţi în spaţiu, timp şi cauzalitate şi în toată desfăşurarea experienţei, care se bazează pe aceste principii, conform acestor legi; ar fi imposibil să ne găsim aici ca la noi (chiar animalele), să ne simţim atât de în voie, dacă natura intelectului nostru şi cea a lucrurilor ar fi diferite; dimpotrivă, nu se poate explica acest fapt decât presupunând că cele două formează un tot, că intelectul însuşi crează această ordine şi că el nu există decât pentru lucruri, cum ele nu există decât pentru el.

Dar independent de vederile profunde pe care doar filosofia kantiană ni le-a procurat, putem realiza cu uşurinţă cât este de fragilă ipoteza atât de îndărătnic apărată a realismului absolut; putem cel puţin face sensibil acest lucru, căutând să lămurim sensul acestei ipoteze, prin consideraţii de felul următor: lumea, conform realismului, aşa cel puţin cum îl putem cunoaşte, trebuie să fie

independentă de cunoaşterea noastră. Să suprimăm din ea toate fiinţele cunoscătoare şi să nu lăsăm să subziste decât natura anorganică şi vegetală. Stânca, arborele, râul, există ca şi cerul albastru. Soarele, luna şi stelele luminează acest univers ca înainte; dar toate acestea sunt inutile, pentru că nu există ochi să le vadă. Să introducem acum o fiinţă dotată cu cunoaştere. Acest univers se reprezintă şi se repetă înlăuntrul creierului său, exact aşa cum exista de curând în afara acestui creier. Un al doilea *univers* a venit să se adauge celui dintâi, şi deşi profund separat de el, acesta îi seamănă punct cu punct. Lumea subiectivă a intuiţiei în spaţiul subiectiv al cunoaşterii este absolut identică cu lumea obiectivă în spaţiul obiectiv infinit. Dar această lume subiectivă are pe deasupra avantajul de a şti că acest spaţiu care este acolo în afară este infinit; ea poate chiar să indice dinainte minuţios, exact şi fără vreun examen prealabil, ordonarea regulată a tuturor evenimentelor care se produc în el şi care nu s-au realizat încă; poate să îl anunţe chiar legat de succesiunea în timp, de raportul cauză efect care reglează în afară toate schimbările. Toate acestea, cred, par destul de absurde pentru a ne convinge că această lume obiectivă, absolută, care există în afara creierului, independent de el şi înaintea oricărei cunoaşteri, această lume pe care credem că o putem gândi, nu este alta decât a doua, cea pe care o cunoaştem subiectiv, lumea reprezentării, singura pe care o putem realmente gândi. De aceea vom ajunge foarte firesc la ipoteza că această lume, aşa cum o cunoaştem, nu există decât prin cunoaşterea noastră, numai în reprezentare, şi nu în afara ei[276]. Conform acestei ipoteze,

[276] Recomand cititorului pasajul următor din *Culegeri* de Lichtenberg (Göttingen, 1801; vol. II, pag. 12 şi urm.): „Euler, în ale sale *Scrisori pe diverse subiecte din filosofia naturală,* spune (vol. II, pag. 228) că ar mai tuna şi ar fulgera, chiar şi atunci când nu s-ar găsi niciun om pentru a fi fulgerat. Acesta este un mod de a vorbi foarte răspândit, dar trebuie să mărturisesc că nu am ajuns să îl înţeleg prea bine. Îmi pare întotdeauna că verbul *a fi* a fost împrumutat gândirii noastre, şi că acolo unde nu mai sunt fiinţe care să simtă şi să gândească, nu mai există nimic care *să fie*.“

lucrul în sine, adică ceea ce există independent de orice cunoaştere, este absolut diferit de reprezentare şi de toate atributele ei, aşadar de obiectivitate în general; ce este acest lucru în sine, vom afla din *Cartea a doua*.

Dar discuţia angajată în *Capitolul V* al primului volum în legătură cu realitatea lumii exterioare se desfăşoară pe o critică analoagă a ipotezei unei lumi obiective, şi prin imposibilitatea care rezultă dintr-o asemnea ipoteză de a stabili o trecere şi, ca să spunem aşa, un pod de la una la alta. În acest sens mai am de adăugat cele ce urmează.

Subiectivul şi obiectivul nu formează un *continuum*; cunoştinţa imediată este limitată de periferie, sau mai curând de ultimile ramificaţii ale sistemului nervos. Pe acestea se sprijină lumea, despre care nu ştim nimic, decât prin imaginile din creierul nostru. Dacă există în afara noastră o lume care corespunde acesteia, şi în ce măsură această lume este independentă de reprezentarea noastră, aceasta este întrebarea. Raportul dintre ele două nu s-ar putea stabili decât prin mijlocirea legii cauzalităţii; căci această lege singură ne permite să trecem de la ceva dat la ceva cu totul diferit. Dar această lege însăşi trebuie mai întâi să-şi justifice titlul. Originea ei trebuie să fie obiectivă sau subiectivă; în ambele cazuri ea este în întregime pe un mal sau altul şi nu poate aşadar servi de fundament. Dacă, aşa cum presupuneau Locke şi Hume, această lege *a posteriori*, adică derivată din experienţă, ea este de origine obiectivă, aparţine acestei lumi anterioare despre care tocmai este vorba şi nu poate prin urmare să îi garanteze realitatea; căci atunci, urmând metoda lui Locke, legea cauzalităţii s-ar dovedi prin experienţă, şi realitatea experienţei prin legea cauzalităţii. Dacă dimpotrivă, aşa cum susţine Kant şi cu mai multă îndreptăţire, această lege este dată *a priori*, ea este subiectivă, şi atunci este clar că rămânem cu ea întotdeauna în domeniul subiectivului. Căci singurul dat empiric adevărat, în intuiţie, este intrarea unei senzaţii într-un organ de simţ. Ipoteza că această senzaţie, chiar în general, trebuie să aibă o cauză, se bazează pe o lege care îşi are rădăcina în forma cunoaşterii, adică într-o

funcţie a creierului nostru, lege a cărei origine este aşadar la fel de subiectivă ca şi această senzaţie însăşi. Cauza atribuită senzaţiei conform acestei legi se reprezintă în intuiţie, ca obiect, ca ceva adică a cărui manifestare este supusă formei spaţiului şi timpului. Dar aceste forme sunt şi ele de origine subiectivă; ele nu constituie caracterul însuşi al facultăţii noastre de intuire. Această trecere de la senzaţie la cauza sa, care este rădăcina intuiţiei sensibile, cum am repetat atât de des, este suficientă desigur pentru a dovedi prezenţa empirică a unui obiect în spaţiu şi în timp, şi prin urmare răspunde bine tuturor necesităţilor vieţii practice; dar aceasta nu este de ajuns pentru a ne garanta existenţa în sine a fenomenelor care se manifestă pentru toţi în acest fel şi cu atât mai mult pentru a ne garanta substratul lor inteligibil. Din faptul că anumite senzaţii ale organelor mele senzoriale prilejuiesc o intuiţie a creierului meu, compusă din obiecte întinse în spaţiu care durează în timp şi care acţionează ca motive, nu rezultă că eu sunt autorizat să presupun că aceste obiecte cu calităţile particulare care le aparţin există în ele însele, adică independent de creierul meu şi în afara lui. - Acestea sunt concluziile legitime ale filosofiei lui Kant. Ele sunt în legătură cu o teorie anterioară a lui Locke, care este la fel de justă, dar mai puţin solid dedusă. Dacă într-adevăr, cum lasă să se înţeleagă teoria lui Locke, obiectele exterioare se reduc la senzaţie ca fiind propria-i cauză, nu poate fi vreo asemănare între senzaţie care este efectul, şi esenţa obiectivă a cauzei, care a produs-o: căci senzaţia, cu funcţie organică, este determinată de natura artistă şi complexă a organelor noastre care colaborează cu senzaţia; prin urmare ea este doar prilejuită de cauza exterioară, şi apoi este fasonată de legile înseşi ale sensibilităţii noastre, adică ea este în întregime subiectivă. - Filosofia lui Locke era critica funcţiilor simţurilor; filosofia lui Kant ne-a dat critica funcţiilor creierului. Trebuie adăugat la toate acestea concluziile lui Berkeley pe care le iau pe seama mea, şi anume că orice obiect, oricare ar fi originea ca obiect, este deja condiţionat de subiect, adică

nu este în mod esenţial decât reprezentarea acestuia. Astfel scopul realismului este un obiect fără subiect şi nici nu este măcar posibil să ştie ce vrea să însemne asta.

Din toată această expunere rezultă foarte clar că a vrea să ajungi la esenţa intimă a lucrurilor este o tentativă iluzorie, cel puţin pe calea reprezentării şi prin cunoaştere pur şi simplu. Căci reprezentarea nu atinge lucrurile decât pe dinafară şi prin urmare nu le poate pătrunde. Pentru a reuşi acest lucru, ar trebui să ne plasăm în interiorul însuşi al lucrurilor. Atunci am putea să le cunoaştem imediat. Obiectul celei de a doua *Cărţi* a mele este tocmai această cunoaştere, în măsura în care ea este posibilă. Dar atâta vreme cât rămânem aici, ca în această primă *Carte*, la percepţia obiectivă, adică la cunoaştere, lumea este şi rămâne pentru noi o simplă reprezentare, căci aici nu există drum care să ne conducă dincolo.

Dar în afară de aceasta este bine să menţinem punctul de vedere idealist pentru a servi de contrapondere punctului de vedere materialist. Putem considera orice controversă asupra *realului* şi *intelectului* ca privind existenţa materiei; căci în ultimă analiză realitatea sau idealitatea acesteia este dezbătută. Materia, ca atare, există în reprezentarea noastră, sau este independentă de orice reprezentare? În ultimul caz, ea ar fi lucrul în sine şi oricine presupune o materie existând prin ea însăşi trebuie, pentru a fi consecvent, să se declare materialist, adică să facă din materie principiul de explicaţie al tuturor lucrurilor. Cel care dimpotrivă o neagă ca *lucru* în sine este prin însuşi acest fapt idealist. Locke, singurul dintre moderni, a susţinut în mod absolut şi fără rezerve realitatea materiei. De aceea doctrina sa, datorită lui Londillac, a produs senzualismul şi materialismul francezilor. De aici rezultă antiteza materialismului şi a idealismului reprezentată în ce are ea extrem de Berkeley şi de materialiştii francezi (d’Holbach). Fichte nu trebuie menţionat aici; el nu merită vreun loc printre adevăraţii filosofi, printre aceşti aleşi ai umanităţii, care caută cu o seriozitate profundă, nu propriul interes ci adevărul, şi deci nu pot fi comparaţi, cu oamenii

care, sub acelaşi pretext, nu au niciodată în vedere decât averea personală. Fichte este părintele acestei filosofii a aparenţei care, prin ambiguitatea termenilor, prin întrebuinţarea unor fraze de neînţeles şi a sofismelor, caută să creeze iluzii, să impună prin nu ştiu ce aer de importanţă şi aşadar să amăgească oamenii avizi de ştiinţă; această metodă, după ce a fost folosită de Schelling, a atins perfecţiunea cu faimosul sistem al lui Hegel în care ea îşi găseşte împlinirea în şarlatanism. A-l numi pe Fichte alături de Kant, înseamnă să dovedeşti că nu ştii ce spui. - În schimb, materialismul are justificarea sa. Este la fel de îndreptăţit să spui că subiectul cunoscător este un produs al materiei cât este să spui că materia este doar o reprezentare a subiectului cunoscător; numai că acestea sunt două puncte de vedere la fel de înguste; căci materialismul este filosofia subiectului care se uită pe sine în calcule. De aceea acestei ipoteze, că eu sunt o simplă modificare a materiei, trebuie să i se opună cealaltă, că orice materie nu există decât în reprezentarea mea; aceasta nu este mai puţin întemeiată. Noţiunea încă obscură a acestor raporturi pare să fi dat naştere expresiei platoniciene: ὕλη ἀληθινόν ψεῦδος[277] (*materia, mendacium verax)* [„materia este o minciună şi e totuşi adevărată“].

Realismul conduce, după cum am spus, la materialism. Căci dacă intuiţia empirică ne arată că lucrurile în sine există independent de subiectul cunoscător, experienţa ne furnizează şi ordinea lucrurilor în sine, adică ordinea adevărată şi unică a lumii. Dar aceasta ne conduce la presupunerea că nu există decât un lucru în sine, materia, din care tot restul nu este decât modificare, dat fiind că atunci cursul naturii este ordinea unică şi absolută a lumii. Atâta vreme cât imperiul realismului a fost necontestat, i s-a opus *spiritualismul* pentru a exista concluzii asemănătoare, s-a imaginat adică o a doua substanţă în afară şi altături de materie, o substanţă imaterială. Acest

[277] Probabil, Schopenhauer a luat această sentinţă atribuită lui Platon din *Eneadele* lui Plotin, II, 5, 5.

dualism scăpând oricărei experienţe, fără dovadă, fără consistenţă, a fost negat de Spinoza şi demonstrat ca fals de Kant, care putea face acest lucru, repunând idealismul în drepturile sale. Căci, cu realismul, materialismul cade de la sine, spiritualismul fiind privit ca o contrapondere; atunci materia, în natura vie, nu mai este un simplu fenomen condiţionat de *intelect* şi care nu are existenţă decât în el. Prin urmare, dacă spiritualismul este o armă iluzoria împotriva materialismului, idealismul este arma bună şi eficace, pentru că el pune lumea obiectivă sub dependenţa noastră, şi constituie contraponderea necesară a dependenţei în care ne aflăm vizavi de natură. Lumea, de care moartea mă desparte, nu este de altfel decât reprezentarea mea. Centrul de gravitaţie al existenţei recade în subiect. Nu se mai demonstrează ca în spiritualism, independenţa subiectului cunoscător în raport cu materia, ci dependenţa materiei în raport cu subiectul. Într-adevăr, acest lucru nu se înţelege atât de uşor, si nu se manevrează cu tot atâta comoditate ca cele două substanţe ale spiritualismului; dar χαλεπά τά καλά.[278]

De altfel, axiomei fundamentale a filosofiei subiective: „lumea este reprezentarea mea“, i se poate, cu tot atâta îndreptăţire, se pare, opune cea a filosofiei obiective: „lumea este materie“ sau „numai materia este“ (ca atare ea nu este supusă nici morţii, nici devenirii), sau încă „tot ce există este materie“. Aceasta este axioma fundamentală a lui Democrit, Leucip şi Epicur. Dar dacă se examinează lucrurile mai îndeaproape, se constată un avantaj real în faptul de a căuta nu în afară, ci în subiectul însuşi, punctul de plecare al sistemului; acesta permite să se facă un pas înainte care este pe deplin justificat. Căci conştiinţa este singurul lucru dat imediat, şi noi trecem peste, când mergem direct la materie şi facem din ea punctul nostru de plecare. Pe de altă parte, s-ar putea foarte bine construi lumea cu materia şi proprietăţile ei, odată definite şi complet numerotate (dar această numărătoare este

[278] Lucrurile frumoase sunt anevoioase.

punctul delicat). Căci tot ce există este rezultatul unor cauze reale, care nu puteau acţiona, şi acţiona în acord, decât în virtutea unor forţe fundamentale ale materiei; dar aceste forţe trebuie cel puţin să fie demonstrate obiectiv, pentru că nu le vom putea cunoaşte niciodată subiectiv. Este adevărat că o asemnea explicaţie şi o asemenea construcţie a lumii nu ar reclama numai ipoteza prealabilă a unei existenţe în sine a materiei (care este în realitate condiţionată de subiect); ar mai trebui să arate că proprietăţile prime inerente ale acestei materii sunt inexplicabile şi să le dea drept calităţi oculte (să se vadă §26, 27, vol. I). Căci materia nu este decât suportul acestor forţe, cum legea cauzalităţii nu este decât regula manifestărilor lor. Totuşi o astfel de explicaţie a lumii ar fi întotdeauna relativă şi condiţionată, ar fi propriu-zis opera unei fizici care, la orice pas, ar simţi nevoia unei metafizici. Pe de altă parte, punctul de plecare şi axioma fundamentală a filosofiei subiective, „lumea este reprezentarea mea“, este şi incompletă: mai întâi pentru că lumea este şi altceva (*lucru în sine, voinţă*) şi că pretutindeni forma sau reprezentarea nu este pentru ea decât o formă accidentală; apoi pentru că subiectul ca atare este condiţionat de obiect. Căci dacă grosolanul principiu al intelectului: „lumea, obiectul tot ar exista, în absenţa oricărui subiect“ este fals, acesta altul nu este mai puţin fals: „subiectul tot ar fi cunoscător în absenţa oricărui obiect, adică a oricărei reprezentări“. O conştiinţă fără obiect nu este o conştiinţă. Un subiect gânditor are concepte în raport cu obiectul său, un subiect intuit are obiecte dotate cu calităţi corespunzătoare organizării sale. Dacă acum deposedăm subiectul de calităţile şi formele cele mai intime ale cunoaşterii, toate proprietăţile obiectului dispar în acelaşi timp şi nu mai rămâne nimic decât materia fără formă şi fără calităţi, care este tot atât de puţin materia din experienţă pe cât este subiectul fără formele cunoaşterii; dar care rămâne totuşi în faţa subiectului nud, care fiind reflexul său, dispărea odată cu el.

Deşi materialismul îşi propune să limiteze aceste postulate ale materiei, la atom, el adaugă inconştient nu numai subiectul, dar şi spaţiul, timpul şi cauza, care se sprijină pe determinări particulare ale subiectului.

Lumea ca reprezentare, lumea obiectivă, are deci doi poli; subiectul cunoscător pur şi simplu, deposedat de farmecele cunoaşterii sale, şi apoi materia brută, fără forme şi calităţi. Nici unul nici altul nu pot fi deloc cunoscuţi, subiectul pentru că este lucrul care cunoaşte, materia, pentru că, fără forme şi calităţi nu poate fi obiectul unei intuiţii. Totuşi amândouă sunt condiţii esenţiale ale oricărei intuiţii empirice. Şi astfel, alături de materia brută, fără formă şi fără viaţă (adică fără voinţă), care nu este dată în nicio experienţă, dar care este presupusă în fiecare din ele, se înalţă ca o oglindă pură, subiectul cunoscător ca atare, care de asemeni precedă orice experienţă. Subiectul nu este în timp, căci timpul este forma cea mai apropiată a modului său de reprezentare; materia care zace alături, care îi corespunde, este eternă şi nemuritoare, fixă în timpul infinit; ea nici măcar nu este întinsă, căci întinderea dă o formă; ea nu este decât în spaţiu. Tot restul este într-o perpetuă mişcare de viaţă şi moarte, în timp ce subiectul şi materia reprezintă cei doi poli nemuritori ai lumii ca reprezentare. Putem prin urmare considera materia nemişcată ca reflexul subiectului pur, în afara timpului, văzută ca pură şi simplă condiţie a oricărui obiect. Amândouă aparţin fenomenului şi nu lucrului în sine; dar sunt materialul indispensabil al oricărui fenomen. Nu le putem obţine decât prin abstracţie; ele nu sunt date în stare pură şi în ele însele.

Viciul fundamental al tuturor sistemelor constă în faptul de a ignora acest adevăr, că *intelectul* şi *materia* sunt corelative, că adică unul nu există decât pentru celălalt, că amândouă se ţin împreună şi sunt solidare, că unul nu este decât reflexul celuilalt, într-un cuvânt că sunt propriu-zis unul şi acelaşi lucru, considerat din două puncte de vedere opuse; şi că această unitate - aici anticipez - este fenomenul *Voinţei* sau a *lucrului în sine*; că prin urmare

amândouă sunt secundare şi că iar prin urmare, nu trebuie căutată originea lumii nici în unul, nici în altul. Dar toate sistemele care ignoră acest adevăr sunt obligate să caute originea tuturor lucrurilor în unul sau altul din cele două principii, exceptând poate spinozismul. Unii socotesc *intelectul*, un νοΰς; , ca principiu prim şi ca δημιουργός [demiurg], şi îşi imaginează apoi, în sânul *intelectului*, o reprezenatre a lucrurilor şi a lumii, înainte chiar ca eie să existe; ei separă deci lumea reală de lumea ca reprezentare, ceea ce este fals. Şi atunci materia, adică principiul prin care cele două lumi se disting, apare ca un lucru în sine. De aici rezultă necesitatea de a crea această materie, ϋλη, pentru a o adăuga simplei reprezentări a lumii, şi a-i comunica ceva realitate. Şi astfel trebuie presupus, sau că acest *intelect* primordial o găseşte gata făcută, în faţa lui, ceea ce face din ea un absolut asemeni *intelectului*, şi ceea ce ne dă două principii absolute, materia şi demiurgul; sau, că *intelectul* creează materia *ex nihilo*, ipoteză care este în contradicţie cu inteligenţa noastră care poate înţelege schimbările din sânul materiei, dar nu naşterea sau distrugerea ei absolută. Şi în fond aceasta se datorează tocmai faptului că materia este corelatul esenţial al intelectului. - Sistemele opuse acestora, cele care fac din celălalt termen al relaţiei, materia, principiul lor prim absolut, socotesc că ar exista o materie, chiar fără a fi reprezentată, ceea ce este o contradicţie formală cum am arătat pe îndelete mai sus; pentru că sub conceptul de existenţă a materiei, noi nu punem niciodată decât modul său de reprezentare. Dar atunci apare necesitatea, pentru aceste sisteme, să adauge *intelectul* acestei materii, care este absolutul lor unic, pentru a face posibilă experienţa. Am schiţat în *Capitolul VII* al primului volum acest rezumat al materialismului. La mine, dimpotrivă, *materia* şi *intelectul* sunt *corelative indisolubile*; ele nu există decât unul pentru celălalt; sunt deci relative. Materia este reprezentarea *intelectului*; *intelectul* este singurul lucru în reprezentarea căruia materia există. Amândouă reunite formează lumea ca

reprezentare, adică fenomenul lui Kant, deci acel ceva secundar. Lucrul prim este ceea ce *apare, lucrul în sine*. În care ne vom învăţa să recunoaştem Voinţa. Acesta nu este în sine, nici nu reprezintă, nici nu este reprezentată; ea se deosebeşte în mod absolut de modul său de reprezentare.

La o concluzie firească la aceste consideraţii pe cât de importante pe atât de delicate, vreau să personific aceste două abstracţii (materia şi subiectul), şi să le fac să dialogheze între ele, după exemplu lui Prabodha Tschandro Daya; putem apropia de acesta un dialog asemănător între materie şi formă din *Duodecim principia philosophiae* a lui Raymond Lulle (cap. 1,2).

Subiectul

Eu sunt, şi în afara mea, nimic nu este. Căci lumea este reprezentarea mea.

Materia

Iluzie temerară! Eu, eu sunt; în afara mea, nimic nu există. Căci lumea este forma mea trecătoare. Tu nu eşti decât rezultatul unei părţi a acestei forme, existenţa ta nu este decât pură întâmplare.

Subiectul

Ce prostească îngâmfare! Nici tu, nici forma ta nu ar exista fără mine; voi sunteţi condiţionaţi de mine. Oricine mă neglijează şi mai crede că poate gândi, este jucăria unei iluzii grosolane; căci existenţa voastră, în afara reprezentării mele este o contradicţie formală, este un fir de lemn; *voi sunteţi* vreau să zic mai simplu că *voi sunteţi reprezentaţi* în mine. Reprezentarea mea este locul existenţei voastre, şi astfel eu sunt prima voastră condiţie.

Materia

Din fericire, insolenţa pretenţiilor tale va fi spulberată nu doar eu vorbe, ci de realitatea însăşi. Câteva clipe încă şi tu nu mai exişti, te evaporezi împreună cu frumoasele tale discursuri efemere. Dar eu, rămân intactă, niciodată împuţinată, de mii de secole în mii de secole, prin timpul

infinit şi asist imuabilă la mişcarea eternă a formelor mele.

Subiectul

Acest timp infinit, în care tu te lauzi că exişti, ca şi spaţiul infinit pe care îl umpli, nu există decât în reprezentarea mea, nu este decât o formă a ei, pe care o port totdeauna gata, în care tu te reprezinţi, care te cuprinde, şi prin care tu exişti. Nimicirea cu care mă ameninţi nu mă atinge; tu vei dispărea. Ea nu atinge decât individul, care este suportul meu pentru o vreme, şi care este reprezentat prin mine, ca tot restul.

Materia

Dar dacă sunt de acord cu tine, şi consider ca ceva existând prin sine existenţa ta legată într-un mod indisolubil de cea a individului efemer, această existenţă nu este mai puţin sub dependenţa mea. Căci tu nu eşti subiect decât atâta vreme cât ai un obiect; şi eu sunt acel obiect. Eu îi sunt sâmburele şi conţinutul; eu sunt substanţa imuabilă care îl închide şi fără care el ar fi lipsit de coeziune, şi ar pluti gol de realitate asemeni viselor şi imaginaţiilor individului, care şi ele îşi împrumută de la mine părelnica lor existenţă.

Subiectul

Ai dreptate să îmi conteşti existenţa pentru că ea este legată de cea a indivizilor. Căci şi tu eşti indiscutabil legat de forma care pot fi pentru aceştia, şi tu nu ai apărut niciodată fără ea; ca şi pe mine, niciun ochi nu te-a văzut nudă şi izolată; căci amândoi nu suntem decât nişte abstracţii. O fiinţă, în fond, este ceea ce se reprezintă pe sine, şi ceea ce este reprezentată prin sine, dar a cărei existenţă în sine nu este nici în actul reprezentării nici în calitatea obiectului reprezentat; deorece şi unul şi celălalt sunt repartizaţi între noi.

Amândoi

Suntem deci indisolubil uniţi, ca părţile necesare ale

unui întreg, care ne cuprinde şi care nu există decât prin noi. Doar o neînţelegere poate să ne opună pe unul celuilalt şi să ne ducă la ideea că existenţa unuia este în luptă cu existenţa celuilat, pe când în realitate aceste două existenţe se acordă şi nu fac decât unul.

Acest *întreg* cuprinzând aceşti doi termeni este lumea ca reprezentare, sau fenomenul. Aceşti doi termeni suprimaţi, nu mai rămâne decât fiinţa metafizică pură, lucrul în sine, pe care îl vom recunoaşte în *Cartea a doua* ca fiind *Voinţa*.

CAPITOLUL II
Supliment la teoria cunoaşterii intuitive sau despre intelect

În afara oricărei realităţi transcedentale, lumea obiectivă are o realitate empirică; desigur obiectul nu este lucrul în sine, dar este realul, ca obiect empiric. Spaţiul nu există decât în capul meu; dar empiric capul meu este în spaţiu. Desigur nici legea cauzalităţii nu-i poate servi de sprijin idealismului, formând un fel de punte între lucrurile în sine şi cunoaşterea pe care o avem despre ele, şi confirmând aşadar realitatea absolută a lumii, la reprezentarea căreia este folosită; dar aceasta nu suprimă în vreun fel raportul cauzal al obiectelor între ele, nici cel care există între corpul subiectului cunoscător şi diversele obiecte materiale. Totuşi legea cauzalităţii nu este decât o legătură între fenomene; ea nu le depăşeşte. Cu ea, suntem şi rămânem în lumea obiectelor, adică a fenomenelor, sau în sens propriu a reprezentării. Dar totalitatea acestei lumi a experienţei, cunoscută de un subiect care îi este condiţia necesară, şi condiţionat astfel de formele speciale ale intuiţiei şi înţelegerii noastre, trebuie situată în mod necesar printre fenomenele pure, şi nu se poate ridica la pretenţia de a reprezenta lumea lucrurilor în sine. Subiectul însuşi (ca simplu subiect cunoscător) aparţine fenomenului pur, pe care îl completează constituind a doua jumătate a sa. Fără folosirea legii cauzalităţii, nu am putea avea intuiţia lumii obiective. Căci această intuiţie, aşa cum am am demonstrat, este în mod esenţial intelectuală şi nu doar sensibilă. Simţurile nu dau decât senzaţia, care nu este încă intuiţie. Locke distingea partea senzaţiei, în intuiţie, sub numele de „calităţi secunde”, pe care o separă pe bună dreptate de lucrul în sine. Dar Kant, dezvoltând metoda lui Locke, a deosebit şi a separat de lucrul în sine tot ce

aparţine creierului în elaborarea senzaţiei, şi s-a văzut atunci că trebuia cuprins aici tot ce Locke atribuie lucrurilor în sine şi anume „calităţi primare“, întinderea, forma, soliditatea, etc., aşa încât pentru Kant, lucrul în sine nu are nici culoare, nici sunet, nici miros, nici gust; el nu este nici cald, nici rece, nici moale, nici tare, nici aspru, nici neted, dar rămâne totuşi întins, figurat, impenetrabil, nemişcat sau în mişcare, capabil să fie măsurat sau numărat. Dimpotrivă, la Kant el a pierdut toate aceste proprietăţi: culorile, sunetele, mirosurile, gusturile etc., ale nervilor organismului nostru, pentru că ele nu sunt posibile decât datorită timpului, spaţiului, cauzei, şi pentru că aceste principii provin din intelectul nostru. Lucrul în sine a devenit, la Kant, neîntins şi necorporal. Astfel, ceea ce simpla senzaţie livrează intuiţiei, care închide lumea obiectivă, se raportează la ceea ce livrează funcţiile creierului (spaţiu, timp, cauză) aşa cum masa sistemului nervos se raportează la masa creierului, după ce a separat în ea partea care este afectată gândirii adică reprezentării abstracte, şi care în consecinţă lipseşte la animale Căci dacă sistemul nervos aduce obiectului intuiţiei culoarea, sonoritatea, gustul, mirosul, temperatura, etc., creierul aduce aceluiaşi obiect întinderea, forma, impenetrabilitatea, mişcarea, etc., pe scurt tot ce este reprezentare prin mijlocirea timpului, spaţiului şi cauzalităţii. Că partea simţurilor în intuiţie, comparată cu cea a intelectului, este foarte neînsemnată, este ceea ce dovedeşte compararea sistemului de nervi destinat să recepteze impresiile din afară cu simţurile care le elaborează; de altfel masa nervilor senzoriali a oricărui sistem nervos este realtiv mică în raport cu cea a creierului, chiar la animale, a căror funcţie a creierului nu este la propriu vorbind de a gândi, ci de a produce intuiţia, şi la care totuşi masa cerebrală este considerabilă, ca la mamifere, unde funcţia intuitivă este cea mai perfectă; şi aceasta, chiar scăzând din ea creierul mic, a cărui funcţie este de a regla mişcările corpului. Asupra insuficienţei datelor sensibile în producerea intuiţiei obiective a

lucrurilor, ca şi asupra originii non empirice a intuiţiilor de spaţiu şi timp, găsim o mărturie foarte decisivă, care confirmă pe cale negativă, adevărurile kantiene, în excelenta carte a lui Thomas Reid, intitulată: *Inquiry into the human mind*, first edition 1764, 6th edition 1810. - El respinge teoria lui Locke, care pretinde că intuiţia este un produs al simţurilor arătând într-un mod foarte pătrunzător şi foarte clar că senzaţiile, în ansamblul lor, nu au nici cea mai mică analogie cu lumea cunoscută prin intuiţie, şi că în special cele cinci calităţi primare ale lui Locke (întindere, formă, soliditate, mişcare, număr) nu pot în mod absolut să ne fie date prin senzaţie. El consideră din acest moment problema originii şi a modului de producere a intuiţiei ca fiind radical insolubilă. Deşi l-a ignorat complet pe Kant, Reid ne-a arătat astfel o dovadă decisivă urmând *regula falsi*[279] (am expus-o în cele precedente conform doctrinei kantiene) a caracterului intelectual al intuiţiei şi al originii *a priori*, descoperită de Kant, a condiţiilor ei esenţiale, adică a timpului, a spaţiului şi a cauzei, condiţii din care provin în mod imediat calităţile primare ale lui Locke; şi pe care este uşor să le construieşti cu ele. Cartea lui Thomas Reid este foarte instructivă, şi merită de sute de ori mai mult să fie citită în locul tuturor lucrărilor apărute de la Kant încoace, luate la un loc. - O altă dovadă indirectă a doctrinei lui Kant, deşi ne vine pe calea erorii, poate să fie scoasă din filosofiile senzualiştilor francezi, care, după ce Condillac s-a angajat pe urmele lui Locke, s-au obişnuit să demonstreze că orice reprezentare a noastră şi orice gând al nostru revin în ultimă analiză la impresiile simţurilor (a gândi înseamnă a simţi). După Locke, ei numesc „idei simple“ aceste impresii sensibile, şi afirmă că prin combinarea şi compararea acestor impresii se clădeşte lumea obiectivă în capul nostru. Desigur aceşti domni „au idei simple“. Este amuzant să vezi cum aceşti filosofi care nu au nici profunzimea lui Kant, nici rigoarea logică a lui Locke, trag în toate părţile de această amărâtă stofă a senzaţiei şi se

[279] Regula falsului (necesar).

străduie să facă din ea ceva destul de acceptabil, pentru a extrage de aici fenomenul atât de important al lumii reprezentării şi al lumii gândirii. Dar omul pe care l-au construit ar fi trebuit să fie, pentru a vorbi în limbajul anatomiei, un *Anencephalus*, un cap de broscoi, o fiinţă dotată numai cu aparate senzitive, dar fără creier. Pentru a nu cita ca exemplu printre nenumăratele lucrări decât două opere ale acestei şcoli, să îl numim pe Condorcet, cel de la începutul cărţii sale: *Des progrès de l'esprit humain*, şi pe Tourtual, *Sur la vision*, în al doilea volum din *Scriptares ophtalmogici minores,* editura Justus Radius (1828).

Sentimentul insuficienţei unei explicaţii pur senzualiste a intuiţiei apare de asemeni în această ipoteză emisă puţin timp înaintea apariţiei filosofiei kantiene, că noi nu avem despre lucruri simple reprezentări provocate de senzaţie, ci că sesizăm direct lucrurile înseşi, deşi situate în afara noastră. Ceea ce este, într-adevăr, de neînţeles. Şi aceasta nu este o opinie idealistă, este o ipoteză formulată din punctul de vedere obişnuit realismului. Celebrul Euler a exprimat foarte bine şi foarte distinct această ipoteză în *Lettres à une princesse allemande*, vol. II, pag. 68. Cred deci că impresiile (simţurilor) conţin ceva mai mult decât îşi imaginează filosofii. Ele nu sunt vane percepţii corespunzând nu ştiu căror impresii ale creierului; ele nu dau pur şi simplu sufletului idei despre lucruri; ci plasează realmente în faţa lui obiectele, care există în afară, deşi nu putem înţelege cum se produce acest lucru. Această aserţiune este confirmată de cele ce urmează. Deşi folosim, aşa cum am demonstrat îndeajuns, această lege a cauzalităţii, de care avem cunoştinţă *a priori*, ca pe un mijloc în intuiţie, totuşi nu avem o conştiinţă clară, nu vedem actul intelectului prin care trecem de la efect la cauză; de aceea impresia sensibilă nu se deosebeşte de reprezentarea pe care intelectul o extrage din impresia luată de el ca materie brută. Putem şi mai puţin sesiza în conştiinţă o diferenţă, care într-un mod general nu exista, între reprezentare şi obiectul său; dar percepem imediat lucrurile însele, ca situaţie în afara noastră; deşi este sigur

că doar senzaţia poate fi imediată, şi că ea este limitată la epiderma noastră. Aceasta se explică prin faptul că *exteriorul* este exclusiv o determinare a spaţiului, şi că spaţiul însuşi este o formă a facultăţii noastre de intuire, adică o funcţie a creierului. De aceea *exteriorul*, în care situăm obiectele, pe urma senzaţiilor vizuale, se află în exteriorul capului nostru; aici este scena unde el se desfăşoară, aproape ca la teatru vedem munţi, păduri, marea, şi totuşi acestea nu sunt decât decoruri. E de înţeles atunci faptul că avem o reprezentare a lucrurilor condiţionată de *exterior*, şi totuşi imediată, departe de a ne reprezenta interior lucrurile, care în realitate ar exista în exterior. Căci, în spaţiu, şi prin urmare în afara noastră, lucrurile nu există decât în măsuţa în care ni le reprezentăm. De aceea, aceste lucruri despre care avem o intuiţie oarecum imediată, nu doar o copie, nu sunt decât reprezentări şi ca atare nu există decât în capul nostru. Nu trebuie deci să spunem, împreună cu Euler, că avem intuiţia lucrurilor înseşi, situate în afara noastră; ci mai curând că lucrurile pe care le intuim ca situate în afara noastră nu sunt decât reprezentările noastre, şi deci percepţiile noastre imediate. Remarca atât de justă a lui Euler, pe care am citat-o mai sus în proprii lui termeni, confirmă deci estetica transcendentală a lui Kant, ca şi propria noastră teorie despre intuiţie care se sprijină pe ea, şi în general orice specie de idealism. Absenţa de intermediar şi inconştienţa pe care am indicat-o mai înainte şi în care vedem pentru intuiţie, trecerea de la senzaţie la cauza ei, se explică printr-un proces analog, care se petrece în reprezentarea abstractă, sau în gândire; când citim sau când ascultăm nu percepem decât cuvinte, dar trecem atât de rapid la ideile pe care ele le demonstrează, încât este absolut ca şi cum am percepe direct conceptele; căci noi nu avem cunoştinţă de trecerea de la cuvinte la idei. De aici ni se trage atât de des că nu ştim în ce limbă am citit ieri ceva de care ne amintim astăzi. Şi totuşi trecerea are loc de fiecare dată, şi noi avem sentimentul ei când din întâmplare ea nu se poate efectua; când, de

exemplu, suntem distraţi în timpul unei lecturi, şi deodată realizăm că citim cuvinte dar nu mai gândim. Numai când trecem de la conceptele abstracte la semnele figurate, avem conştiinţa transpunerii.

De altfel, în percepţia empirică, această inconştienţă, inerentă trecerii de la percepţii la cauza ei, nu există decât pentru intuiţie, în sensul cel mai restrâns al cuvântului, adică în actul de a vedea; dimpotrivă, în celelalte percepţii, această trecere se efectuează mai mult sau mai puţin conştient, şi deci în operaţia celor patru simţuri mai grosolane, îi contactăm direct şi în fapt realitatea. Pe întuneric pipăim un obiect în toate sensurile până să putem, cu ajutorul impresiilor diverse pe care le exercită asupra mâinilor noastre, să îi construim cauza în spaţiu, sub o formă determinată. Mai mult, când simţim ceva alunecos, ne întrebăm timp de câteva secunde dacă nu avem in mână ceva gras, uleios. Auzim un sunet, nu ştim mai întâi dacă este o simplă senzaţie internă, sau dacă este realmente o afecţiune a auzului venită din afară apoi, dacă sunetul este îndepărtat şi slab, dacă este apropiat şi tare, care îi este direcţia, în fine dacă este vocea unui om sau a unui animal, sau sunetul unui instrument. Efectul fiind dat, noi căutăm cauza. În senzaţiile mirosului şi gustului, incertitudinea este constantă în legătură cu genul cauzei căreia îi aparţine efectul simţit; în aşa grad trecerea de la unul la altul este conştientă. Desigur, în actul vederii, trecerea de la efect la cauză este inconştientă încât este ca şi cum acelaşi fel de percepţie ar fi absolut imediat şi s-ar produce de la sine în impresia sensibilă, fără cooperarea intelectului, dar cauza este pe de o parte în percepţia organului, pe de altă parte în modul de acţiune exclusiv rectiliniu al luminii. Datorită ei, senzaţia ne face să ajungem de la sine la locul cauzei şi cum ochiul este capabil să perceapă cu cea mai mare delicateţe, şi aceasta într-o secundă, toate nuanţele de lumină şi umbră, culoarea şi conturul, ca şi datele după care intelectul evaluează distanţa obiectului atunci, în acest caz al vederii, operaţia intelectuală se produce cu o rapiditate şi o siguranţă care

comportă tot atât de puţină conştiinţă câtă avem nevoie când silabisim citind, astfel fenomenul ne apare înaintea ochilor, ca şi cum senzaţia ne-ar da imediat obiectele. Totuşi cooperarea intelectului cu vederea, adică acest act care constă în a trece de la efect la cauză, este cât se poate de evident. Datorită ei, o dublă percepţie, afectând amândoi ochii, ne apare simplă; tot datorită ei, impresia care se efectuează răsturnată în simţ de jos în sus pe retină ca urmare a încrucişării razelor în pupilă, este îndreptată, pentru că ea ajunge la cauza ei refăcând acelaşi drum. În direcţie opusă, sau cum se spune, vedem obiectele drepte, deşi imaginea lor este răsturnată în ochiul nostru. În fine, datorită aceleiaşi cooperări a intelectului, apreciem, într-o intuiţie imediată, mărimea şi distanţa obiectelor pe baza mărturiei celor cinci date speciale pe care Thomas Reid le-a descris atât de bine şi atât de clar. Eu însumi, în 1816, am expus toate acestea, cu dovezi care stabilesc într-un mod incontestabil caracterul intelectual al intuiţiei, în lucrarea *Despre vedere şi culori* (ed. 2, 1854); cincisprezece ani mai târziu, această lucrare a fost corectată şi considerabil dezvoltată în versiunea latină pe care i-am dat-o sub titlul *Theoria colorum physiologica eademque primaria*; ea a apărut în al III-lea volum din *Scriptores ophtalmogici minores*, editate de Justus Radius. Dar lucrarea cea mai completă şi definitivă se găseşte în ediţia a 2-a a lucrării mele *Despre principiul raţiunii suficiente*. Trimit la ea cititorul pentru subiectul important care ne preocupă, pentru a nu mai da proporţii acestor lămuriri. Totuşi putem intercala aici o remarcă estetică: datorită acestui caracter intelectual al intuiţiei pe care l-am stabilit, vederea unui obiect frumos, a unui peisaj frumos de exemplu, este tot un fenomen al creierului. Puritatea şi perfecţiunea tabloului nu depind numai de obiect, ci şi de natura însăşi a creierului, de forma şi mărimea sa, de fineţea ţesuturilor, de intensitatea activităţii sale, care este determinată de energia circulaţiei în artere. De aceea imaginea percepută este foarte diferită, după capetele în care ea cade, deşi toate au ochi la fel de pătrunzători, tot atât de diferită cât

pot fi între ele prima şi ultima încercare în efectuarea unei gravuri. De aici vine aptitudinea foarte inegală a oamenilor de a se bucura de frumuseţile naturii, şi prin urmare de a le reproduce, adică de a recrea acelaşi fenomen cerebral cu ajutorul unei cauze total diferite, ca a petelor de culoare pe o pânză. De altfel, acest caracter de imediatitate aparentă şi care se datorează în întregime muncii spiritului; acest caracter în virtutea căruia lucrurile, cum spune Euler, sunt percepute de noi în ele însele, şi ca şi cum ar există în afara noastră, are ceva analog cu felul în care percepem părţile corpului nostru, mai ales când ele suferă şi acest lucru se întâmplă aproape întotdeauna când le percepem. Aşa cum credem că percepem imediat lucrurile acolo unde sunt, în timp ce nu le percepem în realitate decât în creierul nostru, tot aşa ne închipuim că simţim durerea unui membru în membrul însuşi, când de fapt o simţim tot în creier, unde o îndreaptă nervul părţii atacate. De aceea nu simţim decât afecţiunile părţilor, ale căror nervi ajung la creier, şi nu pe acelea ale părţilor ale căror nervi aparţin sistemului ganglionar, în afară de cazul în care este vorba de o durere extraordinar de puternică, care ajunge indirect la creier, şi tot nu simţim cel mai adesea decât o vagă indispoziţie, care nu ne permite să localizăm răul. Tot aşa se explică faptul că năruirea unui membru ai cărui nervi sunt tăiaţi sau tociţi nu este percepută; în sfârşit tot aşa se explică faptul că un om care a pierdut un membru simte totuşi din când în când dureri pe care le localizează în acest membru, pentru că nervii care duc la creier există încă. - Astfel, în cele două fenomene pe care le-am apropiat, ceea ce se petrece în creier este realizat ca petrecându-se în afară: în intuiţie, datorită intelectului, care îşi trimite firele senzitive până în lumea exterioară; în senzaţia membrelor, prin intermediul nervilor.

CAPITOLUL III
Despre simţuri

Nu am intenţia să repet ceea ce alţii au spus deja; nu fac aici decât consideraţii izolate şi de un gen cu totul aparte asupra simţurilor.

Simţurile nu sunt decât prelungiri ale creierului; prin ele acesta primeşte din afară, sub formă de senzaţie, materia de care se va servi pentru a elabora reprezentarea intuitivă. Aceste senzaţii, care trebuiau să servească în principal la compunerea obiectivă a lumii exterioare, nu puteau fi prin ele însele nici plăcute, nici neplăcute, adică ele nu puteau emoţiona voinţa. Altfel senzaţia însăşi ne-ar solicita atenţia, şi am rămâne la efect în loc să urcăm spre cauză, care este scopul aici; şi aceasta datorită preferinţei pe care o acordăm voinţei, în detrimentul simplei reprezentări; nu ne referim la aceasta, decât atunci când tace. Prin urmare, culorile şi sunetele nu ne procură în ele însele dacă nu depăşesc măsura normală, nici plăcere, nici durere; ci se produc cu acest caracter de indiferenţă care face din ele materia proprie intuiţiei propriu-zis obiective. Şi este ceea ce se petrece efectiv, pe cât posibil într-un corp care este în întregime *voinţă*, şi cu acest titlu faptul este minunat. Fiziologic, el provine din faptul că, în organele cele mai nobile, ca cele ale vederii sau ale auzului, nervii care au de perceput impresia specifică exterioară nu sunt capabili de cea mai neînsemnată senzaţie dureroasă, şi nu cunosc altă senzaţie decât cea care le este specific proprie, decât cea care într-un cuvânt serveşte la simpla percepţie. Aşadar retina, ca şi nervul optic, este insensibilă la orice rănire, şi la fel stau lucrurile şi cu nervul acustic; în aceste două organe, durerea nu este simţită decât în părţile care înconjoară nervul senzorial propriu şi niciodată în nervul însuşi. Pentru ochi, această parte este mai ales conjunctiva,

şi pentru ureche, canalul auditiv. La fel este şi cu creierul pe care îl putem tăia direct pe cap, fără ca el să încerce cea mai mică senzaţie. Numai datorită acestei indiferenţe în raport cu voinţa, senzaţiile vizuale vor livra intelectului date atât de variate, cu nuanţe atât de delicate, care îi servesc să construiască, prin mijlocirea legii cauzalităţii, şi pe baza intuiţiilor pure de spaţiu şi timp, toate minunile lumii obiective. Şi tocmai această neputinţă a senzaţiilor de culoare de a acţiona asupra voinţei ne permite să ajungem la starea de intuiţie obiectivă pură, eliberată de voinţă, când energia lor este întărită de transparenţă, ca la apusul soarelui, sau prin vitraliile colorate; şi am arătat în a treia *Carte* că această intuiţie este esenţialul emoţiei estetice. Tot această indiferenţă în raport cu voinţa face sunetele apte să traducă infinita varietate a conceptelor raţiunii.

În timp ce simţul exterior, adică receptarea impresiilor exterioare ca date pure ale intelectului se împărţea în alte cinci simţuri, acestea se acomodau celor patru elemente, adică celor patru stări de agregare, fără a omite imponderabilitatea. Simţul solidului (pământului) este pipăitul; cel al fluidului (apa), este gustul; cel al materiilor gazoase, adică a volatilului (aerul), este auzul; cel al imponderabilului (foc, lumină) este văzul. Al doilea element imponderabil, căldura, nu este propriu-zis un obiect al simţurilor, ci al sensibilităţii generale; el acţionează întodeauna direct asupra voinţei, ca plăcut sau neplăcut. Din această clasificare reiese demnitatea relativă a simţurilor. Vederea are primul organ, în măsura în care sfera sa este cea mai întinsă, şi sensibilitatea sa este cea mai delicată; cauza ei stă în faptul că este provocată de ceva imponderabil, de ceva care abia dacă este corporal, un quasi spirit. Auzul are rangul doi; el corespunde aerului. Cât despre pipăit el are cunoştinţe profunde şi variate; pe când celelalte simţuri nu ne dau decât o proprietate specială a obiectului, ca sunetul pe care îl redă sau raportul pe care îl are cu lumina, pipăitul, care s-a dezvoltat cu sensibilitatea generală şi forţa musculară, livrează intelectului date în acelaşi timp asupra formei, mărimii,

asprimii, netezimii, texturii, solidităţii, temperaturii şi greutăţii corpurilor, şi toate acestea reducând pe cât posibil partea de aparenţă şi de eroare, la care celelalte simţuri sunt mult mai expuse. Cele două simţuri inferioare, mirosul şi gustul, deja nu mai sunt eliberate de voinţă, o provoacă imediate, adică sunt întotdeauna afecatate în mod plăcut sau neplăcut şi sunt mai mult subiective decât obiective.

Percepţiile auditive sunt exclusiv în timp. De aceea toată muzica constă în mod esenţial în măsurarea timpilor, pe care se bazează calitatea sau înălţimea sunetelor, prin intermediul vibraţiilor, ca şi cantitatea sau durata lor, prin intermediul măsurii. Percepţiile vizuale în schimb sunt mai ales şi în principal în spaţiu; numai într-un mod cu totul secundar, prin intermediul duratei, ele sunt şi în timp.

Vederea este simţul intelectului, care este intuitiv, şi auzul este simţul raţiunii, care gândeşte şi concepe. Cuvintele nu sunt reprezentate decât imperfect prin semne vizuale. De aceea mă îndoiesc că un surdo-mut care poate citi, dar care nu are nicio reprezentare a sunetului cuvintelor, poate executa toate operaţiile gândirii cu simple semne vizuale, la fel de prompt ca noi ceilalţi cu cuvinte reale, pe care adică le putem auzi. Când nu poate citi, este un fapt confirmat de experienţă că el seamănă aproape cu o brută fără raţiune, pe când orbul înnăscut este de la început o fiinţă cu totul rezonabilă.

Vederea este un simţ activ, în timp ce auzul este pasiv. De aceea sunetele acţionează cu violenţă şi, ca să spunem aşa, într-un mod ostil asupra spiritului nostru şi aceasta cu atât mai mult cu cât spiritul este mai activ şi mai dezvoltat; ele răvăşesc gândurile şi tulbură momentan reflecţia. Dimpotrivă, nu există pentru ochi tulburare analoagă, nu există o acţiune imediată a lucrului văzut ca atare, asupra operaţiilor spiritului (fireşte nu este vorba aici de influenţa obiectelor văzute asupra voinţei); dar complexitatea infinită a lucrurilor care sunt sub ochii noştri nu opreşte în vreun fel jocul gândirii, o lasă perfect liniştită. Rezultă din toate acestea că ochiul este perpetuu în pace cu spiritul care reflectează, în timp ce nu acelaşi lucru se poate spune

despre ureche. Această opoziţie a celor două simţuri se verifică şi prin faptul că surdo-muţii, vindecaţi prin galvanism, se sperie şi pălesc la primul sunet pe care îl aud (Gilbert, *Analele Fizicii,* vol. X, pag. 382), în timp ce orbii operaţi primesc cu bucurie prima rază de lumină şi nu lasă decât cu regret să li se pună banda pe ochi. Tot ce am spus despre auz se explică prin zdruncinarea nervului acustic, care se propagă fără întrerupere până la creier, pe când faptul de a vedea este realmente o acţiune a retinei, excitată şi provocată de lumină şi modificările ei; acest lucru l-am arătat pe tot parcursul teoriei mele fiziologice despre culori. Contrazic aici în mod absolut această neruşinată teorie, atât de răspândită astăzi, despre un fel de fiinţă colorată care ar veni să ne izbească retina, teorie care reduce senzaţia luminoasă a ochiului la o zdruncinare mecanică, cum se întâmplă pentru auz, în timp ce nu este nimic mai diferit decât această acţiune blândă şi tăcută a luminii, şi toba de alarmă a urechilor a căror sensibilitate este adesea foarte diferită, totuşi ele nu percep niciodată un sunet în dublu, cum ni se întâmplă atât de adesea să vedem dublu cu ochii. Suntem astfel determinaţi să presupunem că senzaţiile auditive nu au loc în labirintul din în lobul urechii, ci în adâncurile creierului, în punctul în care cei doi nervi acustici se întâlnesc: ceea ce explică faptul că impresia este simplă. Or, această întâlnire are loc unde *pons Varolii* [puntea lui Varolio] cuprinde *medulla oblongata* [bulbul rahidian], adică într-un loc eminamente periculos, a cărui leziune determină moartea oricărui animal. Acolo nervul acustic nu este decât la mică distanţă de labirint, care este sediul zdruncinăturii sonore. Şi însuşi faptul că senzaţia auditivă ia naştere într-un loc atât de periculos, de unde pleacă mişcările tuturor membrelor noastre, explică tresărirea pe care o avem când auzim o detunătură subită; ceea ce nu se întâmplă când suntem izbiţi deodată de o lumină puternică, asemeni fulgerului de exemplu. Nervul optic iese mult mai în faţa acelor *thalomi* [talamus] ai săi (deşi el poate ia naştere în spatele acestora); pe tot parcursul său el este acoperit de lobii anteriori ai creierului,

continuând să fie separat de ei, până în momentul în care iese în întregime din creier şi se desfăşoară în retină. Numai aici, unde îşi are şi sediul real, senzaţia se produce la şocul cu lumina, cum am dovedit în tratatul meu despre vedere şi culori. Punctul în care nervul optic ia naştere explică deci marea tulburare pe care sunetele o provoacă gândirii; din cauza acestei tulburări, oamenii care gândesc, şi în general oamenii inteligenţi fără excepţie, nu pot suporta zgomotul. Acesta întrerupe într-adevăr cursul normal al gândurilor; reflecţia se opreşte în mijlocul acestui tumult, pentru că zdruncinarea nervului auditiv se propagă foarte adânc în creier, a cărui masă în întregime este tulburată de comoţia nervului auditiv şi vibraţiile pe care le produce, şi de asemeni pentru că creierul acestor oameni este mult mai excitabil decât creierele obişnuite. Această mare mobilitate şi această forţă directoare pe care o au unele creiere explică cum, la ei, cel mai mic gând trezeşte deodată altele analoage, sau care îi sunt asociate. De aceea asemănările, analogiile şi raporturile dintre lucruri îi frapează atât de uşor şi de repede. Se explică aşa că o aceeaşi ocazie se poate prezenta de mii şi mii de ori creierelor obişnuite, ea nu obligă la reflecţie decât unele creiere şi le duce la descoperiri de care alţii se miră că nu le-au făcut ei, pentru că, dacă pot desigur gândi după alţii, sunt incapabili să gândească spontan. Astfel soarele luceşte pentru toate coloanele; dar numai coloana lui Memnon[280] este zdruncinată. La fel Kant, Goethe, Jean Paul erau extrem de sensibili la zgomot, cum mărturisesc biografii lor[281]. Goethe a cumpărat, în ultimii ani de viaţă, o casă care cădea în ruină situată alături de a sa, numai pentru a

[280] Aluzie la sunetul scos de una din cele două statui ale lui Memnon din Teba, la ivirea dimineţii, datorat probabil schimbării bruşte de temperatură. Legenda spune că Memnon, „fiul aurorei“, scoate acest sunet la apariţia mamei sale.

[281] Lichtenberg spune în *Informaţiile şi observaţiile despre sine* (*Scrieri diverse*, Göttingen, 1 00, vol. I, p. 43): „Sunt extraordinar de sensibil la orice vuiete, dar ele-şi pierd toată ostilitatea de îndată ce sunt legate de un scop raţional.“

nu mai auzi zgomotul reparaţiilor. Degeaba în tinereţea sa a luat lecţii de tobă pentru a se întări împotriva vuietului; acesta nu este o problemă de obişnuinţă.

În schimb poate surprinde indiferenţa de-a dreptul stoică cu care creierele obişnuite suportă zgomotul; că citesc, gândesc sau scriu, nimic nu le poate tulbura, în timp ce creierele de elită devin incapabile să îşi continue lucrul. Dar ceea ce îi face insensibili la zgomotele de tot felul, îi face insensibili şi la frumuseţea din artele plastice, la profunzimea gândirii sau la fineţea expresiei în artele discursului, pe scurt la tot ce nu le interesează în mod personal. Cu privire la acţiunea paralizantă pe care dimpotrivă o exercită zgomotul asupra spiritelor de elită, să citäm remarca următoare a lui Lichtenberg, care îşi găseşte aici locul: „Este întotdeauna semn bun când un artist este împiedicat de nimicuri să îşi exercite arta cum trebuie. F...îşi cufunda degetele în pudră de licopodiu când voia să cânte la pian... Spiritele mediocre nu sunt stânjenite de astfel de fleacuri. Sunt site cu găuri mari.“ (*Culegeri*, I, pag. 398).

Cât despre mine, nutresc de multă vreme gândul că între cantitatea de zgomot pe care un om o poate suporta fără a fi incomodat şi inteligenţa lui, raportul este invers, şi prin urmare poate da o măsură inteligenţei acestuia. De aceea, când în curtea unei case, câinii latră timp de o oră fără să fie făcuţi să tacă, ştiu deja la ce mă pot aştepta de la mintea proprietarului. Cel care izbeşte de obicei uşile, în loc să le închidă cu mâna sau care tolerează acest lucru în casa lui, este nu numai un om prost crescut, dar şi o fire grosolană şi mărginită. „Sensible“ în engleză înseamnă şi „intelligent“, şi acest sens ţine de un simţ al observaţiei foarte fin şi foarte just. Nu vom fi niciodată cu adevărat civilizaţi decât în ziua în care urechile vor fi libere şi ele, şi în care nu vom mai avea dreptul, la o mie de paşi împrejur, să venim să tulburäm conştiinţa unei fiinţe care gândeşte cu fluierături, strigäte, urlete, lovituri de ciocan sau de bici, lătrături, etc. Sibariţii exilau în afara oraşului toate meseriile zgomotoase; şi respectabila sectă Shakers, din

nordul Americii, nu suporta vreun zgomot inutil la sate; se povesteşte acelaşi lucru despre fraţii moravi. - Dar se vor putea găsi mai multe despre această chestiune în *Capitolul XXX* din volumul II din *Parerga.* Natura pasivă a auzului pe care am expus-o explică şi acţiunea atât de puternică, atât de imediată, atât de irezistibilă a muzicii asupra spiritului, şi în plus acţiunea care o urmează şi care constă într-o anumită exaltare. Vibraţiile sonore care se succed, combinate după raporturi numerice raţionale, imprimă fibrelor creierului vibraţii asemănătoare. Dimpotrivă, este uşor de dedus natura activă a văzului, la polul opus celei a auzului - de ce nu poate fi pentru ochi ceva analog muzicii pentru ureche, şi de ce claviatura culorilor a fost o idee nefericită şi ridicolă. La fel simţul văzului, din cauza naturii sale active, este foarte accentuat la animalele de vânătoare, la cele de pradă, în timp ce dimpotrivă simţul pasiv al auzului este foarte dezvoltat la animalele urmărite, la cele fricoase şi gata să o ia la fugă, astfel încât ele sunt avertizate la timp de apropierea duşmanului, fie că aceasta soseşte alergând, fie că se caţără fără zgomot.

Dacă am recunoscut în văz simţul intelectului şi în auz pe cel al raţiunii, am putea numi mirosul simţul memoriei, pentru că el ne aminteşte mai repede decât oricare altul impresia specifică a unei circumstanţe sau a unui mediu, oricât de îndepărtată ar fi.

CAPITOLUL IV
Despre cunoaşterea *a priori*

Din faptul că putem scoate din noi înşine şi determina legile raporturilor în spaţiu fără a recurge la experienţă, Platon(*Menon*, pag. 353 , editio Bipontini) trăgea concluzia că orice ştiinţă nu este decât o amintire; Kant dimpotrivă, ajungea la concluzia că spaţiul este o condiţie subiectivă şi o simplă formă a facultăţii noastre de a cunoaşte. Punctul de vedere al lui Kant este mult mai elevat decât cel al lui Platon.

Cogito, ergo sum este o judecată analitică; Parmenide o considera ca pe o propoziţie identică: τό γάρ αύτό νοείν έστίν τε καί είναι (*nam intelligere et esse idem est*) [„căci gândirea şi fiinţa sunt la fel“] (Clemente Alexandria, *Stromates,* VI, 2, §23). Dar ca atare, sau pur analitic, judecata nu ne poate învăţa ceva anume nici dacă, studiind-o mai îndeaproape, ai vrea să tragi drept concluzie din premisa *non entis nulla sunt praedica* [ceea ce nu este n-are nici predicate]. Dar Descartes a vrut propriu-zis să exprime aici acest mare adevăr, că certitudinea imediată nu aparţine decât conştiinţei, adică subiectului; cât despre obiectiv, adică tot restul, acesta nu are decât o certitudine mediată, pentru că nu există decât prin intermediul primului; este o cunoştinţă de a doua mână şi trebuie prin urmare considerată ca problematică. Pe aceasta se întemeiază întreaga valoare a faimoasei propoziţii. Putem să îi opunem o alta, în sensul filosofiei kantiene: *Cogito, ergo est* - adică aşa cum gândesc în lucruri anumite raporturi (matematicile), trebuie să le regăsesc întotdeauna cu exactitate în orice experienţă posibilă; era aici un mod de a vedea important, profund şi tardiv, care se prezenta prin mijlocirea problemei posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori* şi care a pregătit realmente o înţelegere profundă a

lucrurilor. Această problemă este cuvântul de ordine al filosofiei lui Kant, cum prima propoziţie este cel al filosofiei lui Descartes, şi ea arată ἑξ οϊων εἱς οἱα [o oaie dintr-o turmă].

Kant are dreptate că începe cu consideraţii asupra spaţiului şi timpului. Căci pentru un spirit speculativ primele întrebări care se impun sunt: Ce este timpul? Ce este această fiinţă care nu constă decât în mişcare, fără ceva care să o mişte pe ea însăşi? Ce este spaţiul, acest neant omniprezent în afara căruia nimic nu poate exista fără a înceta să fie?

Că spaţiul şi timpul depind de subiect şi nu sunt decât moduri în care se realizează în creier procesul de apercepţie obiectivă este ceea ce demonstrează deja îndeajuns imposibilitatea absolută pentru gândire de a se abstrage din spaţiu sau din timp, în vreme ce este atât de uşor de neglijat tot ce ne reprezentăm despre ele. Mâna poate lăsa să-i scape totul cu excepţia ei. Totuşi voi lămuri aici prin exemple şi consideraţii ultimele dovezi aduse de Kant în sprijinul acestui adevăr, nu pentru a răspunde unor obiecţii stupide, ci spre folosul celor care mai târziu vor avea de predat doctrina lui Kant.

„Un triunghi dreptunghic ale cărui laturi sunt egale“ nu închide nicio contradicţie logică: căci izolat, predicatele nu distrug subiectul, şi nu sunt deloc irenconciliabile unul cu celălalt. Numai când vrem să construim acest triunghi în intuiţia pură, ne dăm seama de incompatibilitatea elementelor. Nu trebuie, din acest motiv, să vedem aici vreo contradicţie; fără de care orice imposibilitate fizică, chiar revelată numai peste secole, tot ar fi o contradicţie, de exemplu un metal compus din elemente, sau un mamifer având mai mult sau mai puţin de şapte vertebre cervicale, sau coarne şi incisivi la acelaşi animal[282]. Numai imposibilitatea logică constituie o contradicţie; nu este la fel cu imposibilitatea fizică şi cea a matematicii; *echilateral*

[282] Se pare că a fost complet abandonată opinia că leneşul tridactil arc nouă vertebre cervicale. Totuşi Owen îl mai prezintă astfel. (*Osteologie comparată*, pag. 405).

şi *dreptunghic* nu se contrazic (în pătrat aceste două elemente sunt reunite), şi nici unul dintre ele nu este în contradicţie cu triunghiul. De aceea imposibilitatea conceptelor citate mai sus nu poate fi niciodată recunoscută printr-un simplu act al gândirii, ci ea reiese numai din intuiţie şi această intuiţie se lipseşte de experienţă şi de orice obiect real; ea este pur mentală. Şi pe aceasta se fondează această propoziţie a lui Giordano Bruno, propoziţie pe care o găsim şi la Aristotel[283]: „Un corp infinit de mare este în mod necesar imuabil“ [*Del infinito, universo e mondi*, secundo dialogo, editio Lagarde, pag. 326, 6-15]. Ea nu are nevoie să se sprijine pe experienţă şi conceptele *infinit de mare* şi *imuabil* nu se contrazic nicidecum unul cu celălalt. Numai intuiţia pură arată că mişcarea reclamă un spaţiu în afara corpului şi că mărimea infinită nu lasă vreun spaţiu.

Vrem să respingem acum primul exemplu luat din matematică? Nu putem spune decât atât: că noţiunile celui care judecă triunghiul sunt mai mult sau mai puţin complete; dacă ele erau perfecte, judecata lui ar fi conţinut imposibilitatea pentru un triunghi de a fi în acelaşi timp dreptunghic şi echilateral, la acestea voi răspunde: Admit că noţiunea de triunghi nu este completă la el, dar fără să recurgă la experienţă nu poate extinde această noţiune printr-o simplă construcţie a triunghiului în capul său şi să se convingă pentru veşnicie de imposibilitatea de a uni cele două concepte de „dreptunghic“ şi „echilateral“; dar acest mod de a proceda este o judecată sintetică *a priori*, adică una din acelea care ne servesc la formarea şi la completarea conceptelor noastre, fără a recurge la experienţă, şi care valorează cât orice experienţă posibilă. - În general, o judecată este analitică sau sintetică într-un caz dat, după cum noţiunea subiectului este mai mult sau mai puţin completă în capul celui care judecă; noţiunea „pisică“ este mult mai bogată în capul lui Cuvier decât în

[283] [*De caelo*, lib. I, cap. 5 , §3; 272 a 31: τό άπειρον άδύνατον κινηθήναι [„nu este posibil să se mişte ceva infinit de mare.“]

acela al servitorului său. De aceea aceleaşi judecăţi pe acest subiect sunt la unul sintetice şi la celălalt analitice. Vrem acum să luăm conceptele obiectiv şi să vedem dacă judecata dată este analitică sau sintetică? Trebuie să substituim atributului opusul său contradictoriu şi să îl adăugăm fără copulă subiectului; dacă de aici rezultă o contradicţie „in adjecto”, judecata era analitică; altfel era sintetică.

Aritmetica se bazează pe intuiţia pură a timpului; dar acest fenomen nu este atât de manifest ca cel al geometriei care este intuiţia pură a spaţiului[284]. Putem totuşi dovedi acest lucru în felul următor. A număra nu înseamnă altceva decât a repeta unitatea; numai pentru a nu uita de câte ori am mai repetat-o, o desemnăm de fiecare dată printr-un alt cuvânt; acestea sunt nume de numere. Dar repetarea nu este posibilă decât prin succesiune; acesta, adică mersul unul după altul, se bazează în mod imediat pe intuiţia timpului şi nu este un concept complet decât datorită lui; nu este deci posibil să numărăm decât în timp. Acest fapt, că numărarea se

[284] Acest lucru nu-l scuză totuşi pe un profesor de filozofie care, aşezat pe scaunul lui Kant, poate fi auzit spunând: "Este corect că, luată ca atare, matematica conţine aritmetica şi geometria; dar e incorect să înţelegem aritmetica drept ştiinţa timpului, fară a avea în realitate alt temei decât pe acela de a oferi un pandant (sic) geometriei, ca ştiinţă a spaţiului (Rosenkranz, în *Deutsches Museum*, 1857, 14 mai, nr. 20) . Iată
roadele hegelianismului! Odată ce mintea a fost profund alterată de nonsensul lor absurd, filozofia kantiană serioasă nu-şi mai găseşte locul aici; iar de la maestru s-a moştenit neruşinarea de a vorbi, ca să se afle în treabă, despre lucruri ce rămân neînţelese; astfel se ajunge în final să se condamne de-a dreptul teoriile fundamentale ale unui mare spirit, pe un ton peremptoriu sentenţios, de parcă acestea ar fi bufoneriile lui Hegel. Dar noi nu trebuie să trecem cu vederea faptul că omuleţii aceştia se căznesc acolo, jos, să calce pe urmele marilor gânditori. Ca atare, ar face mai bine să nu-i caute pricină lui Kant, ci să se mulţumească să ofere informaţii mai detaliate publicului lor în legătură cu Dumnezeu, cu sufletul , cu reala libertate a voinţei şi cu orice lucru de acest gen, iar apoi să se dedea unor plăceri personale în dosul obscurei lor prăvălii numite *Philosophisches Journal*; acolo pot face fară jenă tot ce vor, nu-i vede nimeni.

bazează pe timp, se trădează şi prin altceva, pe faptul că în toată limbile, înmulţirea este desemnată prin cuvântul „ori“, adică printr-un concept de timp-sexies: ἑξάκις, *six fois*, *six times*. Dar acum simpla numărare este deja o înmulţire cu unu; de aceea în Institutul Pestalozzi, copiii trebuiau să înmulţească astfel: „doi ori doi fac de patru ori unu”. Şi Aristotel a recunoscut şi expus această strânsă alianţă a numărului şi a timpului în *Capitolul al XIV-lea* din *Cartea a II-a* din *Fizica.* Timpul, după definiţia lui este „numărul mişcării“ (ὁ χρόνος ἀριθμός ἑστι κινήσεως) [*Physic*a, IV, 11; 220 a 24].

Se pune întrebarea serioasă şi anume dacă timpul ar exista şi în absenţa sufletului şi conchide negativ.

Deşi timpul ca şi spaţiul este forma cunoaşterii subiectului, el ne este dat totuşi - ca şi spaţiul - ca independent de subiect şi absolut obiectiv. În ciuda voinţei noastre, sau fără ea, el aleargă sau încetineşte. Întrebăm de oră, ne interesăm de timp, ca de lucruri în întregime obiective. Şi ce este obiectiv? Nu mersul astrelor sau acela al pendulelor, care ne servesc la măsurarea mersului însuşi al timpului; este ceva care diferă de toate lucrurile şi care totuşi, ca ele, este independent de voinţa şi ştiinţa noastră. El nu există decât în capetele fiinţelor gânditoare; dar regularitatea mersului şi independenţa lui de voinţă, îi dau drepturi la obiectivitate.

Timpul este mai ales forma simţului intim. Anticipând aici a doua *Carte*, remarc că obiectul unul şi identic cu simţul intim este voinţa proprie subiectului cunoscător. Timpul este prin urmare forma datorită căreia voinţa individuală, care este la origine inconştientă, poate să se cunoască ea însăşi. În el, fiinţa lui simplă şi identică cu sine apare ca dezvoltată în cursul unei existenţe. Dar din cauza simplităţii şi identităţii originare a voinţei care se reprezintă astfel, caracterul lui rămâne mereu acelaşi. De aceea viaţa unui individ în ansamblul ei conservă mereu acelaşi ton fundamental: evenimentele multiple şi scenele din viaţă nu sunt în fond decât variaţiuni pe aceea temă.

Caracterul *a priori* al principiului de cauzalitate nu a

fost văzut şi nu a fost bine înţeles de englezi şi de francezi. De aceea câţiva dintre ei au continuat vechile cercetări, pentru a-i găsi o origine empirică. Maine de Biran vede această origine în acest fapt din experienţă, că actul voluntar fiind cauză este urmat de o mişcare materială ca efect. Dar însuşi acest fapt este fals. Noi nu recunoaştem deloc acţiunea imediată, particulară a voinţei ca diferită de acţiunea corpului, nu vedem legătura cauzală dintre una şi cealaltă; amândouă ne apar ca unul şi acelaşi lucru: este imposibil să le separi. Nu este între ele vreo succesiune; ele sunt simultane. Este unul şi acelaşi lucru perceput în două feluri diferite; căci ceea ce ne apare în percepţia intimă (conştiinţă) ca un *act real al voinţei*, ne apare în intuiţia externă, unde corpul este obiectivat, ca un *act a aceluiaşi corp*. Că acţiunea nervilor precedă fiziologic acţiunea muşchilor, este un fapt de care nu trebuie să ţinem cont aici; căci acesta nu ţine de conştiinţă, şi nu este este aici vorba de raporturile muşchilor şi ale nervilor, ci de cele ale corpului şi al voinţei. Or, acest raport nu ne apare sub forma unei legături cauzale. Dacă aceste două feluri ni s-ar prezenta drept cauză şi efect, legătura lor nu ne-ar mai părea atât de greu sesizabilă cum este în realitate; căci ceea ce luăm drept cauza unui efect, înţelegem în general atât cât ne face să înţelegem lucrurile, cât ne dă explicaţia acestora. Or mişcarea corpului supunându-se unui simplu act de voinţă este dimpotrivă pentru noi o minune atât de obişnuită, încât nu o mai remarcăm; chiar dacă ne concentrăm asupra ei atenţia, înţelegem imediat şi foarte tare ce este misterios în acest fapt, tocmai pentru că suntem în prezenţa a ceva care nu ne apare ca efectul unei cauze. Această percepţie nu ne-ar putea deci niciodată conduce la noţiunea de cauzalitate, căci nu o conţine. Maine de Biran însuşi recunoaşte completa simultaneitate a actului voinţei şi a mişcării corporale. *(Nouveiles considérations des rapports du physique et du moral,* pag. 378). În Anglia, Thomas Reid *(Of the first principles of contingent truths,* essay VI, chapter V) a formulat deja acest principiu: cunoaşterea raportului cauzal îşi are

fundamentul în esenţa însăşi a facultăţii nostre de cunoaştere. Mai recent Thomas Brown a proferat aceeaşi opinie în cartea sa atât de prolixă: *Inquiry into the relation of cause and effect* (ed. a 4-a, 1835), şi anume că această cunoaştere rezultă dintr-o convingere înnăscută, intuitivă, instinctivă; el este deci aproape de drumul bun. Totuşi, printr-o ignorare de neiertat, 130 de pagini din grosul său volum, care numără 476, sunt consacrate contestării lui Hume, în vreme ce nu a făcut cea mai neînsemnată menţiune la Kant, care, în urmă cu şaptezeci de ani deja, a elucidat complet chestiunea. Dacă latina ar fi rămas limba ştiinţifică prin excelenţă, acest lucru nu s-ar fi întâmplat. În ciuda explicaţiilor exacte în ansamblul lor, pe care le-a dat Brown, o modificare a doctrinei lui Maine de Biran asupra originii empirice a legii cauzalităţii s-a introdus în Anglia şi asta pentru că doctrina conţine ceva neverosimil; că noi abstragem legea cauzalităţii din impresia cu totul empirică pe care o exercită corpul nostru asupra corpurilor străine. Hume a respins deja această teorie, şi eu am arătat puţinul ei temei în scrierea *Despre voinţa în natură* (pag. 75 din ed. 2), plecând de la principiul că, pentru a percepe obiectiv propriul nostru corp, cât și alte corpuri, într-o intuiţie spaţială trebuie să am în prealabil noţiunea cauzei, dat fiind că ea este condiţia unei astfel de intuiţii. Într-adevăr, necesitatea de a trece de la senzaţia pur empirică la cauza acestei senzaţii pentru a ajunge la intuiţia lumii exterioare, acesta este singura şi adevărata probă pe care o căutăm; şi anume că principiul cauzalităţii preexistă oricărei experienţe. De aceea am substituit această dovadă celei a lui Kant, după ce am arătat că aceasta este inexactă. Expunerea detaliată şi completă a importantei chestiuni pe care tocmai am abordat-o aici, adică a caracterului *a priori* a legii cauzalităţii şi a intelectualităţii intuiţiei empirice, se găseşte în a doua ediţie a tratatului meu *Despre principiul raţiunii suficiente,* §21; trimit la ea pentru a nu repeta aici ce am spus în această lucrare. Acolo am deosebit pe cât posibil simpla senzaţie de intuiţie a lumii obiective, şi am descoperit prăpastia care este între ele; aceasta nu poate fi

trecută decât cu ajutorul legii cauzalităţii. Dar folosirea ei presupune încă două forme cu care este strâns unită, spaţiul şi timpul. Numai reunirea acestor trei forme dă reprezentarea obiectivă că senzaţia - adică ceea ce este pentru noi punctul de plecare al percepţiei - rezultă din rezistenţa pe care o întâlneşte desfăşurarea forţei noastre musculare, sau că ea provine dintr-o impresie luminoasă pe retină, dintr-o impresie sonoră pe nervul acustic, în fond este totuna; senzaţia nu este niciodată decât un dat pentru intelect, şi intelectul nu poate să o perceapă decât ca efectul unei cauze diferite de ea. Această cauză el o priveşte ca pe ceva exterior, adică o situează într-o formă inerentă intelectului înaintea oricărei experienţe, în spaţiu, ca ceva care ocupă şi umple acest spaţiu. Fără această operaţie intelectuală, ale cărei forme sunt toate gata în fiecare din noi, nu am putea niciodată, cu o simplă senzaţie care ne afectează periferia, construi intuiţia lumii exterioare. Cum să presupui într-adevăr că simplul sentiment al unui obstacol împiedicând o mişcare voluntară (fapt care se produce de altfel în paralizie) ne-ar permite să ajungem aici? Să mai adăugăm că, pentru ca noi să căutăm să acţionăm asupra obiectelor exterioare, acestea trebuie în mod necesar să fi acţionat în prealabil asupra noastră ca motive. După teoria în discuţie, aşa cum am remarcat deja în lucrarea citată, un individ născut fără picioare şi fără braţe nu ar avea nicio noţiune a principiului cauzalităţii, şi prin urmare a lumii exterioare. Or, nu este aşa, şi o dovedeşte un fapt raportat în *Frorieps Natizen*[285] (1838 iunie-noiembrie, 133); este o disertaţie foarte completă cu gravură, despre o tânără estoniană, Eva Lauk, atunci în vârstă de paisprezece ani, şi care s-a născut fără picioare şi fără braţe. Opusculul se termină cu aceste cuvinte: „După mărturia mamei, dezvoltarea intelectului la ea a fost la fel de promptă ca la surorile ei; ea a învăţat să îşi dea seama la fel de bine de mărimea şi depărtarea obiectelor vizibile, fără a putea pentru aceasta să se servească de mâini”

[285] *Însemnările* lui Froriep.

(Dorpat[286], 1 martie 1833, dr. Alexander Hueck).

Doctrina lui Hume, care proferează că principiul cauzalităţii rezultă în mod simplu din obişnuinţa de a vedea două obiecte în succesiune constantă, este respinsă material de cea mai veche dintre toate succesiunile, cea a zilei şi a nopţii, pe care nimeni nu le-a privit niciodată ca fiind cauză şi efect una pentru cealaltă. Tot această succesiune respinge şi aserţiunea falsă a lui Kant, care ar vrea ca realitatea obiectivă a succesiunii să nu fie percepută decât în măsura în care percepem două fenomene succesive în raport de la cauză la efect. Din această teorie a lui Kant, tocmai contrariul este adevărat, adică noi nu vedem decât după succesiunea lor, într-un mod cu totul empiric, care din cele două fenomene este cauză şi care efect. Pe de altă parte, trebuie respinsă opinia absurdă a unor profesori de filosofie din zilele noastre care susţin că efectul şi cauza sunt simultane, împotriva acestei opinii este suficient să invocăm faptul că, în cazurile în care succesiunea nu poate fi percepută din cauza rapidităţii ei, o presupunem totuşi în deplină siguranţă, şi cu ea scurgerea unui interval de timp; de exemplu ştim că între apăsarea pe trăgaci şi ieşirea glonţului trebuie să se fi scurs un anumit timp, deşi nu îl putem aprecia, şi că acelaşi timp trebuie împărţit între mai multe fenomene care se succed într-un spaţiu restrâns, adică apăsarea pe trăgaci, scânteia, aprinderea pulberii, desfăşurarea flăcării, explozia şi împingerea glonţului. Niciodată această succesiune nu a putut fi percepută; dar cum ştim care din două acţionează asupra celeilalte, ştim în felul acesta care din două trebuie să fi precedat pe cealaltă în timp, şi prin urmare că pe parcursul întregii serii s-a scurs un anumit interval de timp, deşi el scapă aprecierii empirice. Căci nimeni nu va susţine că ieşirea glonţului şi apăsarea pe trăgaci sunt realmente simultane. Deci, nu numai legea cauzalităţii ci şi raportul ei cu timpul, şi necesitatea succesiunii de la cauză la efect ne sunt cunoscute *a priori*. Dacă ştim să distingem aceste

[286] Denumirea germană a oraşului estonian Tartu.

două fenomene, cauza şi efectul, ştim să distingem şi *antecedentul* şi *consecventul*; dar dacă dimpotrivă ignorăm care este fenomenul cauză şi fenomenul efect, ştiind totuşi că există între ele o legătură cauzală, atunci căutăm empiric să descoperim succesiunea şi să determinăm astfel care din două este cauza, şi care este efectul. Falsitatea opiniei care face din cauză şi efect două fenomene simultane reiese şi mai clar din consideraţiile următoare: un lanţ neîntrerupt de cauze şi efecte umple totalitatea timpului (căci dacă ea ar fi întreruptă, lumea s-ar opri, sau ar trebui pentru a o repune în mişcare să admitem un efect fără cauză); dacă acum orice efect ar fi contemporan cu cauza sa, ar trebui, în timp, aruncat efectul asupra cauzei şi atunci un lanţ cât de lung vrem de cauze şi efecte nu ar putea umple un moment al duratei infinite; totalitatea cauzelor şi efectelor ar începea într-un singur moment. Deci, dacă presupunem că efectul şi cauza sunt simultane, trebuie să reducem cursul lumii la un singur moment. Se demonstrează de asemeni că o foaie de hârtie trebuie să aibă o grosime, altfel cartea care este formată din ea nu ar avea nici una. Să precizezi momentul în care cauza încetează şi în care efectul începe, este în aproape toate cazurile un lucru dificil şi adesea imposibil. Căci modificările (adică succesiunea fenomenelor) constituie un *continuum*, ca şi timpul care le umple şi sunt, ca el, divizibile la infinit; dar seria lor este totodată în mod necesar determinată şi poate fi recunoscută ca şi momentele înseşi ale duratei, şi fiecare din ele se numeşte efect în raport cu precedenta şi cauză în raport cu următoarea.

O schimbare nu se poate produce în lumea materială, decât în măsura în care este imediat precedată de o alta; acesta este adevăratul conţinut al legii cauzalităţii. Dar nu este vreun concept de care să se fi abuzat mai mult în filosofie ca cel de cauză, şi aceasta datorită stratagemei obişnuite sau erorii, care constă în a-i da proporţii prin gândirea abstractă, în a-i extinde generalitatea. De la scolastică, şi mai exact de la Platon şi Aristotel, filosofia nu a fost în mare, parte decât un lung abuz de concepte

generale, ca de exemplu substanţa, principiul, cauza, binele, perfecţiunea, necesitatea, etc. Această tendinţă a spiritelor de a opera cu concepte atât de abstracte şi de o extindere atât de nemăsurată se regăseşte în toate epocile; poate provine dintr-o anumită lene a minţii, care găseşte prea penibil să controleze permanent gândirea prin intuiţie. Puţin câte puţin aceste concepte prea întinse sunt folosite aproape ca semnele algebrice şi ca şi acestea sunt introduse peste tot de-a valma; de unde se explică de ce filosofia nu mai este decât o artă de a combina, un fel de calcul care, ca orice operaţie numerică, nu preocupă şi nu cere decât facultăţi inferioare. Ce spun eu? Ea degenerează într-o adevărată pălăvrăgeală; avem cu toţii cel mai detestabil model în acea *hegelerie* abrutizantă care nu dă îndărăt în faţa purei nerozii. Dar scolastica şi ea s-a dedat adesea la palavre. Chiar *Topicele* lui Aristotel, culegere de principii foarte generale, foarte abstracte care pot fi folosite într-o dispută pentru sau contra, în cazurile cele mai diferite şi pe care o avem întotdeauna la dispoziţie, această carte rezultă şi ea dintr-un abuz de idei generale. Se vede din nenumăratele exemple împrumutate din scrierile lor cât s-au servit scolasticii de abstracţie, în principal Toma d’Aquino. Până la Locke şi la Kant, filosofia s-a angajat pe drumul croit de ceilalţi scolastici şi a perseverat pe el; aceşti doi filosofi abia s-au gândit să cerceteze originea conceptelor; dar Kant însuşi în primele sale scrieri s-a angajat pe această cale, de exemplu în *Dovezi ale existenţei lui Dumnezeu* (pag. 19, vol. II din ed. Rosenkranz), unde conceptele de substanţă, de principiu, de realitate sunt folosite aşa cum nu ar fi trebuit niciodată să fie, dacă te-ai fi întors la orginea lor şi la conţinutul determinat de această origine; căci aici ai fi aflat atunci că *materia* era punctul de plecare şi conţinutul conceptului de *substanţă*, că cel de principiu (aplicat lucrurilor lumii reale) era umplut de cauză, adică prima modificare care o determină pe ultima, şi aşa mai departe. Desigur nu s-ar fi ajuns de aici la soluţia căutată; dar tot ca în cazul care ne preocupă, pentru că s-a introdus în concepte prea întinse

mult mai mult decât conţinutul lor real, s-a ajuns să se raţioneze fals, şi din aceste raţionamente au ieşit sisteme false. Spinoza şi el şi-a întemeiat întreaga sa metodă de demonstraţie pe concepte de această natură, prost analizate şi prea întinse. Marele serviciu pe care l-a făcut Locke a fost tocmai de a reacţiona împotriva acestui neant dogmatic, obligându-ne să examinăm originea conceptelor şi astfel să revenim la intuiţie şi experienţă. Înaintea lui, Bacon acţionase în acelaşi sens, vizând însă mai curând fizica decât metafizica. Kant a urmat calea trasată de Locke, dar într-un spirit mai larg şi a mers mai departe, cum am arătat deja. Filosofii aparenţei, care au reuşit să atragă asupra lor atenţia publicului în detrimentul lui Kant, ar fi trebuit să se simtă jenaţi de rezultatele filosofiei acestuia ca şi de cele ale filosofiei lui Locke; dar, în astfel de cazuri, ei ştiu să îi ignore pe cei vii ca şi pe cei morţi. Au abandonat deci fără fasoane calea justă găsită în sfârşit de aceşti înţelepţi; s-au pus să filosofeze la dreapta şi la stânga, cu concepte luate de nu ştiu unde, fără să se preocupe de originea şi conţinutul lor, până într-acolo încât falsa înţelepciune a lui Hegel a ajuns să susţină că pur şi simplu conceptele nu au origine, şi sunt dimpotrivă originea tuturor lucrurilor. - Totuşi Kant s-a înşelat, coborând prea mult intuiţia empirică sub intuiţia pură, punct pe care l-am tratat de-a lungul criticii făcute de mine filosofiei sale. În ce mă priveşte, consider că intuiţia mai ales este sursa oricărei cunoaşteri. De timpuriu, am recunoscut ce este seducător şi insidios în abstracţii şi, din 1813, am arătat, în *Tratatul despre principiul raţiunii,* diferenţa dintre raporturile care sunt gândite, sub aceste concepte. În ideile generale, filosofia îşi depune cunoştinţele, dar nu din ele şi le ia, este *terminus ad quem* [limita până la care] şi nu *a quo* [de la care]. Într-un cuvânt, filosofia nu este cum o defineşte Kant, o ştiinţă a conceptelor (*aus Begriffen*), ci o ştiinţă în concepte (*in Begriffen*). - Conceptul de cauzalitate despre care este vorba aici a fost şi el întotdeauna luat într-un sens prea larg de filosofi, spre marele avantaj al dogmatismului, aşa încât s-a ajuns să se introducă în el

ceea ce nu este deloc. De aici au ieşit propoziţii ca acestea: „tot ce există are o cauză“; „efectul nu poate conţine mai mult decât cauza, adică nimic care să nu fi fost deja în ea“; *causa est nobiliar suo effectu* [„cauza este superioară efectului său“], şi multe altele la fel de false. Proclus, acest insipid palavragiu, ne dă un bogat şi magnific exemplu în următoarea aşa zisă judecată logică (*Institutio thelogica*, 76 editio Creuzer, pag. 118]): Πάν τό άπό άκινήτον γιγνόμενον αίτίας άμετάβλητον έχει τήν ϋπαρξιν΄ πάν δέ τό άπό κινουμένης μεταβλητήν εί γάρ άκίνητόν έστι πάντη τό ποιοῦν, ού διά κινήσεως, άλλ΄ αύτώ τώ ναι παράγει τό δεύτερον άφ΄ έαυτοῦ (*Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet enentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum „esse“ producit ipsum secundum ex se ipso*.) [„Tot ce provine dintr-o cauză imobilă are o esenţă imuabilă; dar tot ceea ce provine dintr-o cauză mobilă are una variabilă. Căci, dacă factorul generator este imobil în orice sens, el nu-l va produce din sine pe celălalt printr-o mişcare, ci prin simpla sa fiinţare. “] Foarte bine! Dar arătaţi-ne o cauză imobilă, nu veţi putea. Aici ca în atâtea cazuri, abstracţia a împiedicat toate determinările, în afară de una pe care vrea să o păstreze fără a lua aminte că aceasta nu poate exista în absenţa celorlalte. - Singura expresie exactă pentru legea cauzalităţii este următoarea: orice schimbare îşi are cauza într-o alta care o precedă îndeaproape. Dacă se întâmplă ceva, dacă un nou eveniment se produce, dacă ceva se schimbă, o schimbare analoagă trebuie să se fi produs înainte; o alta trebuie să o fi precedat pe aceasta din urmă şi aşa mai departe la infinit; căci o cauză primă este tot atât de imposibil de gândit ca şi un început în timp sau o limită în spaţiu. Legea cauzalităţii nu afirmă nimic în plus faţă de ce am spus, adică nu pretinde să depăşească simplele modificări. Atâta vreme cât o schimbare nu s-a produs, nu poate fi cerută o cauză; căci nu este întemeiat *a priori* să conchizi din existenţa lucrurilor date, adică a fenomenelor materiei,

non-existenţa lor anterioară şi din această non-existenţă producerea lor, adică o modificare. De aceea existenţa unui lucru nu ne autorizează nicidecum să conchidem că el are o cauză. Dar poate avea un fundament *a posteriori*, adică luat din experienţă, faptul de a presupune că fenomenul în discuţie nu a existat întotdeauna, că nu s-a produs decât ca urmare a altuia, adică printr-o schimbare a cărei cauză trebuie găsită, apoi cauza acesteia; iată-ne angajaţi în regresia infinită, la care conduce întotdeauna folosirea principiului cauzalităţii. Am spus mai sus: *lucrurile, adică fenomenele materiei*, căci o modificare şi o cauză nu se pot raporta decât la fenomene. Aceste fenomene sunt cuprinse sub numele de forme într-un sens mai larg; numai formele se modifică, materia este fixă. De aceea doar forma este supusă principiului de cauzalitate. Dar pe de altă parte tot forma face lucrurile, adică ea este fundamentul diversităţii, în timp ce materia nu poate fi gândită decât ca un absolut omogen. De aceea scolasticii spuneau: *forma dat esse rei* [„forma dă fiinţa lucrului“]; ar fi mai corect să se spună: forma dat rei essentiam, materia existentiam [„forma dă esenţa lucrurilor, iar materia le dă existenţa“]. De aceea problema cauzei nu priveşte decât forma obiectului, fenomenul său, modul său de a fi şi nu materia, şi mai mult acest mod de a fi trebuie considerat nu ca ceva etern, ci ca rezultatul unei schimbări. Reunirea formei şi a materiei, sau a esenţei cu existenţa, dă concretul care este întotdeauna particular, adică un lucru; şi acestea sunt formele a căror alianţă cu materia, adică a căror intrare în ea, prin mijlocirea unor modificări, este supusă principiului cauzalităţii. O prea mare extindere *in abstracto* a conceptului de cauzalitate a condus la extinderea cauzei asupra obiectului luat, în mod absolut, apoi întregii sale esenţe, asupra existenţei sale, şi în sfârşit asupra materiei, aşa încât în cele din urmă ne simţim autorizaţi să cerem o cauză a lumii, şi aici îşi are originea proba cosmologică. Ea constă în a conchide, fără a fi autorizată în vreun fel, existenţa lumii din nonexistenţa ei anterioară; apoi la sfârşit în a suprima această lege a cauzalităţii, din care îşi

trage întreaga forţă, oprindu-se la un principiu plin fără a vrea să meargă mai departe, ceea ce înseamnă să termini printr-un adevărat paricid, în felul albinelor care-şi ucid trântorii după ce s-au folosit de serviciile lor. Pe o probă cosmologică atât de neobrăzată şi atât de bine deghizată se bazează întreaga frazeologie a *absolutului* care, de şaizeci de ani, în ciuda *Criticii raţiunii pure*, trece în Germania drept filosofie. Ce este deci absolutul? Este ceva care există, dar despre care nu putem şti (cu riscul de a fi amendaţi) de unde vine şi de ce există; este un subiect de meditaţie pentru profesorii de filosofie! Când expui liber proba cosmologică şi presupui o cauză primă, adică un prim început în timpul infinit, este de ajuns să te întrebi: „Dar de ce nu mai devreme? De ce acest început se duce în urmă fără încetare, şi atât de departe în urmă, încât este imposibil plecând de la el să ajungi în prezent şi te miri întotdeauna că prezentul nu a avut loc acum câteva milioane de ani în urmă?“ Astfel, în general, legea cauzalităţii poate fi aplicată tuturor obiectelor din univers, dar nu universului însuşi care este imanent lumii şi nu transcedent; ea este dată cu el, cu el dispare; şi aceasta pentru că este o pură formă a intelectului nostru şi pentru că este condiţionată de el ca tot restul lumii, care din acest motiv nu este dpcât un simplu fenomen. Aşa deci, legea cauzalităţii este aplicabilă, fără excepţie, tuturor obiectelor existente (din punct de vedere formal, se înţelege de la sine) şi vicisitudinilor acestor forme, adică modificărilor lor. Ea este valabilă pentru acţiunea omului ca şi pentru lovitura pietrei, dar întotdeauna, aşa cum am spus, în raport cu evenimentele, cu schimbările. Dacă acum lăsăm deoparte originea ei în intelect şi dacă o privim într-un mod pur obiectiv, ea se bazează în ultimă analiză pe faptul că orice fiinţă care acţionează, acţionează în virtutea forţei sale originare, adică eterne, în afara timpului şi că, prin urmare, acţiunea ei actuală ar fi trebuit să se producă infinit mai devreme, înaintea oricărui timp imaginabil, dacă nu i-ar fi lipsit pentru aceasta condiţia temporală; aceasta este ocazia, cauza adică în virtutea căreia această acţiune

se produce numai acum, dar în mod necesar, ea îi asigură locul în timp.

Pentru că a fost dată, cum am arătat, o extindere prea largă conceptului de cauză în gândirea abstractă, a fost confundat cu el conceptul de forţă; aceasta, deşi în mod absolut diferită de cauză, este tocmai cea care provoacă fiecărei cauze cauzalitatea ei, adică posibilitatea de a acţiona, aşa cum am expus-o pe tot parcursul *Cărţii a doua* din primul volum, mai târziu în *Voinţa în natură*, şi în sfârşit în ediţia a 2-a a *Tratatului despre principiul raţiunii suficiente*, §20, pag. 44. Această confuzie transpare în modul cel mai grosolan în lucrarea lui Maine de Biran despre care am vorbit (pentru mai multe, detalii, cf. ultimului pasaj citat); dar ea este frecventă pretutindeni, ca de exemplu când ne întrebăm de cauza vreunei forţe primitive, ca *greutatea*. Kant însuşi *(Despre singura probă posibilă,* VII, pag. 211 şi 215, ed. Rosenkranz) numeşte forţele naturale cauze care acţionează şi spune că „greutatea este o cauză“. Dar este imposibil să vedem clar în propria noastră gândire, atâta vreme cât nu distingem într-un mod expres şi absolut forţa de cauză. Dar folosirea conceptelor abstracte conduce foarte uşor la această confuzie, când nu se mai ia în seamă originea lor. Este lăsată deoparte cunoaşterea întotdeauna intuitivă - care se sprijină pe forma intelectului -cauzele şi efectele, pentru a se limita la conceptul abstract de cauză; faptul a fost de ajuns pentru ca acest concept de cauzalitate, deşi foarte simplu, să fie prost interpretat. Aşa vedem la Aristotel însăşi (*Metaphysica*, IV, 2) o diviziune a cauzelor în patru clase, care este radical falsă şi chiar complet grosolană. Să se compare cu aceasta clasificarea cauzelor făcută pentru prima oară de mine în tratatul *Vederea şi culorile*, capitolul I; pe scurt, am atins apoi această chestiune în capitolul VI din primul meu volum, apoi am expus-o pe tot parcursul memoriului meu despre *Libertatea voinţei,* paginile 30-33. Două fiinţe numai, din întreaga natură, rămân în afara seriei cauzelor, care este infinită de o parte ca şi de cealaltă; materia şi ansamblul formelor naturale, căci

aceste două esenţe sunt condiţiile cauzalităţii, în timp ce tot restul este condiţionat de ea. Una într-adevăr (materia) este locul unde se produc fenomenele şi modificările lor; celelalte (forţe naturale) sunt acel ceva prin care fenomenele pot să se producă. Să ne amintim aici că în a doua *Carte*, şi de asemeni în *Voinţa în natură*, însă într-un mod mai complet, am arătat identitatea forţelor naturale şi a voinţei; am prezentat aici materia forţelor naturale şi a voinţei; am prezentat aici materia ca simplă *vizibilitate a voinţei* aşa încât în ultimă analiză, şi într-un anumit sens, ea poate fi considerată ca identică cu voinţa.

Pe de altă parte nu este mai puţin adevărat, aşa cum am dedus în *Capitolul IV* din primul volum, şi mai bine încă în a doua ediţie din tratatul nostru *Despre principiul raţiunii suficiente* la sfârşitul *Capitolului XXI*, că materia este cauzalitatea însăşi luată în mod obiectiv, căci întreaga sa esenţă constă în general în faptul de a acţiona; ea însăşi este activitatea (ένέργεια - realitate) lucrurilor, abstracţia, ca să spunem aşa, diferitelor lor moduri de activitate. Apoi, pentru că fiinţa materiei (*essentia*) constă mai ales în faptul de a acţiona, şi pentru că realitatea lucrurilor (*existentia*) constă în materialitatea lor, se poate afirma despre materie, că în ea esenţa şi existenţa coincid şi nu fac decât una; căci ea nu are alt atribut decât existenţa însăşi în general, independent de orice altă determinare. În schimb, orice materie empiric dată (adică ceea ce materialiştii noştri ignoranţi de astăzi confundă cu materia) este deja intrată în tiparul formelor, şi nu se manifestă decât prin calităţile şi accidentele lor; pentru că în experienţă orice act ne apare într-un mod particular şi determinat, şi nu pur şi simplu ca un act general. De aceea materia pură nu este decât un obiect al gândirii şi nu al intuiţiei; şi acest fapt l-a făcut pe Plotin (*Eneade* II, lib. IV, cap. VIII şi IX) şi Giordano Bruno (*Della causa, principio et uno*, dial. 4) să susţină opinia paradoxală că materia nu are întindere, deoarece aceasta este inseparabilă de formă şi că prin urmare ea este necorporală. Totuşi Aristotel arătase deja că ea nu este un corp, deşi este corporală: σώμα μέν ούκ άν είη,

σωματική δέ ((Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*, lib. I, cap. XII, §5). În realitate, noi gândim materia pură ca pe o *simplă activitate*, *in abstracto*, independent de genul acestei activităţi, adică asemeni cauzalităţii pure înseşi; şi ca atare nu este un obiect, ci condiţia experienţei, ca spaţiul şi timpul. Iată de ce, în tabela pe care o dăm aici despre cunoştinţele noastre pure *a priori*, materia a putut lua locul cauzalităţii şi figura alături de spaţiu şi de timp, ca a treia formă pură, inerentă intelectului nostru.

Această tabelă conţine ansamblul adevărurilor fundamentale, care îşi au rădăcinile în cunoaşterea noastră intuitivă *a priori*, văzute ca principii prime, independente unele de altele; las aici deoparte elementele speciale, care constituie conţinutul aritmeticii şi geometriei, şi tot ce rezultă numai din combinarea şi folosirea acestor cunoştinţe formale, ca şi ceea ce constituie *Elementele metafizice ale naturii* expuse de Kant, lucrare căreia această tabelă îi poate oarecum servi de propedeutică şi introducere, căreia i se alătură prin urmare într-un mod firesc. Am avut mai ales în vedere în această tabelă uimitorul paralelism care există între cunoştinţele noastre *a priori*, acest prim fundament al oricărei experienţe, şi îndeosebi faptul că materia (la fel ca şi cauzalitatea), şi am demonstrat aceasta în *Capitolul IV* din primul volum, trebuie să fie considerată ca o sinteză sau, dacă vrem, ca o combinaţie a spaţiului şi a timpului. Şi într-adevăr, găsim că filosofia lui Kant este pentru intuiţia pură a spaţiului şi timpului reunite ceea ce geometria este pentru intuiţia pură a spaţiului, şi ceea ce aritmetica este pentru cea a timpului; căci materia este înainte de toate ceea ce este imobil în spaţiu. Punctul matematic nu poate fi conceput cu ceva mobil, aşa cum Aristotel a arătat deja (*Physica*, VI, 10). Însuşi acest filosof ne-a transmis deja un prim model al unei ştiinţe de acest gen, determinând în a V-a şi a VI-a carte a *Fizicii* legile repaosului şi ale mişcării.

Acum putem considera această tabelă cum vrem, sau ca pe o culegere de legi eterne ale lumii, şi deci ca baza unei ontologii; sau ca un capitol al fiziologiei creierului,

după cum ne plasăm din punctul de vedere realist sau din punctul de vedere idealist; să notăm totuşi că în ultimă instanţă, acesta din urmă este cel adevărat. M-am explicat deja în această privinţă în primul capitol, dar vreau să mai lămuresc acest punct printr-un exemplu special. Cartea lui Aristotel despre Xenofon începe cu aceste cuvinte importante ale aceluiaşi Xenofon: Ἀίδιον είναι φήσιν εί έτιν, είπερ μή ένδέχεται γεμέσθαι μηδενός (Aeternum esse inquit, quidquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat) [„El afirmă că, dacă există ceva cu adevărat, acesta trebuie să fie etern, deoarece este imposibil ca un lucru să apară din nimic“]. Aici Xenofon[287] pronunţă o judecată asupra originii posibile a lucrurilor; el nu poate la acest punct să se refere la experienţă, nici măcar prin analogie: de aceea nu face să intervină vreuna, ci judecă într-un mod apodictic, adică *a priori*. Cum poate acest lucru, el care priveşte din afară şi ca străin o lume dată pur obiectiv, adică independent de gândire? Cum este posibil ca el, un trecător efemer, care nu poate arunca o privire rapidă asupra lumii, să pronunţe în prealabil, fără vreo experienţă, o judecată apodictică asupra lumii şi asupra posibilităţii existenţei şi originii ei? Cuvântul acestei enigme este că aici omul nu are de a face cu propriile sale reprezentări care, ca atare, sunt opera creierului său, a cărui lege nu este decât modul în care funcţiile sale cerebrale se pot realiza, adică forma reprezentării sale. El nu se pronunţă deci decât asupra unui fenomen al creierului care îi aparţine la propriu şi se mărgineşte la a formula ceea ce intră sau nu intră în formele sale, spaţiul, timpul şi cauza; aici el este la el acasă şi vorbeşte într-un mod apodictic. În acelaşi timp sens trebuie luată tabela următoare din *Praedicabilia a priori* a timpului, spaţiului şi a materiei.

Remarci asupra tabloului care urmează

[287] Fraza îi aparţine filozofului eleat Melissos.

Despre §4 asupra materiei - Esenţa materiei constă în faptul *de a acţiona*; ea este *ceea ce acţionează in abstracto*, deci *ceea ce acţionează* în general, independent de diversitatea modului de acţiune. Ea este cauză în mod absolut. De aceea, în însăşi existenţa ei, nu este supusă principiului cauzalităţii, este fără început şi fără sfârşit; altfel ar fi legea cauzalităţii aplicându-se ei însăşi. Cum avem *a priori* noţiunea de cauzalitate, conceptul de materie, cu titlu de fundament indestructibil al oricărei existenţe, poate face parte dintre cunoştinţele noastre *a priori*, în măsura în care nu este decât realizarea unei forme de cunoaştere, care ne este şi ea dată *a priori*. Căci pentru noi orice activitate se prezintă *eo ipso* ca materială; şi invers, orice materie ca în mod necesar activă; acestea sunt într-adevăr concepte reciproce. De aceea folosim în germană cuvântul *real (Wirklich,* care acţionează) ca sinonim cu *material;* la fel, în greacă, κατ΄ ένέργειαν [conform realităţii] în opoziţie cu κατά δύναμιν [conform realităţii], trădează aceeaşi origine, deoarece ένέργεια înseamnă *cei care acţionează* în general. La fel în sfârşit englezul *actual* folosit pentru *real* (wirklich). Ceea ce numim „a umple spaţiul“ sau a fi impenetrabil, şi ceea ce privim ca fiind caracterul esenţial al corpului (adică al materialului), nu este altceva decât această lume de activitate, care aparţine tuturor corpurilor în general, adică activităţii mecanice. Generalitatea, în virtutea căreia această lume de activitate face parte din conceptul unui corp şi rezultă *a priori* din conceptul acestui corp, prin urmare nu este separat de el fără a suprima corpul însuşi, această generalitate îl distinge de alte moduri de activitate, fie electric, fie chimic, luminos sau caloric. În acest fapt de a umple spaţiul, sau activitatea mecanică, Kant a distins în mod just forţa de atracţie şi forţa de respingere, aşa cum descompui în două o forţă mecanică dată, prin mijlocirea paralelogramului forţelor. Dar aceasta nu este în fond decât o analiză bazată pe raţionament a fenomenului, în elementele sale constitutive. Cele două forţe reunite menţin corpul în limitele sale, adică într-un volum

determinat. Separate, una ar dilata corpul la infinit, în timp ce cealaltă l-ar comprima tot într-un punct. În ciuda acestei balansări sau neutralizări, corpul exercită totuşi o acţiune de repulsie asupra celorlalte corpuri în virtutea primei forţe, şi o acţiune de atracţie în virtutea celei de a doua, în gravitaţie. În acest fel cele două forţe nu îşi distrug în corp produsul lor, ca două forţe impulsive acţionând într-o direcţie opusă sau ca formula +e-e, sau în sfârşit ca oxigenul şi hidrogenul în apă. Ceea ce dovedeşte că impenetrabilitatea şi greutatea sunt strâns unite este faptul că nu pot fi separate în mod empiric, deşi pot fi separate-n gând; căci niciodată una nu se prezintă fără cealaltă.

Trebuie să spun totuşi că această doctrină a lui Kant, care se regăseşte în ideea fundamentală a celei de a doua diviziuni din ale sale *Elemente metafizice ale ştiinţei naturii*, adică în dinamica sa, a fost deja clar expusă şi în detaliu, înaintea lui Kant, de Priestley, în excelenta sa lucrare *Disquisitions on matter and spirit* (sect. 1 şi 2). Această carte a apărut în 1777 şi a fost editată a doua oară în 1782, în timp ce *Elementele metafizice* sunt din 1786. Pot fi presupuse reminiscenţe inconştiente când este vorba de idei secundare, sau pur şi simplu de aluzii spirituale, de comparaţii etc., dar nu când este vorba de o idee capitală, fundamentală. Trebuie să credem despre Kant că şi-a însuşit, fără să spună, o idee străină atât de importantă? A luat-o dintr-o carte care era atunci încă foarte nouă? Sau vom presupune că această carte îi era necunoscută, şi că o aceeaşi idee a ţâşnit aproape simultan în două capete diferite? Mai putem găsi în *Teoria generaţiei* a lui Gaspar Frederic Wolf (Berlin, 1764, pag. 132) explicaţia pe care Kant o dă diferenţei proprii a fixităţii şi a mobilităţii în *Elementele metafizice ale ştiinţei naturii* (ed. I, pag. 88; ed. Rosenkranz, pag. 384). Dar ce vom spune, găsind teoria kantiană atât de capitală şi de strălucitoare, a idealităţii spaţiului şi a existenţei pur fenomenale a lumii corpurilor, exprimată deja cu treizeci de ani înainte de Maupertius? (De văzut *Scrisorile* din Frauenstädt despre filosofia mea, scrisoarea XIV). Maupertius a expus această teorie

paradoxală într-un mod atât de categoric, fără ca totuşi să îi adauge vreo dovadă, încât putem presupune că a luat-o din altă parte. Ar fi de dorit să se lămurească mai mult acest mister, şi cum aceasta cere lungi şi anevoioase cercetări, una din academiile noastre germane ar trebui să o scoată la concurs. Laplace este pentru Kant ceea ce este acesta pentru

PREDICABILIA *A PRIORI*

DESPRE TIMP	DESPRE SPAŢIU	DESPRE MATERIE
1. Nu există decât un timp şi toate timpurile particulare nu sunt decât părţi ale acestuia.	1. Nu există decât un spaţiu şi toate spaţiile particulare nu sunt decât părţi ale acestuia.	1. Nu există decât o materie şi toate materiile particulare nu sunt decât stări diferite ale acesteia căreia i se dă numele general de substanţă.
2. Timpurile diferite nu sunt puncte simultane; ele sunt succesive.	2. Spaţiile diferite nu sunt puncte succesive; ele sunt simultane.	2. Diferitele stări ale materiei nu sunt puncte diferite prin substanţă, ci prin accidente.
3. Nu se poate suprima timpul prin gândire: totuşi poate fi suprimat tot ceea ce iese din el.	3. Nu se poate suprima spaţiul prin gândire; totuşi se poate suprima tot ce iese din el.	3. Negarea materiei este de negândit; totuşi se poate concepe negarea tuturor formelor şi tuturor calităţilor sale.
4. Timpul se împarte în trei, trecutul, prezentul şi viitorul: aceastea sunt ca două direcţii contrare separate de un punct zero.	4. Spaţiul are trei dimensiuni, adâncime, lăţime şi lungime.	4. Materia există, adică acţionează, după dimensiunile spaţiului şi pe toată lungimea timpului; prin urmare, ea îi uneşte pe unul şi pe celălalt şi îi umple pe amândoi; în aceasta constă esenţa ei; ea este deci în întregime cauzalitate.
5. Timpul este divizibil şi infinit.	5. Spaţiul este divizibil la infinit.	5. Materia este divizibilă la infinit.
6. Timpul este	6. Spaţiul este	6. Materia este

omogen şi continuu, altfel spus, nici una din părţile sale nu este diferită de cealaltă şi n-ai piltea să le separi una de alta decât cu condiţia să suprimi timpul.	continuu, altfel spus, nici una din părţile sale nu este diferită de cealaltă şi n-ai putea să le separi una de alta decât cu condiţia să suprimi spaţiul.	omogenă şi continuă, altfel spus, ea nu se compune din părţi originar diverse, omeomeriile, nici originar separate, atomii; prin urmare ea nu este un agregat de părţi în mod esenţial separate una de alta prin ceva străin materiei.
7. Timpul nu are nici început, nici sfârşit: orice început şi orice sfârşit sunt în el.	7. Spaţiul nu are nici început, nici sfârşit: orice început şi orice sfârşit sunt în el.	7. Materia nu se naşte şi nu moare: orice naştere şi orice moarte sunt în ea.
8. Cu ajutorul timpului numărăm (Zahlen).	8. Cu ajutorul spaţiului măsurăm (Messen).	8. Cu ajutorul materiei cântărim (Wagen).
9. Ritmul este numai în timp.	9. Simetria este numai în spaţiu.	9. Echilibrul este numai în materie.
10. Cunoaştem *a priori* legile timpului.	10. Cunoaştem *a priori* legile spaţiului.	10. Cunoaştem a priori legile substanţei tuturor accidentelor.
11. Timpul poate fi reprezentat intuitiv, *a priori* sub forma simplă a unei linii.	11. Spaţiul poate fi reprezentat intuitiv *a priori* într-un mod direct.	11. *A priori*, nu poate fi gândită materia.
12. Timpul nu are nicio consistenţă: de îndată ce este trece.	12. Spaţiul nu poate trece; dimpo-trivă el subzistă întotdeauna.	12 .Accidentele se schimbă, substanţa rămâne.
13. Timpul nu are oprire.	13. Spaţiul este imuabil.	13. Materia rămâne indiferentă la rapaus

		sau la mişcare, altfel spus ea nu este originar atrasă nici spre una nici spre cealaltă.
14. Tot ce este în timp are o durată.	14 . Tot ce este în spaţiu are un loc.	14. Tot ce este material are o activitate.
15. Timpul nu are durată, dar orice durată este în el: orice durată este persistenţa a ceea ce rămâne, în opoziţie cu cursa neobosită a timpului.	15. Spaţiul nu are mişcare, dar orice mişcare este în el; orice mişcare este o schimbare de loc suferită de un mobil, în opoziţie cu repausul de nezdruncinat al spaţiului.	15. Materia este ceea ce rămâne în timp, ceea ce se mişcă în spaţiu: prin compararea a ceea ce este în repaos şi a ceea ce este în mişcare măsurăm materia.
16. Nicio mişcare nu este posibilă fără timp	16 Nicio mişcare nu este posibilă fără spaţiu.	16. Nicio mişcare nu este posibilă fără materie.
17. Viteza este, la spaţiu egal, în raport invers cu timpul.	17. Viteza este, la timp egal, în raport direct cu spaţiul.	17. Cantitatea mişcării este, la viteză egală, în raport geometric direct cu materia, adică cu masa.
18. Timpul în el însuşi nu este direct măsurabil, ci indirect datorită mişcării, care este totodată în spaţiu şi în timp; astfel mişcarea soarelui şi a orologiului măsoară timpul.	18. Spaţiul este în sine direct măsurabil; dar îl putem măsura indirect prin mişcare, care este totodată în timp şi în spaţiu. Ex. *expresia o oră de drum;* distanţa stelelor fixe exprimată prin numărul	18. Pentru a măsura materia considerată ca atare, adică masa, altfel spus, pentru a-i determina cantitatea, nu putem proceda decât indirect, adică evaluând cantitatea de mişcare pe care o primeşte şi cea pe care o dă, când

	de ani care trebuie luminii să ajungă până la noi.	loveşte un corp sau când îl atrage.
19. Timpul este prezent în orice loc: fiecare parte a timpului este peste tot, adică simultan în totalitatea spaţiului.	19. Spaţiul este etern: fiecare din părţile sale există în toate timpurile.	19. Materia este absolută, altfel spus, ea nu poate să se nască, nici să piară: cantitatea ei nu poate fi nici mărită, nici diminuată.
20. Dacă nu ar fi timpul, lucrurile nu ar putea exista decât succesiv	20. Dacă nu ar fi spaţiul, lucrurile nu ar putea exista decât simultan.	20,21. Materia uneşte goana inconstantă a timpului şi riguroasa imobilitate a spaţiu-lui; prin urmare ea este substanţa care rămâne sub acciden-tele care trec. Pentru fiecare loc şi în fiecare timp schimbarea acci-dentelor este determi-nată de cauzalitate care astfel uneşte timpul şi spaţiul şi constituie întreaga esenţă a materiei.
21. Timpul face posibilă schimbarea accidentelor	21. Spaţiul face posibilă permanenţa substanţei.	
22. Fiecare parte a timpului conţine toate părţile materiei.	22. Nicio parte a spaţiului nu con-ţine, în acelaşi timp cu p alta, o aceeaşi parte de materie	22. Într-adevăr, mate-ria este pe cât de permanentă pe atât de impenetrabilă.
23. Timpul este principiul individu-aţiei.	23. Spaţiul este principiul individu-aţiei.	23. Indivizii sunt materiali.
24. Prezentul este fără durată.	24. Atomul este fără întindere.	24. Atomul este fără realitate.

25.Timpul în sine este vid şi nedeterminat.	25. Spaţiul în sine este vid şi nedeter-minat.	25. Materia în sine este fără formă şi calitate, în plus este inertă, adică indiferentă la repaus sau mişcare; rezumând, este nedeterminată.
26. Orice neant este condiţionat de cel care îl precedă, şi nu există decât în măsura în care acesta a încetat să fie în timp (de văzut tratatul *Despre principiul raţiunii suficiente*).	26. Dacă în spaţiu presupunem o limită în raport cu o alta oarecare, situ-aţia acestei noi limite faţă de oricare limită posibilă se găseşte prin însuşi acest fapt riguros determinată (Principiul raţiunii de a fi în spaţiu.).	26. Nicio schimbare nu poate fi introdusă în materie decât în virtutea altei schimbări; şi prin urmare o primă schimbare, şi prin urmare o primă stare a materiei, este ceva la fel de neconceput ca un început al timpului sau ca o limită a spaţiului (Principiul devenirii).
27. Timpul face posibilă aritmetica.	27. Spaţiul face posibilă geometria.	27. Materia, considera-tă ca mobil în spaţiu face posibilă ferono-mia.[288]
28. Noţiunea simplă (Das Einfache) a aritmeticii este *unitatea*.	28. Noţiunea simplă a geometrici este punctul.	28. Noţiunea simplă a foronomiei este ato-mul.

[288] Cinematica.

Priestley, poate pentru Gaspar Wolf şi pentru Maupertius sau predecesorul său; teoria lui atât de justă şi admirabilă asupra originii sistemului planetar, dezvoltată în *Expunerea sistemului lumii* (Cartea V, cap. 11) se găseşte deja, în ceea ce are ea esenţial, în *Istoria naturii* şi *Teoria cerului* lui Kant, care a apărut cu aproape cincizeci de ani înainte, în 1755. În 1763, în *Singura dovadă posibilă a existenţei lui Dumnezeu*, capitolul VII, face o expunere mai completă a acesteia. Şi cum ne lasă să înţelegem în această ultimă scriere, că Lambert, în ale sale *Scrisori cosmologice* (1761), a luat de la el fără jenă această teorie; şi cum pe de altă parte aceste scrisori au apărut în franceză cam în acelaşi timp *(Scrisori cosmologice asupra universului)*, trebuie să presupunem că Laplace a cunoscut teoria lui Kant. Desigur, cu ştiinţa-i profundă în ale astronomiei, el expune teoria într-un mod mai profund, mai frapant şi mai complet decât Kant; dar în fond, ea era deja clar prezentată de acesta din urmă şi prin marea ei importanţă, ea singură era de ajuns pentru a-i imortaliza numele. Iată un lucru care ne poate într-adevăr tulbura. Spirite superioare capabile de a fi bănuite de o nedelicateţe care, chiar pentru spiritele inferioare, ar fi un lucru ruşinos! Căci ne dăm seama bine că furtul poate şi mai puţin fi iertat unui bogat decât unui sărac. Dar nu trebuie să-l tăinuim; noi suntem aici posteritatea şi trebuie să fim corecţi cum sperăm că vor fi şi urmaşii noştri faţă de noi. De aceea vreau să adaug la toate aceste trei cazuri un al treilea exemplu, şi anume că ideea fundamentală din *Metamorfoza plantelor* de Goethe, se găseşte deja în *Teoria generaţiei*, de Gaspard Frederic Wolf, care datează din 1764. Ce spun eu? Nu acelaşi lucru se întâmplă cu sistemul gravitaţiei? Şi totuşi întreaga Europă continentală îi atribuie descoperirea lui Newton, în timp ce în Anglia savanţii cel puţin ştiu că ea îi aparţine lui Robert Hooke, care a expus-o din 1666, într-o comunicare la Societatea regală, cu titlu de simplă ipoteză şi fără dovezi, dar într-un mod foarte explicit. Partea esenţială a acestei teorii este reprodusă în Dugald Stewart (*Philosophy of human mind*, vol. II, p. 434); este cu adevărat un

împrumut din *Operele postume* ale lui Robert Hooke. Despre originea problemei, despre felul în care dificultatea i se prezintă lui Newton, găsim şi informaţii în *Biografia universală*, articol Newton. Într-o scurtă istorie a astronomiei publicată de *Quarterly Review,* august 1828, dreptul de prioritate a lui Hooke este considerat ca un fapt incontestabil. Pentru mai multe lămuriri în materie, trimit la ale mele *Parerga* (vol. II cap. 86; ed. 2, cap. 88). Cât despre istoria căderii mărului, aceasta este o foarte frumoasă poveste populară, dar lipsită de fundament şi autoritate.

Despre §18 asupra Materiei - Cantitatea de mişcare (la Descartes deja, *quantitas motus)* este produsul masei înmulţit cu viteza.

Pe această lege nu se întemeiază numai în mecanică teoria şocului, dar şi în statică teoria echilibrului. După forţa şocului produs de două corpuri cu viteză egală se poate determina raportul maselor lor; astfel, date fiind două ciocane care lovesc la fel de repede, cel care are cea mai mare masă bate cuiul mai adânc în perete sau face să intre ţăruşul mai adânc în pământ. De exemplu, un ciocan a cărui greutate este de 6 livre trebuie, cu o viteză = 6, să facă tot atâta treabă cât un ciocan de 3 livre cu o viteză = 12; într-adevăr, şi într-un caz şi în celălalt, cantitatea mişcării = 36. Date fiind două bile care se rostogolesc cu o viteză egală, cea care are cea mai mare masă va trebui prin izbirea sa să împingă mai departe o a treia bilă în stare de repaos; cea dimpotrivă care are cea mai mică masă va trebui să o împingă mai puţin departe; într-adevăr, masa primei înmulţită cu viteza comună a celor două bile dă o cantitate de mişcare mai mare. Tunul trage mai departe decât puşca, pentru că la o viteză egală, operează pe o masă mult mai considerabilă, el dă o cantitate de mişcare mult mai mare, care rezistă mult mai multă vreme acţiunii opuse a greutăţii. Pentru acelaşi motiv, aceiaşi braţ va arunca mai departe o bilă de plumb decât una de lemn de aceeaşi grosime, şi o piatră mare mai departe decât una mică. Tot din acelaşi motiv bătaia mitralierei nu este la fel

de lungă ca cea a ghiulelei.

Aceeaşi lege serveşte ca fundament teoriei pârghiei şi a balanţei; căci şi aici cea mai mică masă, situată pe cel mai lung braţ al pârghiei sau al vergelei (balanţei), mişcată de o viteză mai mare şi care o multiplică, poate produce o cantitate de mişcare egală sau superioară celei pe care o produce cea mai mare masă. Totuşi în starea de repaos ocazionată de echilibru, această viteză este pur intenţională sau virtuală; ea este dată potenţial şi nu în act; în ciuda a toate ea acţionează, fiind potenţială, ca şi cum ar fi în act, şi acest fapt este cu totul remarcabil.

O dată amintite cititorului aceste adevăruri, explicaţia următoare va fi mai uşor de înţeles. Cantitatea unei materii date nu poate fi niciodată evaluată decât prin forţa sa, şi aceasta nu poate fi cunoscută decât prin efectul său. Dacă nu considerăm materia decât din punctul de vedere al cantităţii sale şi nu al calităţii, acest efect poate fi pur mecanic, nu constă adică decât în mişcarea comunicată restului materiei. Într-adevăr, în primul rând în mişcare forţa materiei devine, pentru a ne exprima astfel, vie; de aici vine numele de forţă vie pentru efectele dinamice ale materiei în mişcare. De aceea, pentru a evalua cantitatea de materie dată, unica măsură este mărimea mişcării sale. Totuşi mărimea mişcării, când este dată, nu ne dă direct cantitatea de materie; aceasta se mai găseşte combinată cu viteza, care este celălalt factor al cantităţii de mişcare; or acest ultim factor trebuie să fie eliminat, dacă vrem să cunoaştem cantitatea de materie, masa. În rest, viteza nu este direct cunoscută, căci ea este egală cu S. Numai celălalt factor, cel care rămâne după eliminarea vitezei, masa, nu este niciodată cunoscut decât într-un mod relativ, adică prin comparaţie cu celelalte mase, care la rândul lor nu pot fi cunoscute decât prin cantitatea mişcării lor, adică în combinaţie cu viteza. Astfel suntem obligaţi mai întâi să comparăm o cantitate de mişcare cu o alta, apoi cu aceste date să calculăm viteza, dacă vrem să ştim cu cât fiecare din cele două corpuri este dator masei sale. Aceasta se face comparând greutatea maselor, deci comparând această

mărime a mişcării care, în cele două mase, crează o forţă de atracţie spre pământ, care acţionează asupra celor două numai în virtutea cantităţii lor. De aceea există două moduri de a cântări; într-adevăr, sau se dă celor două mase care compară o viteză egală, pentru a vedea care din două comunică actualmente mişcare celeilalte şi prin urmare posedă o cantitate de mişcare mai mare, care va trebui în mod necesar atribuită, viteza fiind egală de o parte şi de alta, celuilalt factor al mărimii mişcării, adică masei (balanţa cu pârghii egale); sau se cercetează, pentru a stabili greutatea, câtă viteză în plus va trebui să primească o masă faţă de cea pe care o are masa cealaltă pentru a egala mărimea mişcării acesteia, şi în consecinţă pentru a nu mai primi un impuls de mişcare, într-adevăr, creşterea care trebuie dată indică în ce măsură masa sa, cantitatea de materie adică, este mai mică (balanţa romană). Această estimare a maselor prin greutate se bazează pe această circumstanţă fericită că forţa matrice însăşi acţionează într-un mod absolut identic asupra celor două, şi că oricare din două este în stare să comunice imediat ceilalte excesul care se accentuează prin însăşi această comunicare.

Substanţa acestor teorii a fost exprimată de multă vreme de Newton şi Kant; dar datorită ordinii şi clarităţii acestei expunere, cred că le-am conferit mai multă precizie, şi am făcut astfel accesibilă tuturor înţelegerea unor principii pe care le socotesc necesare pentru justificarea propoziţiei 18.

PARTEA A DOUA
DOCTRINA REPREZENTĂRII ABSTRACTE SAU A GÂNDIRII
(§8-9 din primul volum)

CAPITOLUL V
Despre intelectul iraţional

Ar trebui să avem o cunoaştere completă a conştiinţei animalelor, atât cel puţin cât ne este posibil să o construim, cu ajutorul anumitor proprietăţi împrumutate de la propria noastră conştiinţă. Totuşi, aici trebuie făcut un loc important instinctului care este mult mai dezvoltat la animale decât la om, şi care este chiar la unele o facultate artistică.

Animalele au un intelect, dar nu au o raţiune; prin urmare cunoaşterea lor este total intuitivă şi nu abstractă. Ele au înţelegerea corectă şi perceperea oricărui raport cauzat imediat; animalele superioare pot chiar merge mai departe; dar nu gândesc propriu-zis. Căci nu gândesc conceptele, adică reprezentările abstracte. De unde această primă consecinţă, că sunt incapabile să memoreze propriu-zis, chiar cele mai inteligente dintre ele. Iată care este diferenţa esenţială dintre conştiinţa animală şi conştiinţa umană. Inteligenţa perfectă se bazează, într-adevăr, pe o clară conştiinţă a trecutului şi viitorului, în raportul lor cu prezentul. Aşadar, memoria propriu-zisă, necesară acestei operaţii, este o reminiscenţă inteligentă, ordonată, armonioasă; or, o astfel de reminiscenţă nu este posibilă decât prin mijlocirea conceptelor generale, fără de care faptele particulare nu ar putea fi localizate. Căci

mulţimea infinită de obiecte şi evenimente asemănătoare sau analoage care umplu cursul existenţei noastre nu ar putea să reapară imediat pentru noi, într-o intuiţie particulară; memoria noastră, nici timpul nostru nu ne-ar putea fi de ajuns; de aceea nu putem conserva toată această experienţă decât subsumând-o conceptelor generale, adică aducând-o la un număr relativ restrâns de idei care o rezumă, şi datorită cărora ne este uşor să cuprindem, într-un cadru ordonat şi suficient de larg, toată întinderea trecutului nostru; nu putem să evocăm din el intuitiv decât câteva scene; şi nu avem decât o conştiinţă întru totul abstractă a anilor care s-au scurs şi a conţinutului acestor ani, prin mijlocirea conceptelor lucrurilor şi obiectelor, care reprezintă, împreună cu conţinutul lor, anii şi zilele. Dimpotrivă, memoria animalelor şi întregul lor intelect este limitat la intuiţie, şi constă doar în acest fapt, ca o impresie care renaşte se anunţă ca fiind deja produsă, intuiţia prezentă nefăcând decât să împrospăteze urmele unei intuiţii anterioare. Amintirea la ele nu este deci posibilă decât datorită unei intuiţii actual prezente. Dar aceasta trezeşte senzaţia precisă pe care a produs-o evenimentul anterior. De aceea câinele recunoaşte animalele pe care le-a întâlnit deja; deosebeşte un prieten de un duşman, recunoaşte drumul pe care l-a parcurs o dată, casele pe care le-a vizitat, şi vederea unei străchini sau a unei bâte îi transmite imediat o stare de spirit corespunzătoare. Utilizând această memorie intuitivă şi această mare forţă a obişnuinţei la animale, ajungem să le dresăm. Dar această educaţie este tot atât de diferită de cea a omului, cât intuiţia de gândire. Sunt şi pentru noi cazuri în care memoria ne refuză serviciile sale şi suntem reduşi la această reminiscenţă pur intuitivă. Ne este atunci la îndemână să apreciem diferenţa dintre una şi cealaltă prin propria noastră experienţă. De exemplu când întâlnim o persoană, pe care o recunoaştem fără să ne putem aminti unde am văzut-o; sau când vizităm un loc unde ne-am găsit când eram copii, adică la o vârstă când raţiunea este încă necultivată; l-am uitat complet, dar impresia o păstrăm

prezentă în noi ca pe ceva deja perceput. Toate amintirile animalelor sunt de acest fel. Dar trebuie să adăugăm că, la cele mai inteligente, această memorie pur intuitivă este însoţită de un anumit grad de imaginaţie, care o corectează şi o completează în mai multe privinţe. Datorită ei câinele este urmărit de imaginea stăpânului său absent, pe care îl doreşte şi pe care se pune să îl caute peste tot, dacă absenţa lui se prelungeşte, Toate visele îi vin din această imaginaţie.

Conştiinţa animalelor nu este deci o succesiune de *prezentări*, din care fiecare, înainte de a se produce, nu se anunţă ca *viitor*, sau nu apare ca *trecut* după dispariţia sa. Or, aceasta este trăsătura caracteristică şi distinctivă a conştiinţei omului. Aşa se explică de ce animalele au mult mai puţin de suferit decât noi, căci ele nu cunosc alte dureri decât cele resimţite pe moment. Dar prezentul nu este întins; în vreme ce trecutul şi viitorul, surse a aproape tuturor relelor, continuă să se extindă şi la conţinutul lor real se adaugă cel posibil; de aceea domeniul dorinţelor şi al temerilor este nelimitat. Debarasate de aceste griji, animalele dimpotrivă se bucură liniştite şi fericite de senzaţia prezentă, oricât de neînsemnată ar fi ea. Este la fel, sau aproape, cu oamenii foarte mărginiţi. Să adăugăm că suferinţele care nu aparţin decât prezentului nu pot fi decât fizice. În felul acesta, animalele nu realizează propriu-zis propria lor moarte; ele nu ar putea să înveţe să o cunoască decât atunci când aceasta s-a prezentat; dar atunci ele au încetat să trăiască. Viaţa animalelor nu este deci decât un perpetuu prezent. Ele trăiesc fără gânduri, totdeauna limitate la senzaţia de moment, ca absolut cea mai mare parte a oamenilor. O altă consecinţă a naturii inteligenţei animale, aşa cum am conceput-o, este strânsul raport dintre conştiinţă şi ceea ce le înconjoară. Între animale şi lumea exterioară, nu este nimic; dar între noi şi lume, este întotdeauna ideea pe care ne-o facem despre lume, şi această idee poate face natura inaccesibilă omului şi pe om străin naturii. Numai la copii şi oameni necultivaţi această barieră este destul de slabă, pentru ca o simplă

privire aruncată asupra a ce le înconjoară să ne fie suficientă pentru a ne informa asupra a ce se petrece în sinea lor. De aceea animalele nu pot nici combina, nici disimula. Ele nu au gânduri ascunse. Din acest punct de vedere, este acelaşi raport între om şi câine ca între o cupă de metal şi o cupă de sticlă, şi aceasta este ceea ce contribuie la a mi-l face atât de preţios. Ne face, într-adevăr, plăcere să vedem reflectându-se în el, în toată puritatea, afecţiunea şi înclinaţiile pe care noi le ascundem atât de des. În general, animalele joacă de fiecare dată cu cărţile pe faţă; de aceea este o plăcere pentru noi să le descoperim caracterul în acelaşi timp în care le vedem actele, şi aceasta, fie că aparţin unei aceleiaşi specii sau unor specii diferite. Ceea ce caracterizează actele lor este o anumită inocenţă, contrar activităţii umane, în care inteligenţa şi reflecţia ucid nevinovăţia firii. Astfel semnul distinctiv al conştiinţei umane este facultatea de a combina; absenţa acestei facultăţi şi deci locul însemnat lăsat impulsului de moment este dimpotrivă caracteristica activităţii animale. Niciun animal, într-adevăr, nu este capabil de o combinaţie propriu zisă. A combina şi a executa combinaţiile, acesta este principiul exclusiv al omului şi un privilegiu de o mare importanţă. Desigur un instinct, ca cel al păsărilor călătoare sau al albinelor şi chiar o dorinţă persistentă, o aspiraţie care durează, ca cea a câinelui care îşi caută stăpânul absent, toate acestea pot crea iluzia unei facultăţi a premeditării; dar nu trebuie să o confundăm pe una cu cealaltă. În ultimă analiză, toate aceste fapte se reduc la raportul care există între inteligenţa umană şi inteligenţa animală, raport care poate fi enunţat astfel: animale nu au decât cunoaşterea imediată, în timp ce noi ceilalţi, avem pe deasupra cunoaşterea mediată; şi aici regăsim avantajul pe care *mediatul* îl are asupra *imediatului*, într-o mulţime de lucruri ca de exemplu trigonometria, geometria analitică, mecanica înlocuind munca manuală, etc. De aceea mai putem spune: animalele nu au decât o inteligenţă simplă, în timp ce a noastră este dublă; în afara intuiţiei avem

gândirea, operaţii care adesea sunt independente unele de altele; vedem un lucru şi gândim despre un altul; şi care adesea se şi confundă. În această privinţă, se va înţelege mai bine ce am vrut să spun prin francheţea şi naivitatea originară a animalelor, pe care am opus-o ipocriziei oamenilor.

Totuşi principiul *natura nonfacit saltus* [„natura nu face salturi“[289]] nu este cu totul contrazis de teoria noastră despre inteligenţa animală deşi distanţa dintre inteligenţa omului şi cea a animalelor este cea mai considerabilă din câte a realizat natura în producerea diverselor fiinţe. În fiecare zi, noi zărim cu uimire urme de reflecţie, de raţiune, de inteligenţă a cuvintelor, de gândire, de combinaţie, de deliberare, la cele mai perfecte dintre ele. Elefantul mai ales a dat în acest sens dovezi uimitoare, acest animal a cărui inteligenţă foarte dezvoltată mai poate creşte şi se dezvoltă prin experienţa unei vieţi care atinge uneori două sute de ani. Această premeditare, care continuă să ne surprindă în cel mai înalt grad la animale, elefantul a dat dovada ei prin semne neechivoce, care s-au păstrat în anecdote foarte cunoscute: cea a croitorului mai ales, care a fost pedepsit de unul din aceste animale, pentru că l-a înţepat cu un ac. Vreau să mai citez în spiritul acestei anecdote un fapt care nu trebuie să cadă în uitare, pentru că are avantajul de a fi confirmat de o anchetă judiciară. La Morpeth, în Anglia, a avut loc pe 27 august 1853 o *Coroner’s inquest*[290] în legătură cu cazul unui gardian, numit Baptiste Bernhard, care a fost ucis de un elefant. După audierea martorilor, s-a stabilit că în urmă cu doi ani animalul fusese brutal rănit de acest om, şi că elefantul, fără motiv aparent, prinzând o ocazie favorabilă, l-a apucat brusc şi l-a strivit. (De văzut *Spectator* şi alte ziare engleze ale zilei). În ceea ce priveşte studiul inteligenţei animale, recomand excelenta carte a lui Leroy asupra *Inteligenţei animalelor*, noua ediţie 1802.

[289] Legea continuităţii, expusă pentru prima dată de Aristotel, *Historia animalium*, I, 588 b 4.

[290] Anchetă deschisă de un judecător al Coroanei.

CAPITOLUL VI
Appendice la teoria cunoaşterii abstracte sau raţionale

Impresia obiectelor exterioare asupra simţurilor şi senzaţia particulară pe care o trezeşte în noi, toate acestea dispar în acelaşi timp cu prezenţa obiectului. Astfel, aceste două elemente nu sunt suficiente pentru a elabora experienţa propriu-zisă, care trebuie să fie pentru noi o învăţătură şi regulă de conduită pentru viitor. Imaginea acestei impresii, păstrată de imaginaţie, nu este decât ecoul slab al experienţei; cu fiecare zi ea se degradează şi sfârşeşte prin a dispărea cu timpul. Un lucru numai nu dispare instantaneu ca impresia şi nu se şterge puţin câte puţin ca imaginea ei: acesta este *conceptul*. În el, aşadar, trebuie să găsim depusă ştiinţa experienţei, şi el este cel capabil să ne îndrume în viaţă. Astfel Seneca spune foarte just: *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi* [„Dacă vrei să-ţi subordonezi totul, subordonează-te raţiunii“] (*Epistulae*, 37 [4]). Adaug că pentru a fi luat ca exemplu în viaţa reală, trebuie ca tu însuţi să fii exemplar, chibzuit numai de concepte; aceasta este condiţia esenţială. Un instrument al inteligenţei atât de considerabil cum este conceptul nu poate evident fi identic cu cuvântul, cu acest simplu sunet care, ca impresie sensibilă, dispare cu prezenţa obiectului care l-a cauzat, sau care ca imagine auditivă sfârşeşte prin a se şterge cu timpul. Dar conceptul este o reprezentare, a cărei clară conştiinţă şi conservare este legată de cuvânt. De aceea grecii desemnau prin acelaşi cuvânt vorba, conceptul, raportul, gândirea şi raţiunea: ó λόγος. Totuşi conceptul este tot atât de diferit de cuvântul de care este legat, cât şi de intuiţia din care provine. El este de o cu totul altă natură decât aceste impresii ale simţurilor. Ceea ce nu îl impiedică să concentreze în el toate rezultatele intuiţiei; pentru a le

restitui multă vreme după aceea, în toată integritatea lor; aici se situează *începutul experienţei*. Numai că, nu intuiţia sau senzaţia ca atare, conservă conceptul, ci generalul, esenţialul din ele, şi aceasta într-o formă foarte diferită, fără a înceta din acest motiv să le reprezinte întotdeauna cu fidelitate. Astfel, noi nu conservăm florile ci numai esenţa, cu tot parfumul ei şi toată tăria acestuia. Activitatea care se călăuzeşte după concepte riguroase ajunge astfel *să îşi realizeze* scopul pe care şi l-a propus. - Pentru a judeca preţul inestimabil al conceptelor şi deci al raţiunii, este de ajuns să aruncăm o privire asupra mulţimii imense de obiecte diverse şi de evenimente, care se înlănţuie şi se încâlcesc în jurul nostru, şi să ne gândim că limba şi scrierea (semnele conceptelor) ne pot face să cunoaştem exact fiecare lucru şi fiecare raport, oricare ar fi timpul şi lucrul în care ele au existat. Căci un număr relativ restrâns de concepte cuprinde şi reprezintă infinitatea lucrurilor şi a evenimentelor. - În reflecţia propriu-zisă nu facem decât să aruncăm peste bord tot bagajul inutil; este ceea ce numim *a abstrage*. Facem astfel mai uşoară manevrarea noţiunilor pe care le avem de comparat, adică de sucit şi de răsucit în toate sensurile. Lăsăm să cadă tot particularul, tot ce este schimbător în obiectele reale şi nu păstrăm decât un mic număr de determinări abstracte, dar generale. Dar cum conceptele generale nu se obţin decât eliminând unele determinări, şi cum ele sunt în consecinţă cu atât mai generale cu cât sunt mai vide, folosirea acestui procedeu este limitată la elaborarea noţiunilor deja dobândite, operaţie de care este legat *silogismul*, care constă în a trage concluzii din premise conţinute în conceptele generale. Dacă dimpotrivă vrem să aflăm ceva nou, recurgem la intuiţie ca la o sursă într-adevăr bogată şi fecundă a cunoştinţelor noastre. Cum pe de altă parte extinderea şi cuprinderea ideilor generale sunt în raport invers şi cum cu cât gândeşti mai mult într-un concept cu atât el conţine mai puţin, există o ierarhie a conceptelor care merge de la cele mai particulare până la cele mai generale. După cum are în vedere extremitatea superioară

sau inferioară a lanţului, realismul scolastic şi nominalismul nu sunt departe de a avea amândouă dreptate. Căci conceptul cel mai particular, şi aproape deja *Individul*, este quasi *real*; şi conceptul cel mai general, de exemplu fiinţa (infinitivul copulei), nu mai este aproape decât un cuvânt. De aceea sistemele filosofice care se limitează la conceptele generale, fără a reveni la real, nu sunt aproape decât jocuri de cuvinte. Dacă într-adevăr abstracţia constă pur şi simplu în a elimina, cu cât o continui, cu atât păstrezi mai puţină realitate. De aceea, când îmi cad sub ochi filosofeme de acest fel, care se desfăşoară în abstracţii fără sfârşit, îmi este imposibil, în ciuda efortului de atenţie pe care îl fac, să gândesc cât de cât ceva legat de ceea ce vor să spună; nu mai găsesc în ele substanţa gândirii ci o formă găunoasă oarecare. Este ca atunci când încerci să lansezi corpuri foarte uşoare; cheltuieşti un oarecare efort şi forţă; dar acest efort nu are obiect în care să se prindă, reacţia nu are loc. Celor care ar fi curioşi să facă această experienţă, le recomand producţiile discipolilor lui Schelling, sau mai bine cărţile hegelienilor. - O idee simplă ar trebui să fie o idee analizabilă, prin urmare să nu poată fi subiectul unei judecăţi analitice; ceea ce consider imposibile, căci, când gândeşti un concept, trebuie totodată să poţi spune ce este înăuntrul lui. Exemplele de idei simple care se dau, deja nu mai sunt idei ci pure senzaţii ca, de exemplu cea a unei culori determinate, sau forma *a priori* a intuiţiei, adică elemente ultime ale cunoaşterii intuitive ceea ce este, pentru sistemul nostru de gândire, ceea ce este granitul în geologie, ultimul strat solid, care suportă tot restul; nu se poate merge mai departe. Pentru ca un concept să însemne ceva, trebuie nu numai să îi putem distinge atributele, dar să putem analiza aceste atribute înseşi, în cazul în care ar fi şi ele abstracte, până când ajunjgem, din aproape în aproape, la cunoaşterea intuitivă, adică la lucrurile concrete pe care se sprijină ultimele straturi ale abstracţiei, şi datorită cărora o realitate oarecare este asigurată acestor ultime abstracţii, ca tuturor celor care se-ridică deasupra. De aceea explicaţia obişnuită, care constă în a da drept clar

un concept, de îndată ce i se pot determina atributele, nu este suficientă; căci analizând aceste atribute, putem ajunge la simple concepte, care să nu conţină vreo intuiţie; or ştim că în intuiţie stă realitatea lor. Să luăm, ca exemplu, conceptul „Spirit“, şi să îl reducem la atributele sale: „o fiinţă dotată cu gândire, voinţă, imaterial, simplu, fără întindere, indestructibil“; nu este nimic clar în toate acestea, căci elementele acestor concepte nu se sprijină pe intuiţii. O fiinţă gânditoare, fără creier, este o fiinţă care digeră fără stomac. Numai intuiţiile sunt *clare*, nu conceptele. Acestea pot cel mult fi *inteligibile*. De aceea când a fost dată cunoaşterea intuitivă ca obscură, au fost făcute sinonime ziua şi noaptea, oricât de absurd ar părea acest lucru; căci s-a dat impresia că singura care ar fi clară ar fi cunoaşterea abstractă. Este ceea ce a făcut mai întâi Duns Scot; tot aceasta este, în ultimă analiză, şi opinia lui Leibniz; a sa „identitate a indiscernabilelor“ se bazează pe aşa ceva. Trebuie citite la acest subiect obiecţiile lui Kant (pag. 275 a ed. I, din *Critica raţiunii pure).*

Mai înainte am vorbit pe scurt despre ceea ce leagă conceptul de cuvânt, adică limbajul de raţiune. Această unire se bazează pe principiul următor: întreaga noastră conştiinţă, cu percepţia ei internă şi externă, are ca formă timpul. Conceptele, dimpotrivă, ca reprezentări generale obţinute prin abstracţie şi diferite de toate obiectele particulare au, cu acest titlu, o anumită existenţă obiectivă, care nu intră totuşi într-o serie temporală. De aceea, pentru a a se prezenta imediat conştiinţei individuale, adică pentru a putea fi intercalate într-o serie temporală, şi, într-o oarecare măsură, pentru a reveni la starea de obiecte particulare, ele trebuie să fie individualizate şi în acest scop puse în legătură cu o reprezentare sensibilă; această reprezentare sensibilă; această reprezentare, este *cuvântul*. Cuvântul este deci semnul sensibil al conceptului; şi, ca atare, mijlocul necesar pentru a-l fixa, adică pentru a-l face prezent conştiinţei, care este ataşată formei timpului. Astfel se stabileşte o legătură între raţiune, ale cărei obiecte pur generale sunt universabile care nu cunosc nici

timp nici loc, şi conştiinţa sensibilă ataşată timpului, şi cu acest titlu pur animală. Numai datorită acestui mijloc, putem reproduce în voie, evoca şi conserva conceptele şi efectua operaţii corespunzătoare ca a judeca, a conchide, a compara, a determina. Desigur, se întâmplă uneori ca aceste concepte să ocupe conştiinţa independent de semnele lor, căci uneori parcurgem atât de repede lanţul ideilor, aici nu avem timp să plasăm în el cuvintele. Dar acestea sunt excepţii care presupun un îndelung exerciţiu al inteligenţei, care nu este posibil decât prin limbaj. Ne este uşor, din exemplul surdo-muţilor, să vedem cât de mult folosirea raţiunii este subordonată limbajului; când nu i-ai învăţat niciun fel de limbaj, ei abia dacă dau dovadă de mai multă inteligenţă decât urangutanii sau elefanţii; căci nu au raţiunea decât *potenţial*; nu o au *în acte*.

Vorba şi limbajul, iată deci intrumentele indispensabile oricărei gândiri clare. Dar ca orice mijloc, ca orice maşină, aceste instrumente sunt în acelaşi timp o bătaie de cap şi o piedică. Limbajul o dată, pentru că ne obligă să introducem în anumite forme fixe, nuanţele infinite ale gândirii întotdeauna instabile, întotdeauna în mişcare şi fixându-le, el le ia viaţa. Putem evita în parte acest inconvenient, învăţând mai multe limbi. Într-adevăr, trecând de la o formă la alta, gândirea se modifică şi se debarasează din ce în ce mai mult de învelişul ei; şi astfel esenţa ei intimă se manifestă mai clar, şi acoperă mobilitatea originară. Dar limbile vechi sunt mai capabile să ne facă acest serviciu decât cele moderne. Marea diferenţă care este între acelea şi acestea face ca gândirea exprimată într-o limbă veche să trebuiască să îmbrace într-o limbă modernă o cu totul altă expresie, şi să ia o formă foarte diferită. Să adăugăm că gramatica mai perfectă a limbilor vechi permite o dispunere mai artistică şi mai desăvârşită a ideilor şi a raporturilor dintre ele. De aceea un grec şi un roman puteau întotdeauna să se mulţumească cu limba lor maternă. Dar cel care nu înţelege decât unul din graiurile noastre moderne nu va întârzia să îşi dea seama de indigenţa sa, fie că scrie sau că vorbeşte; gândirea sa este dependentă

de biete forme stereotipe; este ţeapănă şi monotonă. Geniul numai poate depăşi acest obstacol aşa cum depăşeşte totul. Shakespeare este un exemplu.

Am spus în *Capitolul IX* al primului volum că într-un discurs cuvintele sunt perfect înţelese, fără a fi însoţite în mintea noastră de reprezentări intuitive sau imagini; este ceea ce Burke a arătat deja foarte bine, şi a dedus pe tot parcursul cărţii sale *Inqiuty into the Sublime and Beautiful* (pag. 5, sect. 4 şi 5). Numai că trage de aici concluzia falsă, că înţelegem cuvintele, le percepem şi le folosim, fără să le ataşăm vreo reprezentare (*idea*); când ar fi trebuit să conchid, că nu toate reprezentările (*ideas*) sunt imagini intuitive (*images*), ci că acelea care trebuie să fie desemnate prin cuvinte sunt pure concepte (*abstract notions*), şi că acestea, prin însăşi natura lor, nu sunt intuitive. Cuvintele nu sugerează decât concepte generale care diferă profund de reprezentările intuitive, auditorii unei aceleiaşi povestiri percep concepte identice; dar când vor apoi să îşi reprezinte evenimentul, imaginaţia fiecăruia strecoară aici o imagine, care diferă sensibil de cea adevărată, care nu există decât pentru martorul ocular. Pentru acest motiv mai ales (deşi mai sunt şi alte motive) un fapt este întotdeauna denaturat trecând din gură în gură; al doilea narator introduce în povestire concepte noi pe care i le furnizează efortul său de a-şi reprezenta intuiţia ceea ce a auzit el însuşi; ar treilea îşi face o reprezentare şi mai puţin exactă care se traduce la rândul ei în concepte, şi aşa mai departe. O imaginaţie, destul de săracă pentru a se limita la conceptele care i-ar fi sugerate, şi pentru a nu merge mai departe, ar fi un raportor dintre cei mai fideli.

Cea mai bună şi rezonabilă deducţie asupra esenţei şi naturii conceptelor pe care am întâlnit-o o găsim în Thomas Reid, *Essays on the Power of Human Mind* (vol. II, eseul 5, cap. VI). Ea a fost criticată şi dezaprobată de Dugald Stewart, în a sa *Philosophy of the Human Mind*. Cum nu vreau să consum inutil hârtie pentru el, mă mărginesc să spun că este unul din acei numeroşi indivizi al căror renume nemeritat se explică prin favoarea prieteniei; nu

pot decât să îmi sfătuiesc cititorii să nu îşi piardă vremea cu scrierile unui creier atât de sărac.

De altfel diferenţa care este între raţiune şi intelect - una, facultatea reprezentărilor abstracte, alta facultatea reprezentărilor intuitive, a fost deja realizată de Pico della Mirandola, acest mare senior scolastic; în cartea sa *De imaginatione*, I, II, deosebeşte cu grijă raţiunea de intelect, şi o consideră pe prima ca facultatea discursivă, proprie omului, şi pe a doua ca facultatea intuitivă, care este modul de cunoaştere al îngerilor, aproape cea a lui Dumnezeu. La fel Spinoza defineşte foarte corect raţiunea, facultatea de a forma concepte generale (*Ethica*, II, prop. 40, scol. 2). Nu aş fi avut nevoie să insist pe acest subiect, fără bufoneriile pe care toţi filosofii noştri germani le-au acumulat de cincizeci de ani încoace despre conceptul de raţiune; sub acest nume ei au introdus nu ştiu ce facultate înşelătoare, o cunoaştere metafizică imediată, zisă *suprasensibilă*, în timp ce făceau din adevărata raţiune intelectul şi îl treceau pe acesta sub tăcere, ca pe o facultate care le era străină şi ale cărei funcţii intuitive le atribuiau sensibilităţii.

Ca orice lucru în această lume, nu este avantaj fără mii de evenimente. Este ceea ce se întâmplă cu raţiunea, acest privilegiu exclusiv al omului; ea comportă inconveniente care îi sunt proprii, şi devine adesea pentru om o sursă de erori, la care animalele nu sunt expuse. Datorită ei, o nouă specie de motive, necunoscute animalelor, îşi exercită influenţa asupra voinţei; acestea sunt *motivele abstracte*, este, gândirea ca atare, care pentru noi nu derivă întotdeauna din experienţa propriu-zisă, dar care poate să ne vină adesea chiar şi din discursurile sau exemplele altuia, prin tradiţie sau cărţi. Prin gândire, inteligenţa umană este deschisă erorii. Numai că fiecare eroare mai devreme sau mai târziu antrenează o întreagă serie de rele, mai mult sau mai puţin mari, după cum eroarea era mai mult sau mai puţin gravă. Orice eroare individuală este ispăşită şi se plăteşte scump; la fel şi cu erorile generale, cele pe care le comit popoarele. De aceea nu se repetă niciodată îndeajuns că orice eroare oriunde s-ar găsi,

trebuie urmărită şi extirpată ca dăunătoare umanităţii, şi că nu pot fi erori privilegiate sau chiar încuviinţate de lege. Gânditorul trebuie să le smulgă, deşi oamenii, asemănători în aceasta cu bolnavul căruia medicul îi atinge rănile, scot ţipete de durere. Animalul nu poate niciodată să se îndepărteze mult de pe drumul firii, căci motivele sale aparţin toate lumii intuitive, care este domeniul unic al posibilului sau mai curând al reculului; în conceptele noastre abstracte, dimpotrivă, în gândurile şi în vorbele noastre poate intra tot ce poate fi imaginat, adică falsul, imposibilul, absurdul şi nesocotinţa. Cum raţiunea aparţine tuturor şi judecata unora, rezultă că omul este expus la toate iluziile. Îl poţi face să accepte himerele cele mai neverosimile care, acţionând asupra voinţei, îl împing la greşeli şi nebunii de tot felul, la extravaganţele cele mai neauzite şi la actele cele mai contradictorii cu natura sa animală. Cultura propriu-zisă la care concură cunoaşterea şi judecata, nu poate fi dată decât câtorva şi nu poate fi primită decât de un număr şi mai mic. Ea este înlocuită pentru cel mai mare număr cu un fel de dresaj; acest dresaj se face prin exemplu, datină, şi mai ales prin obişnuinţa pe care o avem de a imprima foarte de timpuriu şi foarte tare în manierele umane, noţiuni care precedă experienţa, înţelegerea şi judecata, într-un cuvânt tot ce ar putea distruge această operă de educaţie. Astfel se grefează unele noţiuni care cu timpul devin la fel de solide, la fel de potrivnice oricărei încercări de rectificare, cu *ideile înnăscute*; aşa încât unii filosofi s-au înşelat în această privinţă. Pe acest teren este la fel de uşor să bagi oamenilor în cap ce este rezonabil ca şi ce este absurd, să îi obişnuieşti de exemplu să se apropie de cutare sau cutare idol, şi pătrunşi de o oroare sacră şi numai la auzul numelui acestuia, să se prosterneze în praf nu numai în trup, dar şi în spirit; să îşi sacrifice bunurile şi viaţa pentru un cuvânt, un nume, pentru apărarea celor mai năstruşnice himere; să respecte infinit acest lucru sau să îl dispreţuiască profund pe acela; să se priveze de orice hrană animală, ca în Hindustan, sau să devore membrele calde încă şi

palpitânde ale unui animal viu, ca în Abisinia; să mănânce oameni ca în Oceania; să se mutileze pe ei înşişi, să se arunce de bună voie pe rugul unui mort; într-un cuvânt, îi putem băga astfel în cap tot ce vrem. De aici cruciadele, sectele fanatice, cei care se flagelează, persecuţiile, autodafeurile, şi tot ce contribuie la îngroşarea analelor nebuniei omeneşti. Şi să nu credeţi că trebuie mers după exemple în secolele cele mai barbare; vă voi cita câteva foarte recente. În 1818, 7000 de milenari au plecat din Württemberg prin împrejurimile muntelui Asarat, pentru că acolo urma să înceapă noua domnie a lui Dumnezeu, al cărei principal apostol era Jung Stiling[291]. Gall povesteşte că, pe vremea lui, o femeie şi-a ucis şi şi-a prăjit copilul pentru a vindeca cu grăsimea lui reumatismele soţului.[292] Partea tragică a erorii şi a falsei judecăţi apare mai ales în practică; teoria singură este'vizibilă; dacă convingi într-o zi trei indivizi că soarele nu este cauza luminii, nu este greu să crezi că în curând aceasta va fi convingerea întregii lumi. Un şarlatan respingător şi fără minte, un inventator de nerozii, cum sunt puţin la număr, Hegel, a fost privit în Germania ca cel mai mare filosof al tuturor timpurilor şi mii de oameni au crezut cu fermitate acest lucru, vreme de două zeci de ani. În străinătate, Academia din Danemarca i-a apărat gloria împotriva mea, şi a vrut să îl facă să treacă drept un foarte mare filosof, *summus philosophus* (cf. în această privinţă prefaţa la ale mele *Probleme fundamentale ale eticii*). Acestea sunt inconvenientele legate de raţiune, când ea este lipsită de judecată. Trebuie inclusă aici posibilitatea nebuniei. Animalele nu ajung nebune, deşi carnivorele sunt expuse la turbare, şi ierbivorele unui fel de furie.

[291] *Jurnalul lui Illgens pentru teologia istorică*, 1839, fasc. l, pag. 182.
[292] Gall şi Spurzheim, *Despre dispoziţiile înnăscute*, 1811, pag. 253.

CAPITOLUL VII
Despre raporturile dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă

Cum materia conceptelor - aşa cum am arătat - nu este alta decât cunoaşterea intuitivă, şi cum prin urmare întreg edificiul lumii noastre intelectuale se bazează pe lumea intuiţiei, trebuie să revenim, oarecum gradat, din concepte în concepte la intuiţiile din care aceste concepte se trag în mod imediat; adică trebuie să putem sprijini orice concept pe intuiţii care, în raport cu abstracţiile, joacă rolul de model. Aceste intuiţii reprezintă deci conţinutul real al gândirii noastre; de oriunde lipsesc, nu mai avem concepte, ci cuvinte. Sub acest raport, inteligenţa noastră seamănă cu o bancnotă, care pentru a avea valoare reală, presupune numerarul în casă, destinat să plătească, dacă este cazul, toate bancnotele emise. Intuiţiile sunt numerarul, şi conceptele bancnotele. În acest sens, am putea foarte bine numi reprezentări *primare* intuiţiile şi reprezentări *secundare* conceptele. Numele date de scolastici, după Aristotel, obiectelor reale şi conceptelor (*substantiae primae*, *substantiae secundae*), nu erau întru totul corecte (*Metaphysica*, VI, 11; XI, 1). Cărţile nu sugerează decât reprezentările secundare. Simplul concept al unui lucru fără intuiţie nu dă decât o noţiune foarte generală a acestuia. Nu avem o înţelegere completă a lucrurilor şi a raporturilor lor decât în măsura în care suntem capabili să ni le reprezentăm în intuiţii clare şi distincte, fără ajutorul cuvintelor. A explica un cuvânt printr-un altul, a compara între ele conceptele, iată în ce constau aproape toate discuţiile filosofice; şi nu înseamnă în fond decât să te distrezi făcând să intre unele în altele toate sferele conceptelor, pentru a le vedea pe cele care sunt capabile să se preteze acestui joc şi care nu sunt capabile. În cazul

cel mai fericit, ajungi astfel la concluzii; dar concluziile nu mai pot aduce nicio cunoştinţă nouă, şi nu fac decât să releve tot ce se găsea deja într-o cunoştinţă prealabilă, şi ce trebuie luat din ea pentru diversele cazuri care se prezintă. Dimpotrivă a vedea, a lăsa lucrurile înseşi să ne vorbească, a cuprinde între ele noile raporturi, a depune apoi total în aceste concepte, pentru a le stăpâni mai bine, iată ce înseamnă a-ţi spori ştiinţa. Numai că, în timp ce toată lumea poate compara între ele conceptele, nu este dat decât câtorva să confrunte aceste concepte cu intuiţia. Această operaţie reclamă, după cum este mai mult sau mai puţin perfectă, minte, judecată, pătrundere, geniu. Cât despre prima, nu are niciodată nevoie pentru a se achita de sarcină decât a se raţiona just. Substanţa însăşi a oricărei adevărate cunoaşteri este o intuiţie; de aceea din intuiţie provine; de aceea imaginaţia este un instrument atât de necesar gândirii; capetele care sunt lipsite de ea nu fac niciodată ceva mare, poate doar în matematici. Dimpotrivă, gândurile pur abstracte care nu au un sâmbure intuitiv seamănă cu jocurile norilor: toate acestea nu au realitate. O serie sau un discurs fie că este o disertaţie sau un poem, are ca prim scop să ducă cititorul la intuiţia însăşi de la care autorul a plecat. Dacă acest scop este ratat, lucrarea nu valorează nimic. Tocmai de aceea observaţia realităţii, de îndată ce aduce ceva nou celui care o observă, este mai instructivă decât tot ce poate fi citit sau înţeles. Căci dacă reflectăm la acest lucru, vom vedea că orice adevăr şi toată înţelepciunea este conţinută în real, ce spun eu? vom vedea că el închide ultimul secret al lucrurilor. Acest secret nu se găseşte decât în concret, ca aurul în minereu. Nu mai rămâne decât să îl scoţi de acolo. Cu o carte, dimpotrivă, nu ai niciodată decât un adevăr de a doua mână şi cu condiţia încă să ai noroc; şi acest lucru nu se întâmplă întotdeauna. În cea mai mare parte a lucrărilor, al căror conţinut empiric este absolut nul (nu vorbesc de cele care sunt vădit proaste), există reflecţie desigur, dar nimic văzut. Autorul a plecat de la raţionament nu de la intuiţie pentru a scrie; şi din acest motiv este mediocru şi plicticos.

Căci toate raţionamentele sale, cititorul cu un pic de trudă ar fi putut cel puţin să le facă în locul lui; acestea nu sunt decât idei de bun simţ sau deducţia imediată din principii conţinute implicit în tema adoptată. Cu această metodă nu aduci lumii nicio idee cu adevărat nouă; căci ar trebui pentru asta străfulgerarea intuiţiei, apercepţia imediată a unei noi laturi a lucrurilor. Dar când, dimpotrivă, gândirea unui autor se bazează imediat pe intuiţie, este ca şi cum ar revela un ţinut în care cititorul nu a pătruns niciodată; este noutatea în toată prospeţimea ei; este ceva care provine direct de la sursa însăşi a cunoaşterii. Iată un exemplu foarte uşor şi foarte simplu pentru diferenţa pe care vreau să o marchez aici. Un scriitor obişnuit va crede că exprimă uimirea profundă, stupefacţia care pietrifică, zicând: „El era ca o statuie“. Cervantes, el, va spune: „Ca o statuie îmbrăcată, căci vântul făcea să îi fluture hainele“ (*Don Quihote*, vol. VI, cap. 19). Astfel toate marile spirite nu au gândit niciodată decât în prezenţa intuiţiei, şi pentru fiecare din gândurile lor îşi aţintea ochii asupra ei. Este necunoscută această trăsătură, între altele, după faptul că cei mai diferiţi dintre ei se întâlnesc atât de adesea în detaliu; aceasta deoarece vorbesc toţi despre acelaşi lucru, au toţi sub ochi: lumea, realitatea intuitivă. Şi chiar, într-un anumit fel, ei spun toţi acelaşi lucru, şi oamenii de rând nu îi cred niciodată. Ne dăm seama de aceasta după ceea ce este frapant, original, întru totul conform cu lucrurile însele, după modul în care ei le exprimă; ne dăm seama şi după naivitatea stilului, după noutatea imaginilor, justeţea izbitoare a comparaţiilor; acestea sunt, fără excepţie caracterele tuturor marilor opere; şi este ceea ce lipseşte din toate lucrările mediocre. De aceea scriitorii obişnuiţi nu au la dispoziţie decât inversiuni banale şi imagini sărăcăcioase; niciodată nu îşi permit să fie naivi, riscând să-şi pună în lumină platitudinea, în ce are ea mai lamentabil. Ei preferă să fie preţioşi. Buffon are dreptate când spune: *le style est l’homme même* „stilul este omul însuşi“ - *Discours prononcé dans l’Académie française*, 25 août 1753, pag. 24]. Când spiritele de rând se dau cu poezia, nu au să ne

ofere decât idei convenţionale, impuse de tradiţie, adică luate *in abstracto*; pasiunile şi nobilele lor sentimente sunt şi ele de acest soi. Ei le împrumută eroilor din poemele lor, care nu sunt astfel decât simple personificări ale propriilor idei, adică într-un anumit fel abstracţii; ei sunt fazi şi plicticoşi. Când aceşti oameni se dedau filosofiei, ei iau câteva concepte foarte abstracte, pe care le trag în toate sensurile, ca şi cum ar fi vorba de ecuaţii algebrice, în speranţa că vor scoate ceva de aici. Cel mult îţi dai seama că au citit toţi acelaşi lucru. Din nefericire, degeaba jonglezi cu idei abstracte, le tratezi ca pe ecuaţii algebrice (este ceea ce se cheamă astăzi dialectică), nu ajungi la rezultatele pozitive ale adevăratei algebre; căci aici conceptul reprezentat de cuvânt nu este o mărime fixă şi determinată, ca cele pe care le desemnează caracterele algebrice. Este ceva vag, susceptibil să primească o mulţime de sensuri; este ceva susceptibil de a fi extins sau restrâns... Dacă o luăm la propriu, orice gândire, adică orice combinaţie de concepte abstracte, nu are cel mult ca materie decât amintiri ale unor foste intuiţii. Sau chiar această legătură a intuiţiei cu gândirea poate să nu fie decât indirectă, în măsura în care intuiţia este punctul de sprijin al tuturor conceptelor. Nu există în schimb altă cunoaştere reală, adică imediată, decât intuiţia, percepţia a ceva nou. Dar conceptele pe care le formează raţiunea şi pe care le conservă memoria, nu pot fi niciodată toate prezente deodată în conştiinţă; ci numai un foarte mic număr. Dimpotrivă, energia cu care sintetizăm întreg prezentul intuiţiei, acest prezent în care este conţinut virtual şi se reprezintă întotdeauna esenţa însăşi a tuturor lucrurilor, această energie, zic eu, pune stăpânire pe conştiinţă într-o secundă, şi o umple cu întreaga sa putere. Iată de ce omul de geniu îl întrece infinit pe erudit. Este acelaşi raport între unul şi celălalt ca între textul unui clasic vechi şi comentariul lui. În ultimă analiză, întregul adevăr şi întreaga înţelepciune rezidă realmente în intuiţie. Dar această intuiţie este foarte greu să o sesizezi şi să o comunici altora. Condiţiile obiective cerute în acest scop

apar clare şi pure de orice amestec, în ochii fiecăruia, în artele plastice şi mai imediat în poezie; dar sunt şi condiţii subiective, care nu sunt date tuturor să le realizeze, şi care, chiar purtate spre cel mai înalt grad de perfecţiune, rămân privilegiul câtorva. Numai cunoaşterea bastardă, cunoaşterea abstractă, cea a conceptelor, se poate comunica imediat, fără condiţii. Ea nu este decât umbra adevăratei cunoaşteri. Dacă intuiţia ar putea să fie comunicată, comunicarea ar merita osteneala; dar în definitiv nu putem ieşi din propria noastră piele; trebuie să rămânem închişi fiecare în creierul nostru, fără să ne putem veni în ajutor unii altora. A îmbogăţi conceptul prin intuiţie, este scopul constant al filosofiei şi al poeziei. Dar omul în general nu are în vedere decât practica; pentru aceasta, este de ajuns că lucrurile o dată sesizate în intuiţie, lasă urme în el; dacă un caz asemănător se prezintă îl recunoaştem datorită acestor urme; el devine prudent. De aceea omul de lume nu poate preda ştiinţa, care este numai experienţă. El o exersează, şi atât. El are o viziune justă asupra lucrurilor şi după ea îşi adaptează conduita. Nici cărţile nu ar putea înlocui experienţa, nici ştiinţa, nici geniul; şi aceasta pentru acelaşi motiv: şi anume că abstracţia nu poate înlocui intuiţia. Cărţile nu înlocuiesc experienţa deoarece conceptele rămân tot generale, şi deci nu coboară în particular, care este esenţa însăşi a vieţii. Să adăugăm că toate conceptele vin din ceea ce este particular şi intuitiv în experienţă, şi prin urmare trebuie să fi învăţat să o cunoşti mai întâi, fie şi pentru a înţelege ideile generale pe care le sugerează cărţile. Erudiţia nu înlocuieşte geniul, pentru că nu oferă decât simple concepte, şi deoarece cunoaşterea genială constă în a sesiza *Ideile* lucrurilor (în sens platonician). Ea este deci esenţialmente intuitivă. În primul fenomen, lectura, condiţiile obiective sunt în deficit, pentru a duce la cunoaşterea intuitivă; în a doua, ştiinţa, condiţiile subiective. Le putem dobândi pe primele; celelalte nu se dobândesc. Înţelepciunea şi geniul, aceste două ramuri supreme ale cunoaşterii umane, nu îşi au rădăcinile în

facultatea de abstragere, facultatea discursivă, şi în facultatea de intuire. Înţelepciunea propriu zisă este ceva intuitiv şi nu abstract. Nu este un ansamblu de propoziţii sau idei, rezultat al căutărilor altuia sau al reflecţiilor personale, băgate de-a gata în cap; este pur şi simplu facultatea pe care toată lumea şi-o reprezintă într-un creier. Şi această facultate variază în aşa grad încât înţeleptul trăieşte într-o cu totul altă lume decât nechibzuitul, şi încât omul de geniu nu vede acelaşi univers cu imbecilul. Dacă operele geniului depăşesc într-atât operele obişnuite, este deoarece lumea aşa cum o vede şi din care îşi împrumută creaţiile este mai clară şi cu un relief mai pronunţat decât lumea aşa cum apare în alte capete, deşi cele două lumi închid în mod identic aceleaşi obiecte; este între prima şi a doua acelaşi raport ca între un tablou în ulei şi o pictură chineză, fără umbră, nici perspectivă. Materia este aceeaşi în ambele capete; dar gradul de perfecţiune pe care îl atinge în fiecare din ele, este cel care determină gradul de inteligenţă. Astfel este o diferenţă, pornind de la principiu, de la sinteza intuitivă, chiar înaintea muncii de abstragere. De aceea superioritatea intelectuală se manifestă atât de uşor în orice împrejurare; ea este simţită imediat de vulg, şi detestată de cum este simţită.

În practică, cunoaşterea intuitivă a intelectului poate servi de regulă imediată conduitei noastre, în timp ce cunoaşterea abstractă a raţiuniii are nevoie pentru aceasta de memorie ca intermediar. De aici avantajul cunoaşterii intuitive, în toate cazurile în care reflecţia nu are timp să se producă, de exemplu în raporturile noastre zilnice; în care femeile excelează din acest motiv. Numai cel care a văzut fondul însuşi al omului, aşa cum este el în general, şi care a sesizat de asemenea ce este particular în cutare individ dat, poate fi corect şi sigur de el în raporturile sale cu oamenii. Oricare altul va învăţa degeaba cele trei sute de reguli de bună purtare ale lui Gracian; aceasta nu îl va împiedica să comită grosolănii şi dobitocii dacă acea cunoaştere intuitivă îi lipseşte. Toată cunoaşterea abstractă, într-adevăr, nu dă decât principii generale şi

reguli; cazul particular nu este aproape niciodată exact definit de regulă; în plus trebuie ca memoria să intervină la timp, şi ea face acest lucru rar; apoi regula dată regăsită, trebuie să o potriveşti la cazul particular dat şi să tragi în sfârşit o concluzie. Înainte ca tot acest frumos raţionament să fi luat sfârşit, ocazia a avut timp să iasă din comun şi excelentele noastre principii nu ne mai servesc decât la a realiza enormitatea greşelii noastre. Totuşi, cu timpul, aceste tatonări ale experienţei şi practicii ne procură puţin câte puţin ştiinţa lumii; de aceea regulile abstracte, cu condiţia să nu le separăm de practică, pot da rezultate bune. Dimpotrivă, cunoaşterea intuitivă, care nu sesizează niciodată decât particularul, este în raport imediat cu cazul prezent. Regula, cazul dat, aplicarea, este totuna pentru ea, şi cazul o dată pus, actul urmează imediat. De aici rezultă că, în viaţă, savantul, care întrece pe toţi prin bogăţia cunoştinţelor abstracte, este atât de adesea inferior omului de lume, a cărui superioritate constă într-o perfectă cunoaştere intuitivă, pe care au elaborat-o în el dispoziţiile fireşti şi o bogată experienţă. Este întotdeauna între cele două moduri de cunoaştere acelaşi raport ca între banii de argint şi cei din hârtie; dar, la fel cum sunt lucruri şi cazuri în care banul de hârtie este de preferat celui.din argint, la fel sunt lucruri şi cazuri pentru care este mai bine să foloseşti cunoaşterea abstractă în locul celei intuitive. Dacă, de exemplu, o idee a reglat conduita noastră într-o împrejurare dată, ea are privilegiul, o dată sesizată, de a fi imuabilă; călăuziţi de ea, vom acţiona cu toată siguranţa! Numai această siguranţă a conceptului, din punct de vedere subiectiv, este compensată de incertitudinea lui din punct de vedere obiectiv. Conceptul într-adevăr poate fi absolut fals şi lipsit de fundament, sau se poate ca obiectul propus să nu intre în această categorie; el aparţine cu totul altei specii, sau nu aparţine întru totul aceleiaşi specii. Dacă nu realizăm brusc această discordanţă, şi aceasta într-un caz dat, iată-ne descumpăniţi; dacă nu ne dăm seama de acest lucru, ne vom da în schimb seama de consecinţe. De aceea Vauvenargues a spus: *Personne n’est sujet à plus de*

fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion [„Nimeni nu face mai multe greşeli, decât cei care nu acţionează decât gândit“ - *Réflexions*, 131, édition Gilbert, vol. I, pag. 386]. Dimpotrivă, intuiţia obiectelor propuse şi a raporturilor dintre ele este cea care ne îndeamnă pe loc conduita. Atunci ezităm uşor la fiecare pas; căci intuiţia este eminamente expusă la modificări, ea este ambiguă, închide în ea o complexitate infinită, şi arată mai multe feţe unele după altele; de aceea nu acţionăm cu o încredere deplină. Numai incertitudinea subiectivă este compensată de siguranţa obiectivă; căci aici nu este niciun concept între obiect şi noi; nu îl pierdem pe acesta din vedere; dacă deci vedem bine ce este înaintea noastră şi ce facem, negreşit vom merge la ţintă. Comportarea noastră nu este deci cu totul sigură când este călăuzită de un concept, al cărui fundament şi soliditate ne sunt cunoscute, şi care este aplicabil cazului dat. Această comportare poate degenera în pedanterie; cea care dimpotrivă nu se încredinţează decât impresiei intuitive poate deveni uşurinţă sau nebunie.

Intuiţia nu este numai sursa oricărei cunoaşteri, ea este cunoaşterea însăşi κατ´ έξοχήν [prin excelenţă], este singura care este necondiţionat adevărată, singura pură, singura care merită într-adevăr numele de cunoaştere, căci este singura care ne face să vedem la propriu vorbind, singura pe care omul o asimilează realmente, care îl pătrunde în întregime, şi la care poate apela într-adevăr ca fiind *a sa*. Conceptele dimpotrivă se dezvoltă artificial; sunt piese de raportare. În *Cartea a patra*, se poate vedea virtutea ieşind la propriu din cunoaşterea intuitivă; nu este nimic, într-adevăr, pentru a ne revela adevăratul nostru caracter în ceea ce are el profund imuabil, în afara actelor care decurg imediat din cunoaşterea intuitivă, şi care deci sunt opera originală a propriei noastre firi. Nu la fel se întâmplă cu actele care provin din reflecţie şi maxime; ele sunt adesea opuse caracterului nostru, şi deci nu au fundament solid în noi. Dar şi înţelepciunea, viziunea clară a lucrurilor, acţiunea justă, judecata corectă, toate aceste calităţi depind de modul în care omul percepe lumea

intuitivă, şi nu numai de ştiinţa lui, adică de conceptele abstracte. La fel cu fondul real, esenţa propriu-zisă a oricărei ştiinţe nu constă nicidecum în dovezi şi în ceea ce se dovedeşte, ci numai în ceea ce este nedemoristrabil, în însuşi acel ceva pe care probele se sprijină şi care nu este sesizat decât de intuiţie; şi la fel fondul adevăratei înţelepciuni, a adevăratei ştiinţe a fiecăruia nu este defel închis în concepte, într-o ştiinţă abstractă, el este în întregime în intuiţie şi în gradul de pătrundere, de justeţe şi profunzime cu care fiecare a sesizat această intuiţie. Oricine excelează în această privinţă, cunoaşte *Ideea* lumii şi a vieţii (în sens platonician); fiecare caz pe care l-a perceput îi reprezintă o mulţime de alte cazuri; cu fiecare zi el cunoaşte mai bine fiinţele cu adevărata lor fire şi comportarea sa, ca şi judecata, corespund vederilor pe care le are. Puţin câte puţin chipul său devine mai inteligent, anunţă o optică justă, adevărata raţiune (şi) pe cea mai înaltă treaptă, înţelepciunea. Căci numai superioritatea în cunoaşterea intuitivă imprimă un caracter aparte trăsăturilor feţii. Nu este la fel cu cunoaşterea abstractă. În consecinţă, putem găsi oameni de o reală superioritate intelectuală în toate dozele societăţii, deşi adesea ei sunt total lipsiţi de carte. Căci înţelegerea firească poate suplini cultura, de aproape toate gradele, dar niciun fel de educaţie nu înlocuieşte înţelegerea firească. Savantul, el, are asupra celorlalţi avantajul de a poseda un tezaur de exemple şi de fapte (cunoştinţe istorice) şi de determinări cauzale (ştiinţele naturii); diversele elemente ale ştiinţei se înlănţuie în sinea lui şi se ordonează admirabil; dar cu aceasta el nu are o vedere suficient de justă şi profundă în ce priveşte esenţa însăşi a acestor exemple, a acestor fapte şi a acestor raporturi de cauzalitate.

Neştiutorul care are o privire vie şi pătrunzătoare ştie să se lipsească de toate aceste bogăţii; cu mulţi bani ai multă bătaie de cap, cu puţin te descurci. Un singur caz luat din propria-i experienţă îl învaţă mai mult decât miile de cazuri pe savant; acestea le *cunoaşte* bine, dar nu le *înţelege* cu adevărat; căci ştiinţa acestui neştiutor, oricât de

neînsemnată ar fi, este vie, în acest sens că tot ce cunoaşte, se sprijină pe o intuiţie justă şi de înţeles, aşa încât un fapt cunoscut îi reprezintă altele o mie asemănătoare. Dimpotrivă, ştiinţa considerabilă a savantului obişnuit este moartă; căci ea constă, dacă nu într-o ştiinţă pur verbală - şi acesta este cazul adesea - cel puţin în cunoştinţe pur abstracte; dar aceste cunoştinţe îşi trag toată valoarea din cunoaşterea intuitivă a particularului; pe aceasta se sprijină, şi această cunoaştere intuitivă este cea care dă realitate conceptelor. Dar intuiţia îi lipseşte savantului; de aceea capul său seamănă cu o bancă ale cărei asignate[293] ar depăşi cu mult fondul adevărat. Ea dă faliment. - De aceea, în vreme ce o înţelegere adevărată a lumii intuitive imprimă pecetea înţelepciunii pe fruntea celui neştiutor de carte, se întâmplă din contra ca studiile îndelungi ale savantului să nu lase alte urme pe chipul său decât cele ale epuizării şi oboselii. Greşeala este în tensiunea excesivă a memoriei, în eforturile împotriva firii pentru a aduna o ştiinţă moartă, cu ajutorul unor concepte vane; se întâmplă astfel să vezi lucrurile atât de îngust, de mărginit, de stupid, încât trebuie să tragi din toate astea concluzia: acest efort al inteligenţei aplicat cunoaşterii mediate a conceptelor are ca efect direct slăbirea cunoaşterii intuitive imediate; privirea justă firească este întunecată şi ea, orbită puţin câte puţin de lumina cărţilor. De altfel acest perpetuu de gânduri ale altuia nu poate decât întrerupe cursul propriilor noastre gânduri; sfârşeşte prin a-l suspenda. Mai mult: inteligenţa, cu vremea, este paralizată, doar dacă nu este suficient de clasică pentru a rezista acestui aflux. De aici vine că îţi strici mintea citind şi studiind constant; să adăugăm că sistemul propriilor noastre gânduri şi cunoştinţe nu mai are nici continuitate nici armonie, deoarece sfărâmăm noi înşine în fiecare moment pentru a face loc unui cu totul altul curent de idei. Când dau la o parte propriile mele idei pentru a face loc celor din cărţi, mi se întâmplă ceea ce

[293] Hârtie monedă în uz în Franţa între 1790-l796. (n.t.)

Shakespeare reproşa turiştilor din timpul său, să îşi vândă propriile pământuri pentru a merge să le vadă pe cele ale altora [*As you like it*, IV, 1]. Totuşi această manie a lecturii, la cea mai mare parte a savanţilor, este un mod de a fugi de propriul lor vid (fuga vacui); absenţa de idei din propriile lor capete, care îi atrage atât de tare spre cele ale altora. Ei citesc pentru a avea, asemeni corpurilor inerte care primesc din afară mişcarea, pe când gânditorii originali sunt ca acele corpuri vii care se mişcă ele însele. De aceea este periculos să citeşti o lucrare asupra unui obiect înainte de a fi reflectat tu însuţi la el. Căci cu acest nou obiect se strecoară în minte punctul de vedere particular autorului, şi modul în care i s-a prezentat; cu atât mai mult cu cât lenea şi apatia ne sfătuiesc să ne cruţăm de truda de a gândi, să luăm ideile de-a gata şi să ne servim de ele. Aceasta devine o obişnuinţă, şi gândirea noastră ca un râu pe care îl deviezi spre o groapă, şi care se răsuceşte pe loc, se obişnuieşte să urmeze de fiecare dată acelaşi drum; atunci dificultatea este dublă în a-l determina să urmeze un altul, care îi este propriu. La acest fapt contribuie mai ales lipsa de originalitate a savanţilor. Să adăugăm faptul că ei cred că trebuie să-şi împartă timpul, ca şi,ceilalţi, între plăcere şi muncă. Ei consideră lectura ca pe o trudă la epuizare. Astfel lectura nu le serveşte ca stimulent pentru reflecţie; îi ţine locul; căci ei nu se gândesc la lucruri decât pe durata pe care o consacră lecturii, adică se gândesc la ele cu mintea altuia, şi nu cu a lor proprie. Dar de cum au închis cartea, se interesează mai bine decât ceilalţi de alte obiecte; afacerile lor personale îi preocupă sau spectacolul, jocul de cărţi sau de popice, cronica zilei, cancanurile. Omul gândeşte, dar în măsura în care nu se preocupă de aceste bagatele, ci numai de problemele care îl pasionează; acestor probleme se consacră oriunde, de la sine, fără a recurge la vreo carte; să încerci să te interesezi de ele este imposibil. Totul este să ai în mod firesc acest interes. Şi iată de ce eruditul de rând nu vorbeşte niciodată decât despre ce a citit, şi gânditorul numai despre ce gândeşte. Se potriveşte primului versul din Pope:

For ever reading, never to be read[294]

Spiritul naturii este liber şi nu sclav. Numai acel lucru îţi reuşeşte pe care îl faci de la sine şi de bună voie. Dimpotrivă să te necăjeşti cu un studiu pentru care nu eşti făcut, sau când ţi-e mintea obosită, să persevereze în această direcţie prea multă vreme şi împotriva Minervei, toate acestea îţi năucesc mintea, aşa cum o lectură pe clar de lună îţi strică vederea. Este ceea ce se întâmplă mai ales când un creier prea tânăr, cel al unui copil „se necăjeşte cu studiul“. Astfel, cred că gramatica latină şi gramatica greacă, învăţate de la şase la doisprezece ani, nu contribuie puţin la stupiditatea pe care o remarcăm mai târziu la o mulţime de savanţi. Cu siguranţă spiritul are nevoie să îşi caute hrana şi materia în afară. Dar aşa cum toate alimentele nu sunt încorporate, şi nu sunt încorporate decât în măsura în care au fost digerate, rezultă că o mică parte este asimilată şi că restul se pierde, şi că a depăşi cantitatea de hrană asimilabilă este nu numai inutil, dar şi periculos; la fel tot ce citim nu poate fi de folos spiritului decât în măsura în care îl stimulează să gândească, şi dezvoltă în noi un mod nou de a vedea, o ştiinţă personală. De aceea Heraclit spunea deja: πολυμαθία νοῦν οὐ διδάσκει (multiscitia non dat intellectum) [„Ştiinţa nu educă spiritul“ - cf. Diogenes Laertios, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus philosophorum*, IX, 1 , §1]. În ce mă priveşte, compar erudiţia cu o armură apăsătoare care face invulnerabil un om robust, dar care devine o grea povară pentru un om slab, şi sub care acesta sfârşeşte prin a-şi da duhul. Expunerea pe care am făcut-o în *Cartea a patra* despre teoria cunoaşterii *Ideilor* (platoniciene), cunoaştere pe care am dat-o ca pe cea mai înaltă pe care omul o poate atinge, şi care este în întregime intuitivă, vine să confirme acest gând, că nu într-o ştiinţă abstractă, ci într-un mod de a vedea just şi adânc lucrurile, stă sursa adevăratei înţelepciuni.

[294] El citeşte mereu şi nu merită să fie citit.

Dar cel care studiază, numai pentru a ajunge la un punct de vedere personal, consideră cărţile şi studiul ca pe treptele unei stări, care trebuie să îl ducă spre culmea cunoaşterii. De îndată ce o treaptă este depăşită, el nu se mai preocupă de ea. Aceia, dimpotrivă, care studiază numai pentru a-şi umple memoria, nu se servesc de treptele scării pentru a se ridica mai sus, ci le strâng cu grijă şi îşi impun ca sarcină să le care căci, încântaţi să simtă cum creşte greutatea poverii lor; de aceea ei rămân întotdeauna pe pământ. Ei poartă asupra lor ceea ce ar fi trebuit să îi poarte pe ei. Pe adevărul pe care l-am dedus aici - şi anume că intuiţia este sâmburele oricărei cunoaşteri - se bazează această remarcă atât de justă şi de profundă a lui Helvetius [*De l'esprit*, discours 3, chap. 8]: Modurile de a vedea într-adevăr personale şi originale, de care un individ foarte dotat este capabil, şi a căror elaborare, dezvoltare şi aplicare multiplă constituie propria sa operă, toate acestea sunt realizate la el - deşi opera însăşi este desăvârşită mai târziu -de la vârsta de treizeci şi cinci de ani, mai rar la patruzeci. Opera nu este decât rezultatul combinaţiilor făcute în prima sa tinereţe. Căci acestea nu sunt simple înlănţuiri de concepte abstracte, ci numai intuiţii personale ale lumii obiective şi a esenţei lucrurilor.

Dacă intuiţia şi-a îndeplinit sarcina, în jurul vârstei pe care o indică Helvetius, aceasta se datorează în parte faptului că tipurile tuturor *Ideilor* (platoniciene) s-au reprezentat deja în el, şi că prin urmare ele nu se pot produce mai târziu cu intensitatea primei impresii; aceasta se datorează de asemeni faptului că această chintesenţă a oricărei cunoaşteri, aceste încercări „avant la lettre" ale sintezei ulterioare, reclamă maximum de energie a activităţii cerebrale, care depinde de prospeţimea şi elasticitatea fibrelor, şi de forţa cu care sângele arterial se duce la creier. Această forţă nu atinge cel mai înalt grad, decât atâta vreme cât sistemul arterial depăşeşte sistemul venos; până la treizeci de ani el are acest avantaj, dar începând cu patruzeci şi doi de ani, sistemul venos are prioritate, aşa cum a demonstrat Cabanis (*De l'influence*

des âges sur les idées et sur les affections morales, în: *Rapports du physique et du moral*, 1805, IV, 1, pp. 237-314) în modul cel mai convingător. De aceea primii treizeci de ani sunt pentru inteligenţă ceea ce luna mai este pentru arbori. Atunci nu sunt decât flori, dar din aceste flori vor ieşi fructe. Lumea intuitivă şi-a pus amprenta, şi prin aceasta a pregătit baza pentru toate gândurile viitoare ale individului. Acesta îşi poate lumina intuiţiile prin reflecţie, poate dobândi numeroase alte cunoştinţe pentru a hrăni fructul deja apărut, îşi poate extinde orizontul, rectifică conceptele şi judecăţile, poate deveni, într-adevăr, stăpân pe materia deja dobândită, datorită unor combinaţii infinite; el nu va produce adesea partea cea mai bună a operei sale decât mult mai târziu, la fel cum marile călduri nu încep decât în momentul când zilele scad. Cât despre faptul de a-şi lua noile cunoştinţe de la izvorul intuiţiei, singurul cu adevărat viu, aceasta este o speranţă la care trebuie să renunţe. Acest sentiment se manifestă în frumoasele plângeri ale lui Byron.

No more - no more - oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas!'t was not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower.
[*Don Juan*, I , 214]

[„Niciodată, - niciodată, - o! niciodată asupra mea
Nu va mai cădea, ca rouă, acea prospeţime a inimii,
Care, din toate lucrurile graţioase pe care le vedem,
Ştie să scoată frumoase şi noi emoţii.

Inima le conţine, ca stupul mierea?
- Crezi că această miere este opera lucrurilor?
- O! nu, nu în ele, în noi este puterea
De a dubla suavitatea florilor.“]

Sper ca prin toate cele spuse până acum să fi pus în lumină acest adevăr'fundamental, că orice cunoaştere abstractă, aşa cum îşi are originea în cunoaşterea intuitivă, tot aşa nu are valoare decât în raport cu aceasta; aşadar conceptele cunoaşterii abstracte sau reprezentările lor parţiale trebuie să se realizeze în intuiţie; să îşi caute confirmarea în ea; tot aşa în sfârşit, la calitatea acestei intuiţii se reduce totul în ultimă analiză. Conceptele şi abstracţiile care nu duc până la urmă la intuiţii seamănă cu acele drumuri care se pierd în pădure fără a ajunge niciunde. În ce constă, de fapt, marea utilitate a conceptelor? În aceea ca, datorită lor, putem manipula, examina şi ordona mai uşor materia primă a cunoaşterii; totuşi, oricare ar fi gradul de complicaţie al operaţiilor logice şi dialectice înfăptuit de concepte, niciodată acestea nu vor putea da naştere unei cunoaşteri întru totul originale şi noi, adică unei cunoaşteri a cărei materii să nu fie deja dată în intuiţie sau luată din conştiinţă. Acesta este adevăratul înţeles al doctrinei atribuite lui Aristotel: *Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in* sensu [„în intelect nu este nimic care să nu fi fost anterior în simţuri“ - cf. *De anima*, III, 8, pag. 432 a 2]; tot acesta este şi înţelesul filosofiei lui Locke, care va face etern epocă în filosofie; căci ea a pus în sfârşit în mod serios la ordinea zilei problema originii cunoştinţelor noastre. Aceasta ne învaţă, în fond, şi *Critica raţiunii pure*. Şi ea, într-adevăr, vrea să nu ne limităm la concepte şi să ne întoarcem la originea lor, adică la intuiţie; dar adaugă o justă şi importantă remarcă, şi anume că ce este adevărat despre intuiţia însăşi se extinde şi asupra condiţiilor subiective ale intuiţiei, adică asupra formelor care sunt în prealabil constituite cu titlu de funcţii naturale într-un creier care percepe şi gândeşte; dar nu este mai puţin adevărat că acestea sunt anterioare, cel puţin virtual, intuiţiei sensibile, reale, adică ele sunt *a priori*, nu depind de intuiţia sensibilă, ci dimpotrivă intuiţia sensibilă depinde de ele; într-adevăr, formele nu au alt scop nici altă utilitate decât de a prilejui naşterea intuiţiei sensibile de pe urma excitaţiilor produse în nervii senzoriali;

de altfel intuiţia sensibilă trebuie ea însăşi la rândul ei să devină materie, şi alte forme sunt destinate să scoată din această nouă materie gândurile abstracte. De aceea *Critica raţiunii pure* se alătură filosofiei lui Locke cu analiza infinitesimală geometriei elementare; şi totuşi trebuie considerată ca adevărata continuare a filosofiei lui Locke. Prin urmare materia dată de orice filosofie nu este alta decât conştiinţa empirică, care se reduce la conştiinţa propriului nostru eu (*Selbstbewusstein*) şi la conştiinţa celorlalte lucruri. Acesta este, într-adevăr, singurul dat imediat, singurul dat care să fie realmente un dat. În loc să plece de aici, sunt filosofi care iau ca punct de plecare concepte abstracte arbitrar alese, ca *Absolutul*, *Substanţa absolută*, *Dumnezeu*, *Infinitul*, *Finitul*, *Identitatea absolută*, *Fiinţa*, *Esenţa* şi multe altele; orice filosofie de acest gen pluteşte între cer şi pământ, fără punct de sprijin, şi prin urmare nu poate conduce la vreun rezultat real. Totuşi filosofii din toate timpurile şi-au întemeiat eseurile pe concepte de acest gen; Kant însuşi din când în când, mai curând din obişnuinţa dobândită şi din rutină decât prin spirit de metodă, defineşte încă filosofia ca pe o ştiinţă obţinută din simple concepte. Ori care ar fi la propriu vorbind, pretenţia unei asemenea ştiinţe, dacă nu să obţină cu reprezentări multiple - abstracţiile nu sunt altceva - ceea ce este imposibil de găsit în intuiţii, adică în reprezentările complete din care sunt scoase conceptele prin eliminare. Ceea ce poate crea iluzia că se pot întotdeauna face raţionamente cu conceptele, şi că din raţionament se obţine un nou rezultat combinând judecăţile; totuşi acest rezultat este mai mult aparent decât real; căci raţionamentul se mărgineşte la punerea în lumină a ceea ce era deja implicit conţinut în judecăţile date, şi este imposibil ca o concluzie să conţină mai mult decât premisele. Conceptele sunt cu siguranţă materialele filosofiei, dar nu sunt decât atât, aşa cum blocurile de marmură sunt materialele arhitectului; filosofia trebuie să lucreze nu după ele ci pe ele, adică trebuie să depună în ele rezultatele sale, nicidecum să plece de la ele ca de la un

dat. Vrem să avem un exemplu strălucitor al mersului de-a-ndărătelea realizat de aici care pleacă doar de la concepte? Să privim *Instituţia teologică* a lui Proclos; vom vedea aici această metodă în toată nulitatea ei. Autorul îngrămădeşte abstracţii ca unul, multiplul, binele, cel care crează şi creatul, independentul, cauza, cel mai bun, mobilul, imobilul, maturul, etc.[295]; dar intuiţiile, cărora aceste abstracţii le datoraseră originea şi conţinutul, autorul le ignoră şi le dispreţuieşte pe nedrept; apoi, prin mijlocirea acestor concepte, el construieşte o teologie; scopul acestei construcţii, Θεός; este ţinut ascuns, şi autorul dă impresia că procedează fără şiretenie, ca şi cum, de la prima pagină, cititorul nu ar fi ştiut la fel de bine ca şi el unde vor să ducă toate acestea. Am citat deja mai înainte un fragment din această lucrare. Cu adevărat opera lui Proclos este deosebit de potrivită pentru a demonstra cât sunt de inutile şi iluzorii combinaţiile de concepte abstarcte; fiecare, într-adevăr, poate scoate de aici ce vrea, mai ales dacă exploatează în avantajul său varietatea de sensuri pe care le prezintă cele mai multe dintre cuvinte, ca de exemplu κρείττον [mai binele], dacă te-ai găsi în tête-à-tête cu un astfel de constructor de concepte, nu te-ai putea împiedica să îl întrebi cu naivitate unde sunt lucrurile asupra cărora el are atâtea informaţii să ne dea, de unde vin legile din care el trage concluziile privitor la ceste lucruri. Atunci el ar fi de îndată obligat să recurgă la intuiţia empirică, care este singura reprezentare a lumii reale, singura sursă a tuturor acestor concepte. Apoi nu ai mai avea să-i pui decât o singură întrebare: „De ce atunci nu te foloseşti onest şi cu bună credinţă de intuiţia dată a acestei lumi? Ai fi putut la fiecare pas să îţi confirmi afirmaţiile cu ajutorul acestei situaţii, în loc să operezi cu concepte care nu sunt decât extrase şi care prin urmare nu pot avea vreo valoare dincolo de intuiţia din care ele emană“. Dar tocmai în aceasta constă toată isteţimea; filosofii de acest fel iau

[295] Ἑν, πλήθος, άγατόν, παράγον καί παράγομενον, αϋταρκες, αίτιον, κρείττον, άκίνητον, κινούμενον (*unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum*).

conceptele în care, datorită abstracţiei, este început ca separat ceea ce este inseparabil şi ca unit ceea ce este de neconciliat; datorită acestor copcepte ei trec dincolo de intuiţia din care emană conceptele şi prin urmare dincolo de limitele de aplicare a acestor concepte înseşi; ei trec într-o lume cu totul diferită de cea care le-a furnizat materialele, într-o lume de invenţii cerebrale fantastice. L-am citat aici pe Produs pentru că la el procedeul este deosebit de vizibil datorită naivei neruşinări cu care îl foloseşte; dar se găsesc şi la Platon câteva exemple ale aceleiaşi metode, deşi mai puţin frapante; de altfel, în general, literatura filosofică din toate timpurile oferă o mulţime de exemple analoage. Cea din timpul nostru este bogată din acest punct de vedere; să privim de exemplu scrierile şcolii lui Schelling şi să examinăm construcţiile edificate pe abstracţii, ca *Finit* şi *Infinit* - *Fiinţă*, *Nefiinţă* şi *Fiinţă diferită* (*Anderssein*) - *Activitate*, *Compresie* (*Hemmung*), *Produs* - *Acţiune de a determina şi de a fi determinat*, *Determinare* - *Limită*, *Acţiune de a limita*, *Limitare* (*Begränztsein*), *Unitate*, *Pluralitate*, *Multiplicitate* - *Identitate*, *Diversitate*, *Indiferenţă* - *A gândi*, *A fi*, *Esenţă* etc. Nu numai că aceste construcţii edificate din astfel de materiale, sunt expuse tuturor criticilor pe care le-am făcut; dar mai au şi un alt inconvenient; astfel de abstracţii, atât de vaste, în proporţie chiar cu extinderea lor infinit de mare, nu pot avea decât o cuprindere extrem de redusă; sunt învelişuri goale. Iată deci de ce materia tuturor filosofilor este uimitor de limitată şi săracă; de aici plictiseala cruntă şi de nedescris care este proprie tuturor scrierilor de acest gen. Dacă ar fi să amintesc abuzurile pe care, Hegel şi consorţii săi le-au făcut cu aceste construcţii atât de întinse şi goale, mi-ar fi teamă să nu îi fac rău cititorului şi mie; căci plictiseala cea mai nesuferită planează peste vorbăria goală a acestui filosof respingător.

În filosofia practică, nicio înţelepciune nu poate fi obţinută doar din concepte abstracte; acesta este în mod sigur unicul adevăr pe care îl putem afla din lectura tratatelor morale ale teologului Schleiermacher; aceste

tratate erau originar lecţii, cu care susnumitul Schleiermacher a plictisit Academia din Berlin ani de zile; în culegere sunt publicate de puţină vreme. În aceste tratate, autorul nu ia ca punct de plecare decât concepte abstracte ca datoria, virtutea, binele suprem, legea morală şi altele; nu îşi dă deloc osteneala să ne indice fundamentul ideilor sale; îi este de ajuns că le-a întâlnit în cea mai mare parte a sistemelor de morală şi le tratează ca pe realităţi date. Conceptele înseşi se bucură de onoarea unei discuţii foarte subtile; dar despre originea acestor concepte, adică despre ceea ce face subiectul lor, niciodată nu se încumetă să vorbească; tot niciodată nu este vorba la el despre viaţa umană; şi totuşi exclusiv la viaţa umană se referă toate aceste concepte, din ea ar trebui luate, cu ea are în realitate de a face morala. Iată de ce aceste diatribe sunt pe cât de sterile şi vane pe atât de plicticoase, ceea ce este puţin spus. În toate timpurile întâlnim oameni asemănători acestui teolog prea îndrăgostit de filosofie; ei sunt faimoşi în timpul vieţii, apoi sunt repede uitaţi. Prefer să îi recomand spre a fi citiţi pe cei la care posteritatea a revenit după aceea; căci timpul este scurt şi preţios. Desigur, şi după toate câte le-am spus, conceptele largi, abstracte, şi mai ales conceptele incapabile de a fi realizate de vreo intuiţie, nu pot niciodată fi izvorul de cunoaştere, punctul de plecare sau adevărata materie a ftlosofiei; dar uneori unele din aceste rezultate se pot prezenta astfel încât le poţi gândi într-un mod pur abstract, fără a fi totuşi capabil să le verifici prin vreo intuiţie oarecare. Cunoştinţeşe de acest fel nu sunt cu siguranţă decât semicunoştinţe; ele nu indică oarecum decât locul unde se găseşte obiectul de cunoscut, obiectul însuşi rămânând ascuns. Prin urmare, nu trebuie să te mulţumeşti cu acest gen de concepte decât în cazurile extreme, atunci când atingi limitele cunoaşterii care ne este accesibilă cu mijloacele noastre. Să luăm dacă vreţi ca tip al genului conceptul unei fiinţe din afara timpului; să mai punem în aceeaşi clasă propoziţia următoare: „neputinţa morţii de a distruge adevărata noastră fiinţă nu ne garantează deloc subzistenţa

ulterioară“. Cu asemenea concepte, ai oarecum sentimentul că se clatină terenul ferm care suportă toată cunoaşterea noastră: intuiţia. Iată de ce, dacă filosofia poate din când în când şi în caz de necesitate recurge la astfel de concepte, niciodată totuşi nu trebuie să se servească de ele de la început.

Aşa cum i-am reproşat, filosofia dogmatică a operat întotdeauna cu concepte întinse, neglijând cunoaşterea intuitivă, care este totuşi sursa conceptelor, controlul lor permanent şi firesc; aceasta a fost în toate timpurile cauza principală a erorilor pe care le-a comis. O ştiinţă obţinută din simpla comparare a conceptelor, adică edificată cu propoziţii generale, nu poate fi sigură, decât dacă toate propoziţiile sale sunt sintetice *a priori*, cum este cazul în matematici, căci numai propoziţiile sintetice *a priori* nu acceptă vreo excepţie. Dacă dimpotrivă propoziţiile au ceva conţinut empiric, nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest conţinut, pentru a consola propoziţiile generale. Desigur, oricare ar fi adevărul pe care îl scoţi din experienţă, acest adevăr nu este niciodată sigur, prin urmare valoarea sa generală nu este decât aproximativă; căci, în experienţă nu există regulă fără excepţie. Presupun că leg unele de altele propoziţii de acest fel, sub pretext că sferele conceptelor lor pot intra unele în altele; se poate uşor întâmpla ca punctul de contact al unui concept cu un altul să coincidă tocmai cu ceea ce constituie excepţia: este de ajuns ca acest lucru să se producă o singură dată în cursul unui lung şir de raţionamente, pentru ca întreaga construcţie să fie smulsă din temelii şi să plutească în gol. Zic de exemplu: „Rumegătoarele nu au incisivi anteriori“; apoi aplic această propoziţie cu consecinţele ei cămilei; totul devine fals, căci propoziţia nu este adevărată decât pentru rumegătoarele cu coarne. Tocmai acestei clase îi aparţine ceea ce Kant numeşte mania de a argumenta[296] şi pe care o blamează atât de des; această manie de a argumenta care într-adevăr constă în a subsuma un

[296] Vernünfteln.

concept unui alt concept, fără a merge la originea lui, fără a examina legimitatea sau nelegitimitatea unei astfel de subsumări; prin acest mijloc ajungi aproape întotdeauna, după ocoluri mai mult sau mai puţin mari, la rezultatul arbitrar pe care ţi l-ai propus drept scop. Între acest ergotaj[297] şi sofistica propriu-zisă, diferenţa este de grad. Or sofistica este în speculaţie ceea ce şicana este în viaţa practică. Totuşi Platon însuşi şi-a permis foarte adesea acest gen de ergotaj. Proclos, aşa cum am spus, a exagerat defectul modelului, cum fac toţi iniţiatorii. Şi Dionysius Areopagitul[298] este grav atins de această boală. Exemple incontestabile de ergotaj se găsesc până şi în fragmentele din eleatul Melissos[299]. Conceptele cu care lucrează acesta nu sunt niciodată în contact cu realitatea, din care le ia conţinutul, o depăşesc din contra şi plutesc în atmosfera generalităţii abstracte; este ca şi cum ai da lovituri, dar care nu nimeresc ţinta. Un bun model de ergotaj, este şi opusculul filosofului Sallustius, *De Diis et mundo*. Dar iată o mostră de ergotaj filosofic care este o adevărată perlă a genului; el se înalţă până la sofistica perfectă[300]; este raţionamentul următor al platonicianului Maximus Tyrius; cum este scurt îl reproduc aici: „Orice injustiţie constă în a-i lua altuia bunul; dar nu este alt bun decât virtutea; dar virtutea nu poate să ne fie luată; deci este imposibil ca omul virtuos să sufere vreo nedreptate din partea celui rău. Acum din două una: ori nicio nedreptate nu poate fi suferită, ori ea este suferită numai de cel rău din partea celui rău. Dar cel ce nu posedă niciun bun, deoarece virtutea singură este un bun; deci niciun bun nu poate fi luat. Deci cel rău nu poate nici el îndura vreo nedreptate^eci nedreptatea este ceva imposibil.” Iată originalul; acesta este mai puţin precis din cauza repetiţiilor: Ἀδικία ἐστίν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ τό δέ ἀγαθόν τί ἄν είη ἄλλο ή ἀρετή; ή δέ ἀρετή ἀναφαίρετον. Οὐκ

[297] Ergotaj - manie de a argumenta. (n.t.)
[298] *De divinis nominibus*.
[299] În princial §§ 2-5 din *Commentationes Eleaticae* ale lui Brandis
[300] §7, §12, §17.

άδικήσεται τοίνυν ό τήν άρετήν έχων, ή οϋκ έστιν άδικία άφαίρεσις άγαθοΰ ούδέν γάρ άγαθόν άφαίρετον ούδ´ άπόβλητον ούδ´ έλετόν ούδέ ληιστόν. Είεν οΰν, ούδ´ άδικείται ό χρηστός ούδ´ ύπό τοΰ μοχθηροΰ άναφαίρετος γάρ. Λείπεται τοίνυν ή μηδένα άδικείσθαι καθάπαξ ή τόν μόχθηρόν ύπό τοΰ όμοίου άλλά τώ μοχθηρώ ούδενός μέτεστιν άγαθοΰ ή δέ άδικία ήν άγαθοΰ άφαίρεσις ό δέ μή έχωνό, τι άφαιρεθή, ούδέ ό, τι άδικηθή, έχει [„Orice nedreptate înseamnă deposedare de un bun; dar ce altceva s-ar putea înţelege printr-un bun decât virtutea? Însă virtutea nu poate fi luată cu forţa. Deci, atunci, fie cel care are virtute nu poate suferi o nedreptate, fie ar trebui să admitem că nedreptatea nu înseamnă deposedarea de un bun. Căci niciun bun nu poate fi luat cu de-a sila, sau pierdut, sau confiscat, sau răpit. Or, atunci, virtuosul nu poate suferi nicio nedreptate, nici măcar din partea unui om rău, deoarece nu-i poate fi luat nimic cu de-a sila. Rămâne, aşadar, fie ca absolut nimeni să nu poată suferi vreo nedreptate, fie ca doar omul rău să sufere o nedreptate din partea celui asemenea lui; dar omul rău nu deţine un bun oarecare; spuneam însă că nedreptatea înseamnă deposedarea de un bun; or, cine n-are nimic ce i-ar putea fi luat n-are totodată nimic din pricina căruia să i se întâmple vreo nedreptate.“ - *Dissertationes*] , (sermo 2 [11]). Vreau să mai dau aici un exemplu modern din aceste demonstraţii făcute cu concepte abstracte şi care servesc la a erija într-adevăr o propoziţie evident absurdă; iau acest exemplu din operele unui mare om, Giordano Bruno. În cartea sa *Del infinito, universo e mondi*[301], este un loc în care el demonstrează unui aristotelician că dincolo de lume nu poate fi spaţiu. Aristotelicianul crează şi abuzează de un pasaj din *De caelo*[302]de Aristotel: „Lumea, spune el, este închisă în cele opt sfere ale lui Aristotel, dincolo de care nu mai poate fi spaţiu. Într-adevăr, dacă dincolo de aceste sfere ar mai fi un corp, acest corp nu ar fi nici simplu şi nici

[301] Pag. 87 din ediţia lui Albert Wagner.
[302] De caelo I, 5.

compus“. Aici, cu ajutorul unor principii pe care se mulţumeşte să le postuleze, el o demonstrează sofistic că niciun corp simplu nu poate fi dincolo de cele opt sfere; urmează de altfel că niciun corp compus nu ar putea fi, deoarece acesta ar trebui să fie compus din corpuri simple. Astfel într-un mod general nu ar putea fi în acel loc niciun corp; dar atunci nu este nici spaţiu. Spaţiul într-adevăr este definit „acela în care corpurile pot exista“; dar tocmai s-a demonstrat că din cele opt sfere, nu este niciun corp. Prin urmare nu este nici spaţiu dincolo de lume. Este într-adevăr capodopera demonstraţiei făcute cu concepte abstracte.

În fond argumentaţia se bazează pe aceasta: principiul următor „unde nu este spaţiu, nu poate fi niciun corp“ este luat ca având o valoare negativă universală, şi prin urmare este supus unei simple conversiuni; „unde nu pot fi corpuri, nu poate fi nici spaţiu“. În realitate, dacă privim atent, principiul este universul afirmativ; el vrea să spună: „tot ce este fără spaţiu este fără corp”; prin urmare el nu poate fi supus unei simple conversiuni.

Totuşi, dintre probele care sunt obţinute cu concepte abstracte şi care ajung la un rezultat vădit contrar intuiţiei, ca acesta, sunt unele care nu se reduc, ca în cazul prezent, la o greşeală de logică, într-adevăr, sofismul nu rezidă întotdeauna în formă, ci adesea în materie, în premisele, în nedeterminarea conceptelor şi a atitudinii lor. Avem numeroase exemple la Spinoza a cărui metodă constă şi ea în a demonstra prin concepte; vedeţi de exemplu sofismele jalnice pe care le comite în a 29-a, a 30-a şi a 31-a propoziţie din partea a IV-a a *Eticii* sale, exploatând sensurile variate şi contururile vagi ale conceptelor *convenire* [a fi de acord] şi *commune habere* [a avea în comun]. Dar toate acestea nu îi împiedică pe spinoziştii din zilele noastre să ia tot ce maestrul spune drept literă de Evanghelie. Foarte amuzanţi mai ales sunt aceia dintre ei, hegelienii, din care mai rămân, trebuie să spunem, câţiva supravieţuitori; ei simt o veneraţie tradiţională pentru principiul lui Spinoza: *omnis determinatio est negatia* [„Orice determinare este o negaţie“ - *Epistulae*, 50]; fideli

spiritului şarlatenesc al şcolii lor, ei par să privească acest principiu ca şi cum ar fi capabil să scoată lumea din ţintirim; în realitate, nu-i bun nici cât să alungi cu el un câine de lângă sobă. Chiar şi cel mai mărginit dintre oameni înţelege fără greutate că dacă limitez un lucru determinându-l, exclud în felul acesta şi neg tot ce nu intră în această limită.

În toate ergotajele de acest gen, se vede excelent la ce erori este condamnată această algebră a purelor concepte pe care nicio intuiţie nu le verifică; vezi prin urmare că intuiţia este pentru intelect ceea ce pentru corpul nostru este solul pe care se sprijină. Dacă o părăsim, totul nu este decât *instabilis terra*, *instabilis unda* [„humă neînchegată, necurgătoare undă“ - Ovidiu, *Metamorphoses*, I, 16]. Sper ca celui care dă aceste explicaţii şi aceste exemple pe larg şi în amănunt, lumea să îi fie recunoscătoare. În felul acesta am vrut să ilustrez şi să confirm un adevăr important, până acum prea puţin studiat, vreau să spun diferenţa şi chiar contrastul care este între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă sau reflectată; trăsătura principală a filosofiei mele este de a fi stabilit acest contrast, fără de care un mare număr de fenomene din viaţa noastră spirituală ar fi inexplicabile. Termenul intermediar care leagă între ele aceste două feluri de cunoaştere, atât de diferite unul de altul, constituie, aşa cum am demonstrat în primul meu volum[303] *facultatea de a judeca* (Urtheilskraft). Desigur, această *facultate de a judeca* se poate exersa şi în domeniul cunoaşterii pur abstracte, şi anume în cazul în care ea nu compară decât concepte cu concepte; în felul acesta fiecare judecată, în sensul logic al cuvântului, este în realitate *opera facultăţii de a judeca*, pentru că aici nu facem decât să subsumăm un concept mai îngust altui concept mai larg. Totuşi activitatea acestei *facultăţi de a judeca*, când nu face decât să compare concepte, este relativ restrânsă şi uşoară; altfel stau lucrurile atunci când

[303] §14.

ea operează trecerea de la ceea ce este particular prin excelenţă, vreau să zic intuitiv, la ceea ce este esenţialmente general, vreau să zic conceptul, în prima operaţie, trebuie întotdeauna să fie posibil, datorită descompunerii conceptelor în predicatele lor esenţiale, să te pronunţi printr-un procedeu pur logic asupra compatibilităţii sau incompatibilităţii lor respective; pentru aceasta este de ajuns simpla raţiune dată fiecăruia; în acest caz prin urmare *facultatea de a judeca* nu are altă funcţie decât de a prescurta procedeul logic; cel care este dotat cu ea îşi dă seama rapid de ceea ce alţii nu pot descoperi decât printr-o serie de reflecţii. Activitatea *facultăţii de a judeca* - în sensul precis al cuvântului activitate - se arată în realitate pentru prima oară când lucrurile cunoscute intuitiv, adică realul, experienţa, trebuie să fie transportate în domeniul cunoaşterii precise şi abstracte şi subsumate unor concepte care le corespund exact, şi, prin însuşi acest fapt, transformate în ştiinţa reflectată. De aceea acestei facultăţi îi revine să pună fundamentele ferme ale tuturor ştiinţelor; căci aceste fundamente ţin întotdeauna de domenii imediat cunoscute din care este interzis să ieşi. În materie de ştiinţe, partea grea sunt judecăţile fundamentale, nu raţionamentele care decurg din aceste judecăţi. A raţiona este uşor, a formula o judecată este greu. Falsele raţionamente sunt o raritate, falsele judecăţi sunt întotdeauna la ordinea zilei. În ciuda acestui fapt, în practică, în toate marile rezoluţii, în toate deciziile importante, *facultatea de a judeca* trebuie să îşi aducă contribuţia; sentinţa judecătorească este şi ea, în fond, tot opera acestei facultăţi. Asemeni lentilei care concentrează razele solare într-un focar îngust, intelectul, când exercită această facultate, trebuie să reunească toate datele pe care le posedă asupra unui lucru; trebuie să le concentreze suficient de mult pentru a le sesiza dintr-o ochire; apoi el fixează cu exactitate rezultatul astfel obţinut şi introduce în el claritatea prin mijlocirea reflecţiei. În afară de aceasta, în cea mai mare parte a cazurilor, dificultatea de a formula o judecată ţine de această circumstanţă că

trebuie să mergem de la consecinţă la principiu; este o cale care se relevă întotdeauna nesigură; am indicat chiar că aceasta este sursa oricărei erori. Totuşi, în toate ştiinţele empirice, ca şi în conjuncturile vieţii reale, acest drum este cel mai adesea singurul care ni se oferă. Experimentarea este deja o încercare de a schimba direcţia şi de a reface acelaşi drum, dar în sens invers; de aceea ea este decisivă, sau cel puţin revelatoarea erorii; de altfel se înţelege de la sine că ea trebuie să fie bine aleasă, făcută conştient şi să nu semene deloc cu experienţele lui Newton asupra teoriei culorilor. În plus experienţa trebuie să fie şi ea obiectul unei noi judecăţi. Certitudinea perfectă a ştiinţelor *a priori* - logica şi matematicile - se bazează în principal pe faptul că metoda lor permite să mergi de la principiu la consecinţă; dar această cale este întotdeauna o cale sigură. Este ceea ce le dă caracterul de ştiinţe pur obiective; toţi cei care le înţeleg nu pot decât să pronunţe o judecată unanimă asupra adevărurilor din care ele se compun; fapt cu atât mai frapant cu cât ele se bazează, pe formele subiective ale intelectului, pe când ştiinţele empirice nu au de a face decât cu date obiectice. *Facultatea de a judeca* se manifestă prin bunul simţ şi prin profunzime; în primul caz, activitatea ei se mărgineşte la a reflecta; în al doilea, ea constă în a subsuma. La cea mai mare parte a oamenilor *facultatea de a judeca* nu există decât cu titlu pur nominal; este o adevărată ironie să o numeri printre facultăţile obişnuite şi normale ale spiritului; cei care sunt înzestraţi cu ea trebuie socotiţi adevărate excepţii *monstra per excessum* [„monstruozităţi provenite din exces“]. Spiritele de rând, chiar şi în cele mai neînsemnate împrejurări, ne lasă să vedem cât de puţin se încred în propria lor judecată; tocmai pentru că îi cunosc, din experienţă, ineficacitatea. Acestei facultăţi îi substituie prejudecata, opinia de-a gata; în felul acesta ei rămân la nesfârşit sub tutelă, şi nu este unul din sute căruia să îi fie dat să se elibereze. De altfel ei nu mărturisesc acest lucru; chiar în forul lor interior, ei îşi dau iluzia că emit judecăţi; dar nu fac decât să maimuţărească opinia altora, de care sunt întotdeauna

influenţaţi în mod secret. Primului venit i-ar fi ruşine să se plimbe cu o haină, cu o pălărie sau un palton de împrumut; cu toate acestea ne mulţumim în general să avem păreri de împrumut; le strângem cu aviditate de unde apucăm, apoi le dăm mândri ca pe ideile noastre personale. Alţii le împrumută la rândul lor, şi acest tertip este reluat la nesfârşit. Aceasta explică vastele şi rapidele cotropiri ale erorii, renumele operelor proaste; căci cei care prin profesie dau gânduri cu împrumut, ziariştii şi alţii, nu dau în general decât marfă falsă. Ei sunt ca acei negustori, care pentru carnaval nu închiriază decât bijuterii false.

CAPITOLUL VIII
Apropo de teoria ridicolului[304]

Pe contrastul pe care în mod expres l-am semnalat şi l-am pus în lumină în capitolele precedente dintre reprezentările intuitive şi reprezentările abstracte, se bazează şi teoria mea despre ridicol; de aceea câteva remarci explicative pe care am crezut că trebuie să le adaug acestei teorii îşi află locul aici, deşi ordinea însăşi a textului le trimitea mai departe.

Cicero deja a recunoscut necesitatea unei explicaţii universal valabile asupra originii râsului, şi prin urmare asupra semnficaţiei sale proprii; dar această problemă îi părea insolubilă (*De oratore*, II, 58). Încercarea cea mai veche, după ştiinţa mea, de a furniza o explicaţie psihologică râsului, se găseşte în cartea lui Hutcheson, *Introduction into moral philosophy* (book I, chap. I, §14). O scriere posterioară, apărută fără nume de autor, *Tratatul despre cauzele fizice şi morale ale râsului*, 1768, are meritul de a pune clar problema. Platner a adunat în *Antropologia* sa, § 894, opiniile filosofilor care, de la Hume la Kant, au încercat să explice acest fenomen propriu firii umane. Se cunosc teoriile despre ridicol din Kant şi Jean Paul. Socotesc inutil să le arăt caracterul eronat; este de-ajuns într-adevăr, să cauţi să reduci la ele câteva cazuri date despre lucrurile ridicate, pentru a le convinge că sunt insuficiente pentru a le explica pe cele mai multe dintre ele.

Conform explicaţiei pe care am furnizat-o în primul meu volum, originea ridicolului este întotdeauna în subsumarea paradoxală şi în consecinţă neaşteptată a unui obiect faţă de un concept eterogen, şi fenomenul răului revelă întotdeauna percepţia subită a dezacordului dintre

[304] Acest cap. se referă la §13 din I-ul tom.

un astfel de concept şi obiectul real pe care îl reprezintă, adică între abstract şi intuitiv. Cu cât acest dezacord va părea mai frapant persoanei care râde, cu atât râsul ei va fi mai puternic. Deci tot ce provoacă râsul închide două elemente, un concept şi ceva particular, obiect sau eveniment; acest particular poate fi desigur subsumat acestui concept, şi gândit prin intermediul lui; dar dintr-un alt punct de vedere, şi acesta esenţial, el nu relevă nicidecum, ci dimpotrivă este radical distinct de obiectele pe care acest concept le reprezintă de obicei. Dacă, aşa cum adesea este cazul pentru trăsăturile de spirit, în loc de un obiect real şi intuitiv avem de a face cu un concept specific subordonat unui concept generic, acest concept nu va provoca râsul dacât dacă imaginaţia îl va realiza, adică îl va înlocui cu substitut intuitiv şi dacă în felul acesta va avea loc conflictul între reprezentarea conceptuală şi reprezentarea intuitivă.

Mai mult, dacă vrem să avem o explicaţie completă, putem reduce orice caz de râs la un silogism din prima categorie, în care premisa majoră este incontestabilă, în care premisa minoră are un caracter neaşteptat şi n-a reuşit să se strecoare decât printr-un fel de şicană; şi în funcţie de relaţia stabilită între aceste două proporţii, concluzia este afectată de un caracter ridicol.

Nu am considerat oportun, în primul tom, să lămuresc această teorie prin exemple. Oricine, dacă se gândeşte cât de cât la cazurile în care îşi aminteşte că a râs, poate face această treabă. Totuşi mă voi însărcina cu ea eu însumi, pentru a veni în ajutor lenei spirituale a acelora dintre cititorii mei care ţin să rămână pasivi. Voi multiplica chiar şi voi acumula exemplele în această a treia ediţie, pentru a demonstra într-un mod incontestabil că, în sfârşit, după atâtea tentative sterile, adevărata teorie a ridicolului este stabilită şi că problema pusă de Cicero, şi abandonată de el, este definitiv rezolvată.

Ştim că pentru a forma un unghi, trebuie două linii care se întâlnesc: aceste două linii prelungite se întretaie. Tangenta nu atinge circumferinţa decât într-un singur

punct, cu care punct ea este în realitate paralelă; astfel încât avem convingerea abstractă a imposibilităţii unui unghi între circumferinţă şi tangentă.

Este evident că, văzând un astfel de unghi existând pe hârtie, nu ne vom putea împiedica să zâmbim. Desigur ridicolul, în acest caz, este foarte slab; în schimb vedem fără să ne putem îndoi că el ia naştere din contrastul dintre reprezentarea abstractă şi intuiţie. După cum vom trece de la real, adică de la intuitiv la concept sau invers de la concept la real, şi după cum cele două elemente nu se acordă, el va da naştere fie unui calambur, fie unei absurdităţi, fie chiar şi mai ales în viaţa practică, unei nerozii. Să luăm mai întâi în consideraţie exemple din ceea ce numim *„vorbe de spirit“*. Toată lumea cunoaşte anecdota acelui gascon care, pe un frig groaznic, s-a prezentat în faţa regelui într-o ţinută foarte uşoară. Regele a început să râdă. „- Ei! îi spuse gasconul nostru, dacă Majestatea Voastră şi-ar fi pus pe ea ce mi-am pus eu, s-ar fi crezut foarte călduros îmbrăcată.“ „- Ce ţi-ai putut pune?“ „- Toată garderoba.“ Într-adevăr, acest ultim concept se aplică la fel de bine garderobei considerabile a unui rege cât şi unicei haine de vară a unui împieliţat amărât; dar vederea acestei haine pe un corp tremurând de frig nu se potriveşte cu conceptul. Publicul unui teatru din Paris a reclamat într-o zi *La Marseillaise*, şi cum i-a fost refuzată, a început să facă scandal; în sfârşit, un comisar de poliţie în bandulieră urcă pe scenă şi declară că „nu trebuie să apară la teatru altceva decât ce este pe afiş“. Atunci o voce: „Şi dumneavoastră, domnule, sunteţi pe afiş?“ replică care a stârnit un hohot de râs unanim. Asimilarea celor două idei eterogene era, într-adevăr, uşor de sesizat şi nu avea nimic forţat. În epigrama următoare:

„*Bavus este păstorul fidel de care vorbeşte Sfânta Scriptură:*

Când turma lui doarme, el singur rămâne treaz.“

Este asemănat cu un cioban veghindu-şi oile adormite predicatorul plicticos care şi-a cufundat toată comunitatea într-un somn dulce şi singur, fără auditori, continuă să

predice. Un exemplu analog este furnizat de acest epitaf al unui medic: „El odihneşte aici, asemeni unui erou, înconjurat de cadavre“. Reprezentarea închisă în acest epitet este onorabilă pentru erou şi se aplică medicului, a cărui datorie este să conserve viaţa. Foarte adesea cuvântul vorbă de spirit constă într-un singur termen, expresie a unei idei care se aplică foarte bine cazului în discuţie, dar care este absolut deturnată de la înţelesul ei obişnuit. Este ceea ce vedem în *Romeo*, când Mercutio, rănit de moarte, spune prietenilor care promit să vină să îl vadă a doua zi:” Da, veniţi, veţi găsi un om *tăcut*“. Acest epitet semnifică aici un om mort. Textul englez conţine şi un alt echivoc: *A grave man*, semnifică, într-adevăr, omul grav şi omul pe care îl aşteaptă mormântul. Anecdota cunoscută a actorului Unzelmann este de acelaşi gen. La teatrul din Berlin se interzisese cu severitate orice improvizaţie. Unzelmann trebuia să apară în scenă pe cal. La sosirea lui în avanscenă, calul a dat drumul unei balegi. Acest incident a înveselit teribil publicul, dar ilaritatea a ajuns la culme când Unzelmann a spus calului: „ - Ce faci? Nu ştii că este interzis să improvizezi?“ Aici aplicarea unui concept general cazului particular eterogen se face fără dificultate, dar vorba de spirit este foarte reuşită şi provoacă fireşte o mare veselie. Să mai adăugăm această informaţie, conţinută în numărul din martie 1851 dintr-un ziar din Halle: „Banda de pungaşi evrei, de care am vorbit, a fost readusă în oraşul nostru, cu acompaniament obligatoriu.“ Să redai ideea unei escorte de jandarmi printr-un termen muzical este de un efect foarte reuşit, deşi vorba de spirit în discuţie se apropie de calamburul vulgar. Dimpotrivă, când Saphir, într-o polemică cu autorul Angeli, spune despre acesta „că este la fel de mare la spirit ca şi la trup“ aceasta este într-adevăr o vorbă de spirit aşa cum am definit-o până acum. Actorul, într-adevăr, avea statură de pitic, astfel încât Saphir aplica conceptul „mare“ unui obiect extraordinar de mic. La fel Saphir numeşte ariile unei opere noi „nişte bune vechi cunoştinţe“, expresie care în general desemnează ceva recomandabil, dar care în acest caz

particular conţine o critică şi un blam. Tot o vorbă de spirit este să spui despre o doamnă ale cărei favoruri se obţin uşor cu cadouri că ştie să îmbine *utile dulci*[305]*.* Conceptul conţinut în regula propovăduită de Horaţiu din punct de veder estetic este aplicat aici la ceea ce, din punct de vedere moral, este comun şi vulgar. La fel când se desemnează o casă de rendez-vous prin această perifrază: „lăcaş modest de plăceri paşnice“. În societatea bună, unde lumea ţine cu orice preţ să fie fadă şi unde sunt evitate toate aserţiunile tranşante, toate expresiile puţin cam tari, când cineva vrea să vorbească despre lucruri scabroase, iese din încurcătură exprimându-le într-o formă atenuată, prin idei generale. De atunci aceste idei servesc la a traduce ceea ce se îndepărtează mai mult sau mai puţin de sensul lor adevărat, şi astfel provoacă râsul. În această categorie intră *utile dulci* de care am vorbit mal sus. Se mai spune: „A avut neplăceri la bal“, pentru a da să se înţeleagă că a fost bătut măr şi azvârlit pe uşă afară. La fel: „Acest om a împins prea departe o ocupaţie plăcută“, adică s-a îmbătat. „Această femeie trebuie să fi avut momentele ei de slăbiciune“, bineînţeles când îi punea coarne soţului etc. Mai pot fi alăturate acestui gen de vorbe echivocurile, adică acele concepte care prin ele însele sunt cât se poate de decente, dar care, aplicate unui caz special, conduc uşor la reprezentări indecente. Aceste echivocuri se produc foarte frecvent în societate. Dar modelul perfect al echivocului, în toată frumuseţea sa, ne este oferit de epitaful incomparabil din *Justice of peace* de Shenstone. Cu stilul său lapidar şi pompos, el pare să vorbească de obiecte nobile şi înălţătoare când, în realitate, fiecare dintre ideile pe care le închide conţine aluzii, al căror sens adevărat nu este revelat decât de ultimul cuvânt, cheia neaşteptată a întregului text, şi cititorul realizează în final, izbucnind în râs, că nu a citit decât un echivoc destul de obscen. Este imposibil, în epoca noastră prefăcută şi rezervată, să citezi aici acest text, şi mai imposibil încă să îl

[305] Folos cu plăcere - Horaţiu, *De arte poetica*, 343.

traduci. Îl veţi găsi, sub titlul *Inscription*, în *Shentone's Poetical works.*

Echivocurile degenerează uneori în calamburi. Am vorbit deja despre acestea din urmă.

Această subsumare a unei idei alteia cu care se aseamănă în unele privinţe şi de care diferă în altele, subsumare care este fondul însuşi al râsului, nu este întotdeauna intenţionată; astfel unul din acei negri liberi din America de Nord, care se străduie să îi imite pe albi, grava recent pe mormântul copilului său un epitaf care începea cu aceste cuvinte: „Crin iubit, prea repede frânt". Dacă, din contra, ceva real, intuit este pus cu intenţie într-un concept pe care îl contrazice, atunci ironia nu mai este decât comună şi plată; astfel, când pe o ploaie puternică spunem: „Iată o vreme plăcută" -când, la vederea unei logodnice urâte, exclamăm: „Frumoasă companie şi-a ales"; - când zicem despre un pungaş: „Acest om de onoare", etc. Asemenea glume nu îi vor face să râdă decât pe copii şi persoanele lipsite de orice cultură; căci aici dezacordul între concept şi realitate este absolut. Totuşi, şi tocmai din cauza caracterului lor greoi şi exagerat, ele au avantajul de a face să reiasă clar acest element fundamental al oricărui râs, divergenţa dintre idee şi intuiţie.

Parodia, înrudită cu această categorie a râsului, este şi ea exagerată şi clar intenţionată. Ea pune stăpânire pe cuvintele unui poem sau unei drame serioase, pentru a le atribui unor personaje josnice şi de nimic, şi le foloseşte pentru a caracteriza motive frivole şi acţiuni meschine. Ea pune deci realităţile triviale pe care le reprezintă în conceptele elevate dintr-o operă originală; trebuie ca unele să se potrivească într-o oarecare măsură cu altele, oricare ar fi de altfel diferenţa care le separă, şi tocmai acest amestec de potrivit şi nepotrivit pune puternic în relief contrastul dintre concept şi intuiţie. Exemplele faimoase nu lipsesc: de aceea mă voi mărgini să citez unul singur pe care l-am luat din *Zobeide* de Carlo Gozzi actul IV, scena 3, în care autorul pune faimoasa stanţă din Ariosto (*Orlando furioso*, I, 22): Oh! gran bontà de' cavalieri antichi..." [„O,

marea măiestrie a vechilor cavaleri...“] în gura a două lichele, care după ce s-au rupt în bătăi s-au culcat liniştiţi unul lângă altul. - În această categorie intră de asemeni aplicarea, frecventă în Germania, a versurilor de Schiller unor evenimente meschine, este o subsumare manifestă a eterogenului în faţa ideii generale exprimate de vers. „Îi recunosc aici pe soldaţii mei din regimentul lui Pappenheim“ [*Moartea lui Wallenstein*, III, 15], se va spune dacă cineva a comis o faptă urâtă. Dar cu adevărat a fost original şi spiritual acela care a adresat unui tânăr cuplu, a cărui parte feminină îi plăcea, aceste cuvinte finale din balada *Cauţiunea* (nu cunosc dacă a ridicat vocea): „Permiteţi-mi să fiu al treilea în alianţa voastră“. Această glumă te face negreşit să râzi, deoarece subsumează cu o perfectă exactitate relaţii interzise şi imorale unor versuri care exprimă o alianţă generoasă şi morală. În toate exemplele de vorbe de spirit pe care le-am citat, se vede că un obiect real este subsumat, fie imediat, fie prin mijlocirea unui concept mai restrâns, unui concept sau într-un mod general, unui gând abstract; la limită acest obiect poate fi pus în conceptul respectiv, dar în fond o prăpastie îl separă de sensul prim al gândului, al intenţiei care prezida aici. Prin urmare, vorba de spirit constă în mod unic în facultatea de a găsi pentru orice obiect un concept în care să poată intra, dar care în realitate desemnează obiecte absolut diferite.

O a doua categorie a râsului urmează, cum am spus, un drum invers: se merge aici de la conceptul abstract la realitatea intuitivă, al cărei gând îl provoacă; dar în acest proces se relevă o oarecare nepotrivire cu realitatea şi conceptul pe care nu ai bănuit-o; de aici absurditatea şi dacă această absurditate este realizată, un act nesăbuit. Cum teatrul cere acţiune, această categorie a râsului este esenţială în comedie. De unde această observaţie a lui Voltaire: *J’ai cru remarquer aux spectacles, qu’il ne s’élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu’à l’occasion d’une méprise* [„Mi s-a părut că remarc la spectacole, că ele nu se înalţă aproape niciodată la acele

hohote de râs universale, decât cu ocazia unei neînţelegeri“] (Prefaţă la *Copilul minune*). Iată câteva exemple de acest gen de râs. Cineva tocmai spusese că îi place să se plimbe singur; un austriac i-a răspuns: „Vă place să vă plimbaţi singur, ei bine! şi mie; putem deci să ne plimbăm împreună“. Austriacul pleacă de la conceptul. următor: „dacă două persoane gustă o aceeaşi plăcere, ele se pot bucura de ea împreună“, şi plasează sub acest concept un caz care exclude tocmai plăcerea în comun. Al doilea exemplu: un servitor unge cu un anumit ulei pielea de focă uzată care acoperea valiza stăpânului său, pentru a o face să îi crească perii. Acest valet pleca de la ideea că uleiul respectiv face să crească părul. Nişte soldaţi care se găsesc în sala de gardă permit unui camarad condamnat la arest şi care tocmai le fusese adus să ia parte la o partidă de cărţi; dar cum acesta face şicane, şi are loc o dispută, îl dau pe uşă afară; ei se lasă conduşi de acest concept general: „te debarasezi de companiile urâcioase“, şi uită că au de a face cu un soldat pus la arest şi pe care trebuie să îl reţină. - Doi ţărani tineri şi-au încărcat armele cu alice mari; ei vor să le scoată şi să le înlocuiască cu alice mai fine, fără ca totuşi să piardă praful. Atunci unul din ei pune gura puştii în pălărie şi zice celuilalt: „Tu acum apasă încet, încet pe trăgaci, şi alicele vor veni mai întâi“. El pleca de la ideea: „încetinirea în producerea cauzei atrage încetinirea în producerea efectului“. - Mai pot fi puse în aceeaşi categorie cea mai mare parte a actelor lui Don Quijote. Acest cavaler subsumează conceptelor pe care le-a luat din romanele cavalereşti realităţile prea eterogene care i se prezintă în cale: de exemplu pentru a-i ajuta pe cei oropsiţi, îi trece prin gând să îi elibereze pe ocnaşi. Vom pune în aceeaşi categorie şi scamatoriile şi aventurile neverosimile cu care se laudă Münchhausen: numai că scamatoriile şi aventurile nu sunt reale; de fapt ele sunt imposibile şi autorul încearcă numai să le impună credulităţii cititorului; fiecare caz este prezentat astfel încât să pară posibil şi plauzibil, când de fapt el este gândit *in abstracto*, adică relativ *a priori*; dar când se coboară la intuiţia individuală,

când este judecat *a posteriori*, imposibilitatea şi absurditatea sunt vădite şi produc râsul prin contrastul evident dintre intuiţie şi concept. Iată câteva eşantioane din aceste minciuni comice: Melodiile îngheţate din cornul surugiului se topesc şi ies într-o cameră foarte încălzită. - Münchhaussen aşezat într-un copac pe un frig groaznic, îşi ridică de jos cuţitul, făcându-l să urmeze traiectoria îngheţată de la propria-i urină. - Analoagă este întâmplarea cu cei doi lei, sfărâmându-şi noaptea zidul care-i despărţea şi devorându-se într-o furie reciprocă; dimineaţa nu li se mai găsesc decât cozile.

Sunt cazuri de râs în care conceptul sub care este plasat intuitivul nu are nevoie nici să fie enunţat nici măcar să fie indicat; el se prezintă conştiinţei în mod spontan, în virtutea asociaţiei de idei. Într-o zi Garrick, în mijlocul unei declaraţii tragice, a fost cuprins de un hohot de râs: un măcelar care stătea la stal, în faţă, pentru a-şi şterge sudoarea, şi-a pus peruca pe capul câinelui care, cu labele din faţă puse pe bara de la stal, privea în direcţia scenei. Garrick a asociat instinctiv acestei intuiţii conceptul unui spectator uman. Din acelaşi motiv de altfel multe animale, ca maimuţele, cangurii, ne par uneori ridicole: o anumită asemănare pe care o prezintă cu omul ne fac să le plasăm sub conceptul formei umane, apoi pornind de la acest concept remarcăm totala opoziţie dintre concept şi ele.

Conceptele, al căror contrast cu intuiţia ne provoacă râsul, sunt ori ale altuia, ori ale noastre. În primul caz râdem de altul; în al doilea caz, încercăm o surpriză adesea plăcută, întotdeauna comică. Copiii şi oamenii fără cultură râd de cele mai mici întâmplări, chiar de accidente, dacă acestea sunt neaşteptate, şi prin urmare dezmint un concept preconceput. - În general râsul este o stare plăcută; apercepţia incompatibilităţii dintre intuiţie şi gândire ne face plăcere şi ne lăsăm în voie în seama hohotului de râs nervos pe care această apercepţie îl produce. Iată motivul acestei plăceri. Din acest conflict care survine brusc între intuitiv şi ceea ce este gândit, intuiţia iese întotdeauna victorioasă; căci ea nu este supusă erorii,

nu are nevoie de o confirmare exterioară ei, ci îşi este singură garanţie. Cauza acestui conflict este în ultimă instanţă faptul că gândirea cu conceptele ei abstracte nu ar putea coborî până la diversitatea infinită şi la varietatea de nuanţe a intuiţiei. Acest triumf al intuiţiei asupra gândirii ne bucură. Căci intuiţia este cunoaşterea primitivă inseparabilă de natura animală; în ea se reprezintă tot ce dă voinţei satisfacţie imediată; ea este centrul prezentului, al plăcerii şi al bucuriei, şi niciodată nu comportă un efort penibil. Contrariul este adevărat despre gândire; aceasta este a doua putere a cunoaşterii; exerciţiul ei cere întotdeauna o oarecare străduanie, adesea un efort considerabil: conceptele sunt cele care se opun frecvent satisfacerii dorinţelor noastre, căci rezumând trecutul, anticipând viitorul, pline, de învăţăminte serioase, ele pun în mişcare temerile noastre, remuşcările şi grijile. De aceea trebuie să fim foarte fericiţi când surprindem pe pas greşit această raţiune, guvernantă severă şi neobosită până la a deveni inoportună. Şi este firesc ca fizionomia feţei, produsă de râs, să fie sensibil aceeaşi cu cea care însoţeşte bucuria.

Lipsa raţiunii şi a conceptelor face animalul incapabil nu numai să vorbească dar şi să râdă. Râsul este un privilegiu şi un semn caracteristic al omului. Să remarcăm totuşi în trecere că prietenul său unic, câinele, are asupra celorlalte animale o superioritate proprie şi caracteristică, vreau să vorbesc despre neastâmpărul său atât de expresiv, de binevoitor, de profund onest. Cum acest salut, pe care i-l inspiră firea, formează un fericit contrast cu reverenţele şi grimasele politicoase ale oamenilor! Cum el este de mii de ori mai sincer, cel puţin pentru moment, decât asigurările lor de prietenie şi devotament!

Contrariul râsului şi al veseliei este *seriozitatea*. Seriozitatea constă deci în conştiinţa armoniei complete a conceptului, sau gândirii, cu intuiţia sau realitatea. Omul serios este convins că gândeşte lucrurile aşa cum sunt, şi aşa cum sunt le gândeşte. Tocmai de aceea trecerea de la seriozitate la râs este atât de uşoară şi poate fi produsă de

un nimic; căci cu cât acest acord, recunoscut când suntem serioşi, ne apare mai complet, cu atât mai uşor va fi distrus chiar de o divergenţă puţin importantă, care ne apare într-un mod neaşteptat. De aceea cu cât un om este mai capabil de o gravitate totală, cu atât mai cordial va fi râsul său. Oamenii al căror râs este întotdeauna forţat şi afectat au un fond moral şi intelectual foarte mediocru. Într-un mod general, modul de a râde, şi pe de altă parte cauza care ne provoacă râsul, sunt caracteristice persoanei noastre. Raporturile sexuale nu ar furniza o materie atât de favorabilă glumelor şi atât de frecvent exploatată chiar de oamenii puţin spirituali, nu ar fi pretextul atâtor porcării, dacă nu ar avea ca bază lucrul cel mai serios din lume.

Când un altul râde de ce facem sau spunem în mod serios, suntem profund jigniţi, deoarece acest râs presupune că între conceptele noastre şi realitatea obiectivă este un dezacord formidabil. Pentru acelaşi motiv atributul „ridicol” este jignitor. - Ceea ce numim hohote de râs dispreţuitoare pare să strige triumfător adversarului învins, cât de mult conceptele la care ţine sunt în contradicţie cu realitatea care acum i se relevă. Râsul amar care ne scapă faţă de noi înşine, când ni se dezvăluie un adevăr teribil care ne spulberă speranţele cele mai întemeiate, este expresia vie a dezacordului pe care îl recunoaştem în acel moment între gândurile pe care ni le-a inspirat o stupidă încredere în oameni sau soartă, şi realitatea care este acolo în faţa noastră.

Gluma este aceea ce te face să râzi cu intenţie şi se străduie să stabilească un dezacord între conceptele altuia şi realitate, modificând uşor natura unuia dintre cele două elemente; *seriozitatea*, dimpotrivă, constă cel puţin în a căuta armonia completă dintre realitate şi concept. Dacă gluma se ascunde în spatele seriozităţii, avem *ironia*, aşa de exemplu, când părem să admitem în mod serios idei contrare ideilor noastre şi să le împărtăşim cu adversarul nostru, până când rezultatul final îl lămureşte asupra intenţiilor noastre şi asupra valorii propriilor sale gânduri. Acesta era procedeul lui Socrate vizavi de Hippias, de

Protagoras, Gorgias şi alţi sofişti, şi în general vizavi de un mare număr dintre interlocutorii săi. - Contrariul ironiei ar fi deci seriozitatea ascunsă în spatele glumei. Este ceea ce numim *umor*. Am putea să îl definim: dubla contrapondere a ironiei. - Explicaţii ca acestea, că „umorul este pătrunderea reciprocă a finitului şi a infinitului“, nu exprimă decât completa incapacitate de a gândi a oamenilor pe care îi pot satisface formula atât de găunoase. Ironia este obiectivă, combinată în vederea altuia; umorul este subiectiv, vizând înainte de toate propriul eu. De aceea capodoperele de ironie se găsesc la antici, capodoperele de umor la moderni. Căci privindu-l mai îndeaproape, umorul se bazează pe o dispoziţie subiectivă, dar serioasă şi înălţătoare, care intră în conflict cu o lume vulgară, foarte diferită de propria noastră natură. Această lume, ea nu o poate evita, aşa cum nu se poate sacrifica pe sine; de aceea pentru a concilia totul, ea caută să gândească cu aceleaşi concepte şi propriu-i sentiment şi lumea exterioară. Aceste concepte vor fi deci în dezacord când cu realitatea exterioară, când cu realitatea intimă, şi vom da astfel impresia unui râs intenţionat, adică glumei; dar în spatele acestei glume se ascunde gravitatea cea mai adâncă, care răzbate în râs. Ironia începe cu o fizionomie gravă şi se termină cu un zâmbet; umorul urmează un drum opus. Expresia lui Mercutio citată mai sus poate fi considerată ca un exemplu a acestuia din urmă. Alt exemplu, luat din Hamlet: Polonius: „Foarte graţios senior, vin respectuos să-mi iau rămas bun de la tine. - Hamlet: Nu ai putea lua nimic de la mine, pe care să fiu dispus să-l dau - decât poate viaţa, viaţa, viaţa“. - Înaintea reprezentării spectacolului la curte, Hamlet spune Ofeliei: „Ce trebuie oare să facă un om, dacă nu să fie vesel? Căci vezi cât pare de bucuroasă mama mea, şi totuşi tata n-a murit decât de două ore“. - Ofelia: „De două luni, senior.“ - Hamlet: „-A trecut atâta vreme, deja? Păi atunci! naiba să umble în doliu, cât despre mine merg să-mi comand o haină care să fie veselă“. - La fel în *Titanul* de Jean Paul, când Schappe, devenit melancolic şi rumegând în sinea sa, se pune să-şi

privească mâinile în mai multe rânduri şi îşi spune: „Într-adevăr este aici un domn în carne şi oase, şi eu sunt în el. Dar cine este acest domn?“ - Henrichtteine s-a arătat cu adevărat umorist în *Romancero*. În spatele tuturor glumelor şi farselor, remarcăm o seriozitate profundă care se ruşinează să se arate pe faţă. - Umorul se bazează deci pe o dispoziţie specială a firii; astfel, sub toate formele sale, remarcăm o puternică predominanţă a subiectivului asupra obiectivului, în maniera de a sesiza obiectele exterioare.

Este tot un produs al umorului şi prin urmare umoristică, orice reprezentare în poezie sau în artă a unei scene comice şi chiar burleşti, când un gând serios se ascunde în spatele râsului şi se lasă doar ghicit. Acesta este caracterul unui desen colorat de Tischbein: el reprezintă o cameră complet goală, care este luminată doar de un foc care pâlpâie în sobă. În faţa acesteia stă un om în cămaşă, astfel încât umbra persoanei sale, proiectată pe picioare, se întinde peste toată încăperea, „Iată unul“ adaugă Tischbein în materie de comentariu „căruia nimic nu i-a reuşit pe lumea asta şi care n-a ajuns la nimic; este fericit acum că poate proiecta o umbră atât de mare“. Dar pentru a exprima gândul serios care se ascunde în spatele acestei glume, mai bine fac dacă citez aceste versuri luate dintr-o poezie persană, *Anwari Soheili:*

Dacă stăpânirea unei lumi este pierdută pentru tine,
Nu te necăji; nu contează
Şi dacă ai obţinut stăpânirea unei lumi,
Nu te bucura: nu contează
Durerile şi bucuriile trec;
Treci înaintea acestei lumi, nu contează.
[*Motto* la *Gulistan* de Saadi]

Dacă astăzi, în literatura germană, cuvântul „umoristic” este curent folosit cu sensul de „comic“, se datorează într-adevăr acestei manii jalnice de a da lucrurilor un nume mai nobil decât cel care li se potriveşte, şi anume cel al unei clase de obiecte superioară; aşa se face că orice han este numit hotel, orice zaraf bancher,

orice mic manej circ, orice concert academie muzicală, orice olar artist - şi orice paiaţă umorist. Cuvântul umor a fost împrumutat de la englezi, pentru a caracteriza şi izola o categorie a râsului, care a fost mai întâi remarcată la ei, care le este proprie şi care este înrudită cu sublimul; şi nu pentru a împopoţona cu el orice farsă şi orice arlechiniadă, cum fac astăzi, fără împotrivire, savanţii şi literaţii germani. Adevăratul concept al acestei varietăţi particulare, a acestei direcţii spirituale, a acestui produs al râsului şi al sublimului este, într-adevăr prea subtil şi prea elevat pentru public, dar pentru a-i face plăcere acestuia ei se străduie să înjosească totul, să popularizeze totul. „Cuvinte nobile, înţeles mârşav“, aceasta este deviza admirabilei epoci în care trăim; cel pe care îl numim astăzi umorist, altădată era numit bufon.

CAPITOLUL IX
Apropo de logică în general[306]

Logica, dialectica şi retorica sunt legate între ele; căci împreună formează o tehnică a raţiunii. Cu acest titlu ar trebui studiate simultan, logica în calitate de tehnică a gândirii propriu-zise, dialectica în calitate de discuţie cu altul şi retorica în calitate de cuvânt adresat mai multora (*contionatio*); aceste trei ştiinţe corespund singularului, dualului şi pluralului, ca şi monologului, dialogului şi panagericului.

Prin dialectică înţeleg, în acord cu Aristotel (*Metaphysica*, III, 2 [1004 b 25] şi *Analytica posteriora*, I, 11 [77 a 29]), arta dialogului, şi în principal a dialogului filosofic, care tinde la cercetarea în comun a adevărului. Dar un dialog de acest fel îmbracă mai mult sau mai puţin caracterul controversei; de aceea dialectica poate fi definită şi ca arta de a discuta. Dialogurile lui Platon ne furnizează exemple şi modele de dialectică; dar până acum nimeni nu s-a ocupat să stabilească teoria dialecticii, adică tehnica discuţiei, sau eristica. În ce mă priveşte am făcut o lucrare pe această temă pe care am publicat-o în *Parerga;* de aceea voi renunţa să fac aici o expunere detaliată a acestei ştiinţe. În retorică, figurile retorice sunt aproape ceea ce figurile silogistice sunt în logică; în orice caz merită să fie studiate. Pe vremea lui Aristotel nu pare ca ele să fi făcut obiectul cercetărilor teoretice, căci el nu vorbeşte despre ele în niciuna din retoricile sale; trebuie să ne referim în această privinţă la Rutilius Lupus, care a făcut un rezumat al operelor unui Gargias mai recent.

Aceste trei ştiinţe au în comun faptul că le urmezi regulile fără să le fi învăţat în prealabil; regulile nu sunt în

[306] Acest capitol, ca şi următorul, corespund §9 din I-ul volum.

cazul lor decât expresia abstractă a procedeului pe care îl urmează natura. - De aceea, alături de înaltul interes teoretic pe care îl prezintă, aceste ştiinţe nu oferă decât o restrânsă utilitate practică; mai întâi pentru că dau regula generală, dar nu cazul căruia trebuia aplicată; apoi pentru că exigenţele practice nu ne lasă timp să ne amintim regulile. Într-un cuvânt, ele nu ne învaţă decât ce ştim fiecare şi punem în practică de la sine. Dar cunoaşterea abstractă nu înseamnă că este inutilă şi fără importanţă. *Logica* nu are deloc utilitate practică, cel puţin pentru gândirea propriu-zisă. Căci defectele raţionamentului nostru nu constau aproape niciodată în concluzii, nici în vreun alt viciu de formă, ci mai curând în judecăţi, adică în materia gândirii. Totuşi ea îşi are utilitatea ei din punctul de vedere al controversei: dacă ne găsim în faţa unui adversar care ne prezintă, fie cu intenţie, fie inconştient o argumentaţie înşelătoare sub veşmântul unui discurs ornat şi continuu, putem să o reducem la forma riguroasă a raţionamentelor supuse regulilor, şi să descoperim în ea abaterile de la prescripţiile logicii, ca simpla conversie a judecăţilor afirmative universale, silogismele cu patru termeni, silogismele mergând de la consecinţă la principiu, silogismele de gradul doi compuse numai din premise afirmative etc.

Mi se pare că ar putea fi simplificată teoria legilor gândirii, reducându-le la două, cea a *terţiului exclus* şi cea a raţiunii suficiente. Prima s-ar formula astfel: „Un atribut oarecare trebuie să fie sau atribuit sau refuzat unui subiect oarecare“. Din această dilemă rezultă că cele două alternative nu sunt posibile în acelaşi timp, şi tocmai aceasta afirmă legile identităţii şi contradicţiei: aceste două legi ar fi deci corolarele principiului sus amintit, după care două sfere de concepte trebuie să fie concepute sau ca reunite sau ca separate, dar nu ca fiind pereche; principiul după care deci, de fiecare dată când o asamblare de cuvinte implică în acelaşi timp argumentele pentru şi contra, gândirea care este conţinută în ele este de neconceput; să vezi că este de neconceput, tocmai aceasta

înseamnă să ai sentimentul contractoriului. - A doua lege a gândirii, principiul raţiunii suficiente, ar enunţa că această atribuire sau această negare de care am vorbit trebuie să fie determinată de ceva diferit de judecata însăşi, adică de o intuiţie - empirică sau pură - sau pur şi simplu de o judecată diferită: acest altceva şi distinct este tocmai raţiunea judecăţii. În măsura în care o judecată satisface prima lege a gândirii, ea este *de conceput*; în măsura în care satisface a doua lege, ea este *adevărată*, adevărată cel puţin din punct de vedere logic şi formal, dacă raţiunea judecăţii nu este şi ea decât o judecată. Dar în ultimă instanţă adevărul material sau absolut nu este decât raportul dintre o judecată şi o intuiţie, adică dintre reprezentarea abstractă şi reprezentarea intuitivă. Sau acest raport este imediat, sau este obţinut prin intermediul altor judecăţi, adică altor reprezentări abstracte. De unde este uşor de conchis că un adevăr nu îl poate niciodată distruge pe un altul, dar că toate trebuie să ducă în cele din urmă la armonie, căci în realitatea intuitivă, baza lor comună, nicio contradicţie nu este posibilă. Niciunui adevăr nu are de ce să-i fie teamă de un alt adevăr. Înşelătoriei şi erorii trebuie să le fie teamă de toate adevărurile; datorită înlănţuirii logice care este în ele, cea mai îndepărtată exercită asupra erorii un efect de respingere. În consecinţă, această a doua lege a gândirii este punctul în care logica se leagă de ceea ce nu mai este de ordin logic, de ceea ce este însăşi stofa gândirii. Şi această armonie a conceptelor, adică a reprezentării abstracte, cu ceea ce este dat în reprezentarea intuitivă, produce din punctul de vedere al *obiectului adevărul*, din punctul de vedere al *subiectului ştiinţa*.

Copula „este“ sau „nu este“, are tocmai funcţia de a exprima reunirea sau separarea celor două sfere de concepte. Datorită acestei copule orice verb poate fi exprimat prin participiul său. De aceea orice judecată constă în folosirea unui verb şi *vice versa*. Copula semnifică doar că predicatul trebuie să fie gândit de un subiect. Se vede uşor de aici care este adevărata valoare a infinitivului

copulei, verbului „a fi“. Totuşi acest cuvânt „a fi“ a devenit tema favorită a filosofiei profesorilor contemporani. Dar cu ei nu trebuie privite lucrurile îndeaproape: căci cea mai mare parte nu înţeleg să desemneze prin acest termen decât obiectele materiale, lumea corpurilor, lumea căreia aceşti inocenţi realişti îi acordă din adâncul inimii cea mai mare sumă de realitate; de aceea ei zic: „Fiinţa“, ceea ce sună mult mai nobil - şi prin acest cuvânt „a fi“ ei gândesc mesele şi scaunele care se găsesc în faţa lor.

„Căci, pentru că, de aceea, deci, ca, deşi, desigur, totuşi, dar, dacă, sau... sau“ şi alţi termeni de acest gen sunt propriu-zis *particule logice*; căci unica lor funcţie este de a exprima partea formală a proceselor gândirii. Aceste particule deci sunt o parte serioasă a limbajului; toate limbile le posedă într-un număr egal. Cuvântul *zwar* (desigur) în principal pare să fie proprietatea exclusivă a limbii germane; el este legat întotdeauna de un „dar“ care urmează în mod expres sau este subînţeles, aşa cum *wenn* (dacă) se raportează totdeauna de un *so*[307] care urmează. Regula de logică, după care judecăţile singulare în cantitate, care au *notio singularis* [concept singular] ca subiect, se comportă ca judecăţile generale, se bazează pe faptul că sunt în realitate judecăţi universale cu acest caracter de a avea ca subiect un concept care nu poate fi redat decât printr-un singur obiect real. Aşa se întâmplă, de exemplu, când conceptul este desemnat de un nume propriu. Dar, la propriu vorbind, această particularitate nu intră la socoteală deeât dacă de la reprezentarea abstractă se trece la reprezentarea intuitivă şi dacă vrei să realizezi conceptele. În gândirea însăşi, când se operează pe judecăţi, această particularitate nu constituie o diferenţă, tocmai pentru că nu există diferenţă logică între conceptele singulare şi conceptele universale, „Immanuel Kant“ înseamnă din punct de vedere logic „toţi Immanuel Kant“. De aceea cantitatea judecăţilor este numai de două feluri:

[307] În germană o propoziţie condiţională, care începe cu *wenn*, este întotdeauna urmată de o propoziţie consecutivă care începe cu *so*; acest *so* din a doua propoziţie nu se redă în română. (n.t.)

universală sau particulară. O *reprezentare singulară* nu poate fi subiectul unei judecăţi, pentru că nu este ceva abstract, gândit, ci ceva intuitiv: orice concept dimpotrivă este esenţialemente general, şi orice judecată trebuie să aibă ca subiect un concept.

Diferenţa dintre judecăţile particulare (*propoziţii particulare*) şi judecăţile universale, vine adesea din această circumstanţă exterioară şi accidentală, că nu există cuvânt în limbă pentru a exprima în ea însăşi partea detaşată dintr-un concept universal, care este subiectul unei astfel de judecăţi; dacă limba ar poseda întotdeauna termenul care trebuie, multe judecăţi particulare ar deveni generale. Astfel judecata particulară următoare „câţiva copaci au ghinde“, devine generală, pentru că există un termen propriu care desemnează această parte a conceptului „copac“: „toţi stejarii au ghinde“. Acesta este şi raportul acestei alte judecăţi: „câţiva oameni sunt negri“, ca următoarea „toţi negrii sunt negri“[308]. Sau diferenţa de care vorbim vine din faptul că persoana care judecă nu a detaşat clar subiectul judecăţii particulare de conceptul general; ea îl desemnează ca o parte a acestuia din urmă, când ar putea să îl ia în el însuşi şi să enunţe în felul acesta o judecată universală. Astfel, în locul acestei judecăţi: „câteva rumegătoare au dinţi antero-superiori“ se poate enunţa următoarea „toate rumegătoarele fără coarne au dinţi antero-superiori“.

Judecata *ipotetică* şi judecata *disjunctivă* enunţă raportul dintre două judecăţi categorice între ele (*judecata disjunctivă* enunţă şi mai multe raporturi). Judecata ipotetică afirmă că de adevărul primeia dintre judecăţile categorice legate între ele depinde adevărul celei de a doua, că de non adevărul celei de a doua depinde non adevărul celei dintâi, că deci aceste două propoziţii se găsesc, în ce priveşte adevărul sau falsitatea lor, în legătură directă. - Judecata disjunctivă, dimpotrivă, enunţă

[308] Negru subst. şi negru adj. sunt desemnate prin cuvinte diferite în germană. (n.t.)

că de adevărul uneia din judecăţile categorice puse în relaţie depinde non adevărul celorlalte şi invers; că deci aceste propoziţii sunt contradictoriu plasate faţă de adevăr sau non adevăr. *Întrebarea* este o judecată din care una din cele trei părţi rămâne deschisă; sau copula: „Caius *este* un roman - sau *nu este?*“ sau atributul: „Caius este un *roman* - au altceva?“ sau subiectul: „*Caius* este roman - sau altul decât el?“ - Locul conceptului care rămâne astfel deschis poate rămâne şi complet gol. De exemplu: „Ce este Caius? - cine este roman?“

L’ έπαγωγή, *inductio*, este la Aristotel contrariul lui l’ άπαγωγή [deducţie]. Aceasta demonstrează falsitatea unei propoziţii, arătând că ea ajunge la consecinţe false, adică procedând prin *instantia in contrarium* [contraargument]. L’ έπαγωγή, dimpotrivă, dovedeşte adevărul unei propoziţii, stabilind că ea ajunge la consecinţe adevărate. Prin exemple, ea ne face să admitem un anumit lucru, în timp ce l’ άπαγωγή ne face să nu le admitem. Aşadar l’ έπαγωγή este un raţionament care merge de la consecinţe la principiu, şi aceasta *modo ponente* [în mod afirmativ]; căci, cu ajutorul multor cazuri, ea stabileşte regula, după care aceste cazuri devin apoi consecinţe. Tocmai de aceea ea nu ajunge niciodată la o certitudine totală; ea nu poate atinge decât o înaltă probabilitate. Totuşi această incertitudine *formală* poate, datorită numărului de consecinţe enumerate, să facă loc unei certitudini *materiale*, aşa cum în matematici raporturile iraţionale pot, cu ajutorul fracţiilor zecimale, să fie infinit apropiate de raţionalitate. L’ άπαγωγή, dimpotrivă, începe prin a merge de la principiul la consecinţe, apoi procedează *modo tollente* [în mod negativ], stabilind non-existenţa unei consecinţe necesare şi distrugând astfel adevărul principiului admis. De aceea ea este întotdeauna de o certitudine totală şi dovedeşte mai mult, printr-un singur exemplu bine stabilit *in contrarium*, decât ar putea-o face inducţia prin exemple nenumărate în favoarea propoziţiei admise. În aşa măsură este mai uşor să respingi decât să dovedeşti, să distrugi decât să stabileşti.

CAPITOLUL X
Apropo de teoria silogismului

Este foarte greu desigur, despre un subiect tratat de două mii de ani şi la care de altfel nu se adaugă nimic prin experienţă, să stabileşti o teorie nouă şi justă; totuşi nu mă pot împiedica să supun examenului gânditorului, încercarea care va urma, a unei astfel de teorii.

Silogismul este o operaţie a raţiunii care, din două judecăţi, prin simpla lor comparare şi fără ajutorul unei alte cunoştinţe, obţine o a treia, cu condiţia ca cele două judecăţi în discuţie să aibă un concept care le este comun, fără de care ele sunt străine una de alta şi fără punct de contact. Dar această condiţie fiind realizată, ele devin tatăl şi mama unui copil care ţine de amândoi. Operaţia silogisitică nu este un act arbitrar ci un act al raţiunii şi care, dedată la considerarea unor astfel de judecăţi, o realizează de la sine, după propriile-i legi; în acest sens acest act este obiectiv, nu subiectiv, şi supus unor reguli riguroase.

Ne putem întreba dacă cel care face un silogism află ceva cu adevărat nou, care i-a fost necunoscut înainte, prin propoziţia nouă care ia naştere astfel? Nu află absolut nimic nou, ci doar într-o anumită măsură. Ceea ce află era deja conţinut în ceea ce ştia: ştiind acel lucru îl ştia deci pe acesta. Dar nu ştia că ştie, şi cel care nu ştie că ştie este ca acela care are ceva şi nu ştie că are; ceea ce este totuna cu a nu avea nimic. Într-un cuvânt, înaintea concluziei avea o cunoştinţă implicită; această cunoştinţă devine explicită prin concluzie; dar diferenţa între aceste două moduri de a cunoaşte poate fi atât de mare încât concluzia să apară ca un adevăr nou. De exemplu în silogismul:

Toate diamantele sunt pietre;

Toate diamantele sunt combustibile;
Deci câteva pietre sunt combustibile.

Esenţa silogismului este deci de a ne face să ştim într-un mod dar şi distinct, că gândul, enunţat prin concluzie, era deja cuprins în premise; este un mod de a avea o conştiinţă mai limpede şi mai sigură a propriei noastre cunoştinţe. Cunoştinţa pe care o furnizează concluzia era *latentă*, prin urmare acţiona tot atât de puţin cât căldura latentă asupra termometrului. Cine are sare, are şi clor; dar este ca şi cum nu l-ar avea; numai odată detaşat prin procedee chimice, clorul poate acţiona, deci numai atunci îl posedăm în realitate. La fel este şi cu achiziţia pe care ne-o procură o concluzie obţinută din premise deja cunoscute; ea pune în lumină o cunoştinţă până atunci latentă, izolează ceea ce era amestecat cu altceva. Aceste comparaţii, oricât de exagerate pot părea, nu sunt totuşi exagerate. Cum ni se întâmplă adesea să tragem foarte repede şi fără formalităţi concluzii posibile din cunoştinţele pe care le avem, - ceea ce ne face să nu păstrăm o amintire clară a lor, - am putea crede că nu rămânem niciodată multă vreme fără să utilizăm drept concluzii premisele pe care le posedăm, şi că aceste concluzii sunt gata făcute pentru premisele care fac parte din ceea ce ştim. Dar lucrurile nu se petrec întotdeauna astfel; dimpotrivă, două premise pot multă vreme duce o existenţă separată în acelaşi creier, până când un impuls oarecare le reuneşte şi face astfel să ţâşnească concluzia. Numai în momentul în care oţelul şi piatra se lovesc unul de altul se naşte scânteia. Numeroase premise, rezultatul exprienţei, şi care ar putea duce la vederi teoretice, sau furniza motive unor rezoluţii, sunt mai întâi elaborate de o gândire care este lipsită de claritate şi precizie şi care adesea nici nu se fixează în termeni; această gândire le amestecă fără discernământ cu restul cunoştinţelor noastre, le confundă cu ele fără ordine şi legătură; dar în sfârşit premisa majoră convenabilă cade peste premisa minoră convenabilă, ele se stabilesc în ordinea care se cere

şi concluzia se naşte brusc, fără concursul nostru, asemeni unei inspiraţii; atunci nu înţelegem cum noi şi ceilalţi am ignorat-o atât de multă vreme. Desigur într-un cap bine organizat această evoluţie se va face mai repede şi mai uşor decât într-un creier obişnuit; şi tocmai pentru că această evoluţie se face într-un mod spontan, fără ca măcar să o realizăm într-un mod distinct, ea nu poate fi învăţată. De aceea Goethe spune pe bună dreptate: „Cel care a descoperit un lucru, care a ajuns la el, ştie cât este de uşor“ [*Divanul vest-oriental*, IV, 4]. Putem compara procesul intelectual pe care l-am descris cu un lacăt compus din inele de litere, suspendat la valiza unui vehicol; el este zgâlţâit până când literele unui cuvânt determinat se succed în ordinea cerută; în acel moment broasca se deschide. Dar să nu uităm, făcând această apropiere, că silogismul constă în succesiunea ideilor înseşi şi că termenii şi propoziţiile prin care îl exprimăm nu sunt decât urma lăsată de aceste idei; termenii şi propoziţiile sunt pentru idee ceea ce figurile desenate pe nisipul în vibraţie sunt pentru sunetele ale căror vibraţii le reprezintă[309]. Când vrem prin reflecţie să ajungem la un anumit rezultat, vom concentra datele pe care le apropiem rapid unele de altele pentru a le compara; această comparare a datelor are ca efect imediat că ne face să ajungem la concluziile pe care ne este posibil să le tragem prin folosirea celor trei figuri silogistice. Dar aceste operaţii se succed cu o asemenea rapiditate încât nu folosim decât puţine cuvinte; adesea nici nu folosim de loc, şi concluzia singură este enunţată formal. De aceea se şi întâmplă uneori că după ce am ajuns, fie prin acest procedeu, fie prin simpla intuiţie, printr-o „cuprindere rapidă“, să luăm cunoştinţă de un adevăr nou, să căutăm premisele acestei concluzii, să dorim să o demonstrăm; căci, în teza generală, cunoştinţele ni se prezintă înaintea probelor care le susţin. Atunci scotocim în provizia de cunoştinţe, să vedem dacă nu găsim printre ele

[309] Referire la experimentul fizicianului german Ernst Chladni (1756-1827), în care un strat subţire de nisip presărat pe o folie de metal aflată în vibraţie formează aceste figuri de rezonanţă.

vreun adevăr în care ultimul adevăr să fie deja implicit conţinut, sau dacă nu întâlnim printre ele două propoziţii a căror coordonare să producă acest adevăr nou. Silogismul cel mai frapant şi cel mai formal din prima categorie ne este furnizat de primul proces criminal care ne vine în minte. Transgresarea civilă sau criminală care dă loc plângerii este premisa minoră: aceasta este depusă de un reclamant. Legea care se aplică unui astfel de caz constituie premisa majoră. Arestul este concluzia necesară; de aceea judecătorul se mulţumeşte să-l „pronunţe“.

Acum voi încerca să dau o idee pe cât de simplă pe atât de exactă a mecanismului însuşi al raţionamentului deductiv.

Judecata, această funcţie elementară şi atât de importantă a gândirii, constă în compararea a două *concepte*; *silogismul* în compararea a două *judecăţi*. Totuşi, în manuale, şi silogismul este considerat ca o comparare de *concepte*, a trei concepte este adevărat: raportul pe care două din aceste concepte îl susţin cu al treilea ne permite să recunoaştem raportul pe care îl au între ele. Nu ar putea fi evident contestat adevărul acestei teorii; eu însumi îi fac elogiul pe parcursul acestui capitol, căci ea are avantajul de a facilita înţelegerea mecanismului deductiv, făcându-ne sensibili la raporturile silogistice prin mijlocirea sferelor care reprezintă conceptele. Dar aici, ca şi în multe alte cazuri, nu se obţine o reprezentare uşor sesizabilă decât în detrimentul exactităţii şi profunzimii. Această teorie nu dă o idee clară a funcţiei intelectuale proprie raţionamentului deductiv, şi de care depind cele trei figuri silogistice şi necesitatea lor. Căci, în raţionamentul deductiv, nu operăm pe simple concepte, ci *cu judecăţi* care posedă prin esenţa lor o *calitate*, care se găseşte numai în copulă, nu în concepte, o cantitate şi pe deasupra o modalitate. Teoria care face din silogism un raport între trei concepte are acest defect că începe prin a descompune judecăţile în elementele lor ultime, conceptele; ea nu se interesează de modul în care se combină aceste concepte, şi ne face să pierdem din vedere ceea ce este propriu *judecăţilor* ca

atare, în integritatea lor, şi de care depinde însăşi necesitatea concluziei care decurge din aceste judecăţi. Este un defect analog celui în care ar cădea chimia organică, dacă în analiza plantelor ar începe prin a le descompune în ultimele lor elemente constitutive; ea ar găsi astfel în toate plantele carbon, hidrogen şi oxigen; dar ar lăsa să-i scape toate diferenţele specifice; căci pentru a le obţine pe acestea, trebuie să se oprească la elementele mai apropiate, la alcaloide, şi să se ferească să le descompună imediat. Din trei *concepte* date, fără nimic în plus, este imposibil să scoţi un silogism. Desigur, se adaugă acest corectiv, că raportul dintre cele două concepte cu al treilea trebuie să fie dat. Dar *judecăţile* care reunesc aceste concepte sunt tocmai expresia acestui raport; judecăţile deci, şi nu conceptele, furnizează materia silogismului. Să deduci înseamnă în esenţă să faci o comparaţie între două *judecăţi*; pe aceste judecăţi şi ideile pe care le exprimă, operează modul de a gândi silogistic, chiar când el este imperfect, sau când nu este deloc exprimat în termeni; trebuie văzut în acest mod de a gândi o coordonare de judecăţi luate în integritatea lor, dacă vrem să înţelegem bine procedeele tehnice ale raţionamentului deductiv şi să ne dăm seama de necesitatea într-adevăr raţională a trei figuri silogistice.

Când ne explicăm silogismul prin sfere de concepte, ni le reprezentăm pe acestea din urmă sub formă de cercuri; când ni-l explicăm printr-o combinaţie de judecăţi, va trebui să ni le imaginăm sub formă de bastonaşe care se împreună când la un capăt, când la celălalt; diferitele moduri în care se vor lega unele de altele vor da cele trei figuri. Fiecare premisă închizând subiectul şi atributul său, aceste două concepte vor trebui să fie reprezentate ca găsindu-se la cele două capete ale bastonaşului.

Cele două judecăţi vor fi comparate din punctul de vedere al celor două *concepte diferite* pe care le închid; căci al treilea concept trebuie, cum am spus, să fie identic în cele două judecăţi; de aceea nu va fi obiectul niciunei comparaţii, fiind el însuşi termenul în raport cu care

celelalte două concepte vor fi comparate; va fi *termenul mediu*. Acesta din urmă nu este deci niciodată decât un intermediar şi nu termenul principal. Cele două concepte diferite devin dimpotrivă obiectul reflecţiei, şi este scopul silogismului să determine raportul lor reciproc prin mijlocirea judecăţilor în care ele sunt conţinute; de aceea în concluzie este vorba despre ele şi nu despre termenul mediu; o dată ce comparaţia căreia i-a servit a ajuns la un rezultat, acesta este lăsat să cadă. Dacă acest *concept identic* din cele două judecăţi, vreau să fie termenul mediu, este subiectul unei premise, conceptul de comparat va trebui să fie atributul şi *vice versa*. *A priori* se produce aici posibilitatea a trei cazuri: sau subiectul unei premise este comparat cu atributul *alteia*; sau subiectul uneia şi cu subiectul alteia; sau în sfârşit atributul uneia cu atributul celeilalte. Din aceste comparaţii diferite iau naştere cele trei figuri silogistice ale lui Aristotel; a patra, adăugată printr-un efort de subtilitate, nu este autentică; a fost atribuită lui Galien, dar numai pe baza unor autorităţi arabe. Fiecare din cele trei figuri reprezintă un proces distinct, exact şi natural, al gândirii în operaţia de deducţie.

Într-adevăr, dacă în cele două judecăţi de comparat raportul între *atributul uneia* şi *subiectul alteia* este obiectul comparaţiei, avem *prima figură*. Ea singură are acest avantaj: conceptele care, în concluzie, sunt subiect şi atribut, apar deja în această calitate în premise, în timp ce în celelalte figuri unul din concepte îşi schimbă întotdeauna rolul în concluzie. Şi tot din această cauză rezultatul în prima figură are întotdeauna ceva mai puţin nou şi mai puţin surprinzător decât în celelalte două. Acest avantaj al primei figuri ţine de faptul că aici se compară atributul premisei majore cu subiectul premisei minore, fără ca reciproca să fie valabilă; de unde rezultă că termenul mediu ocupă cele două locuri de nume diferit, adică este subiectul premisei majore şi atributul premisei minore; încă o dovadă a rolului său subordonat, căci el nu figurează decât ca acele greutăţi pe care le arunci în voie când pe unul, când pe celălalt taler al balanţei. Iată care este şirul

ideilor în această figură: atributul premisei majore se potriveşte cu subiectul premisei minore; în cazul silogismului negativ, se produce contrariul, dar din acelaşi motiv. Se atribuie deci obiectelor gândite prin mijlocirea unui concept o anumită calitate, pentru că aceasta este în legătură cu o alta pe care o cunoaştem deja, sau invers. De aceea principiul director este aici: *nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi* [„predicatul predicatului este şi predicatul subiectului însuşi, iar ce se opune predicatului i se opune şi subiectului“].

Dacă, dimpotrivă, comparăm două judecăţi cu intenţia de a determina raportul reciproc dintre *subiectele lor*, trebuie să lăsăm ca termen comun de comparaţie atributul acestor judecăţi; acest atribut va fi deci termenul mediu, şi va trebui prin urmare să fie identic în ambele judecăţi. Acest fel de comparaţie dă naştere celei de *a doua figuri*. Aici raportul celor două subiecte între ele este determinat prin mijlocirea raportului lor cu unul şi acelaşi atribut. Dar această ultimă relaţie nu poate avea vreo importanţă, decât dacă acelaşi atribut se acordă cu un subiect şi este refuzat de celălalt; în felul acesta ea devine o cauză esenţială de diferenţiere între ambele. Să presupunem, într-adevăr, că acest atribut se acordă cu cele două subiecte; în acest caz raportul celor două subiecte cu acest atribut nu ar putea fi hotărât de raporturile dintre ele, căci aproape orice atribut se potriveşte cu o infinitate de subiecte. Acest raport ar fi şi mai puţin decisiv dacă atributul ar fi refuzat de ambele subiecte. De aici rezultă caracterul fundamental al celei de a doua figuri, şi anume că cele două premise trebuie să fie de *calitate contrarie*; una trebuie să afirme, cealaltă să nege. Regula principală este aici: *sit altera negans* [„celălalt predicat trebuie să fie negativ“, al cărei corolar este: *e meris qffirmativis nil sequitur* [„din două premise afirmative nu rezultă nimic“]. Se păcătuieşte adesea împotriva acestei reguli în argumentările incoerente, al căror vid caută să se ascundă cu ajutorul a numeroase propoziţii intermediare. Din cele ce am spus până acum rezultă clar procesul intelectual al acestei figuri:

el constă în examinarea a două feluri de obiecte, în intenţia de a le distinge, adică în a stabili că ele nu sunt de acelaşi fel: distincţia este determinată de faptul că un atribut care este esenţial unuia din cele două, nu se potriveşte celuilalt. Un exemplu va arăta că acest proces este în mod firesc caracteristic celei de a doua figuri, şi nu se exprimă în toată claritatea decât prin ea:

Toţi peştii au sânge rece;
Nici o balenă nu are sânge rece;
Deci nicio balenă nu este peşte.

În prima figură dimpotrivă, acelaşi gând se va exprima într-o formă atenuată, forţată, şi în ultimul rând printr-un fel de întâmplare fericită:

Nimic din ceea ce are sânge rece nu este balenă;
Toţi peştii au sânge rece;
Deci niciun peşte nu este balenă.
Şi prin urmare nicio balenă nu este peşte.

Să dăm şi un alt exemplu de silogism din a doua figură cu premisa minoră afirmativă:

Niciun mahomedan nu este evreu;
Câţiva turci sunt evrei.
Deci câţiva turci nu sunt mahomedani.

Principiul director al acestei figuri îmi pare să fie, pentru modurile cu premisa minoră negativă: *cui repugnat nota, etiam repugnat notatum* [„subiectului căruia i se opune un predicat i se opune şi subiectul acestui predicat“]; şi pentru modurile cu premisa minoră afirmativă: *notato repugnat id cui nota repugnat* [„subiectul care se opune predicatului se opune oricărui subiect al predicatului respectiv“]. În româneşte vom spune: două subiecte, care se găsesc în raport opuse unui atribut, au între ele un raport negativ.

Un al treilea caz se prezintă, în care judecăţile sunt coordonate în vederea determinării raportului dintre atributele lor; este *figura a treia*, în care termenul mediu

este subiectul celor două premise. Şi aici el este *tertium comparationis* [elementul comun al celor două obiecte comparate], unitatea de măsură a celor două concepte ce trebuie examinată, sau, dacă vrem, reactivul chimic prin care sunt verificate, pentru a determina, prin mijlocirea raportului pe care îl au cu el, relaţia care există între ele însele; concluzia, aşadar, se pronunţă asupra acestei întrebări: dacă este între ele un raport de la subiect la atribut, şi până unde se extinde acesta. Ceea ce vrea să spună că în această figură reflecţia se exersează pe două *calităţi* pe care suntem tentaţi să le luăm sau ca *incompatibile*, sau ca *inseparabile*; pentru a şti despre ce este vorba, încercăm să facem din ele, în două judecăţi, atributele unuia şi aceluiaşi subiect. Se prezintă atunci această dublă alternativă: sau ambele calităţi se potrivesc cu acelaşi obiect, şi ele sunt prin urmare compatibile; sau un obiect deşi posedă o calitate, nu o posedă pe cealaltă, adică cele două calităţi sunt separabile. Prima alternativă va fi exprimată prin silogisme din a treia figură cu două premise afirmative, a doua prin silogisme cu o premisă negativă. Iată câteva exemple:

Câteva animale pot vorbi;
Toate animalele sunt fiinţe fără raţiune;
Deci câteva fiinţe fără raţiune pot vorbi.

După Kant *(Falsa subtilitate*, §4) acest silogism nu ajunge cu adevărat la o concluzie, decât dacă adăugăm în gând: „deci câteva fiinţe fără raţiune sunt animale“. Acest adaos îmi pare cu totul de prisos şi nu răspunde ordinii fireşti a gândirii noastre. - Pentru a realiza direct acelaşi mers al gândurilor în prima figură, aş fi obligat să spun:

Câteva animale sunt fiinţe fără raţiune;
Câteva fiinţe cu darul vorbirii sunt animale.

Ceea ce vădit nu respectă ordinea firească a gândiri, mai mult concluzia pe care o vom obţine în felul acesta: „deci câteva fiinţe cu darul vorbirii sunt fiinţe fără raţiune“, ar trebui să fie convertită pentru a da propoziţia finală, la

care a treia figură ajunge în mod foarte firesc şi urmând întrutotul ordinea gândirii. - Să mai luăm un exemplu:

Toate metalele alcaloide plutesc pe apă;
Toate metalele alcaloide sunt metale:
Deci câteva metale plutesc pe apă.

Dacă am transpune în prima figură, premisa minoră ar fi astfel răsturnată: „câteva metale sunt metale alcaloide“, ea ar afirma deci pur şi simplu, că metalele sunt situate în sfera metalelor alcaloide, aşa cum indică figura următoare:

În timp ce noi ştim în mod sigur că *toate* metalele alcaloide se găsesc în sfera metalelor, ceea ce vom exprima prin figura următoare:

Prin urmare, dacă vrem ca prima figură să fie singura normală, va trebui, pentru a gândi firesc, să gândim mai puţin decât ştim despre o problemă determinată. Nimeni nu va dori să meargă până acolo; putem deci nega că în silogismele din a doua şi a treia figură, răsturnăm tacit o propoziţie. A treia ca şi a doua figură exprimă un proces de idei la fel de raţional ca şi prima. Să luăm acum un exemplu de tipul doi din a treia figură, în care se afirmă în concluzie

separabilitatea celor două atribute, în care aşadar una din premise va fi negativă:

Nici un budist nu crede în Dumnezeu;
Câţiva budişti sunt înţelepţi:
Deci câţiva înţelepţi nu cred în Dumnezeu.

În exemplele citate mai sus, reflecţia îşi punea ca problemă compatibilitatea celor două calităţi; aici separabilitatea lor este avută în vedere şi tranşează chestiunea comparându-le cu unul şi acelaşi subiect, şi arătând că acest subiect posedă una din cele două calităţi fără să o admită pe cealaltă; procedând astfel se ajunge imediat la ţintă, în timp ce prin prima figură nu s-ar fi putut ajunge decât imediat. Într-adevăr, dacă am vrea să reducem raţionamentul nostru la prima figură, ar trebui să răsturnăm premisa minoră, şi să spunem:”Câţiva înţelepţi sunt budişti“ ceea ce ar duce la o exprimare stângace a gândirii noastre, care este următoarea: „Câţiva budişti sunt în ciuda a toate oameni înţelepţi“.

Principiul director al acestei figuri îmi pare să fie, pentru modurile afirmative: *eiusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares*; şi pentru modurile negative: *nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis*. În româneşte: dacă două atribute sunt afirmate de un subiect, şi unul din două cel puţin într-un mod universal, ele sunt afirmate în mod particular unul de altul; ele sunt dimpotrivă în mod particular negate unul de altul, dacă unul din două repugnă subiectului de care este afirmat celălalt; dat fiind totuşi că afirmaţia şi negaţia vor fi universale.

Unii au pretenţia să stabilească o a patra figură, în care subiectul premisei majore trebuie să fie comparat cu atributul premisei minore; dar în concluzie aceşti doi termeni îşi schimbă valoarea şi locul, astfel încât subiectul premisei majore devine aici atribut, şi atributul premisei minore devine subiect. De unde rezultă că această figură nu este decât răsturnarea arbitrară a primei, şi că ea nu

exprimă un proces real al gândirii care să fie firesc raţiunii.

Primele trei figuri dimpotrivă sunt amprenta însăşi a trei operaţii reale şi distincte ale gândirii. Ele au în comun acest fapt: constau în compararea a două judecăţi; dar această comparaţie nu devine fecundă decât dacă aceste judecăţi au un concept comun. Dacă ne reprezentăm premisele sub forma a două bastonaşe conceptul va fi cârligul care le uneşte; am putea foarte bine să ne servim de aceste bastonaşe într-o expunere orală a teoriei deductive. Ceea ce deosebeşte între ele aceste trei figuri, este faptul că judecăţile aici sunt comparate când din punctul de vedere al celor două subiecte ale lor, când din punctul de vedere al celor două atribute ale lor, când în sfârşit din punctul de vedere al subiectului uneia şi al atributului celeilalte. Cum un concept nu are facultatea de a fi subiect sau atribut decât în măsura în care face parte dintr-o judecată, părerea mea este confirmată, şi anume că în silogism ceea ce se compară înainte de orice sunt judecăţile, şi conceptele nu sunt comparate decât cu titlu de părţi ale judecăţilor. Or, când se compară două judecăţi, ceea ce contează în mod esenţial este acest *în raport cu ce* sunt comparate, şi nu *prin ce* sunt comparate; cu alte cuvinte ceea ce contează este termenul major şi cel minor, cel mediu nu este decât secundar. Este deci fals punctul de vedere în care s-au cantonat Lambert şi chiar Aristotel şi aproape toţi logicienii moderni, când în analiza raţionamentelor deductive pleacă de la termenul, mediu, când îl consideră pe acesta ca elementul principal şi fac din locul pe care îl ocupă caracterul esenţial al fiecărei figuri a silogismului. Rolul lui nu este în realitate decât secundar, locul pe care îl ocupă este într-adevăr al valorii logice a conceptelor de comparat. Acestea din urmă pot fi asimilate cu două substanţe pe care ar urma să le verificăm chimic, termenul mediu ar fi reactivul care ar servi la verificarea lor. Este deci firesc ca el să ia de fiecare dată locul lăsat vacant de cele două concepte de comparat şi să nu mai apară în concluzie. El este ales după cum raportul său cu cele două concepte este cunoscut şi după cât este de apt

să ocupe locul pe care urmează să îl deţină; de aceea, în multe cazuri, poate fi schimbat în voie cu un alt termen, fără ca silogismul să fie afectat. Astfel, în raţionamentul următor:

Toţi oamenii sunt muritori;
Caius este un om;

pot schimba termenul mediu „om“ cu cel de „fiinţă însufleţită“. În raţionamentul:

Toate diamantele sunt pietre;
Toate diamantele sunt combustibile;

pot schimba termenul mediu „diamant“ cu cuvântul „antracit“. Ca notă exterioară permiţând recunoaşterea la prima vedere a figurii silogismului, termenul mediu este desigur de un uzaj comod. Dar când este vorba de a explica un lucru, trebuie căutată nota fundamentală care îi este esenţială; or, ceea ce este esenţial silogismului, este de a şti dacă el coordonează judecăţi pentru a compara sau atributele lor, sau subiectele lor, sau atributul uneia şi subiectele celeilalte.

Pentru ca două judecăţi, conţinute în premise, să producă o concluzie, trebuie deci ca ele să aibă un concept comun; în plus, ele nu vor trebui să fie amândouă negative sau particulare; în sfârşit, în cazul în care cele două concepte de comparat sunt subiectele lor, ele nu vor trebui să fie afirmative amândouă.

Putem considera pila lui Volta ca un simbol al silogismului. Punctul de indiferenţă în mijlocul pilei reprezintă termenul mediu, care leagă cele două premise şi le permite să ajungă la o concluzie; cele două concepte dispărute, dimpotrivă, care sunt propriu zis obiectul comparaţiei, sunt reprezentate de cei doi poli eterogeni; numai când aceştia sunt puşi în raport prin mijlocirea firului lor conducător respectiv (aceste fire vor reprezenta la rândul lor copulele celor două judecăţi), ţâşneşte scânteia, vreau să zic lumina nouă a concluziei.

CAPITOLUL XI
Apropo de retorică

Elocvenţa este facultatea de a împărtăşi altora opiniile şi proiectele noastre, de a le comunica propriile noastre sentimente, sau pentru a spune totul, de a-i face să simpatizeze cu noi. Şi trebuie să ajungem la acest rezultat, făcând cu ajutorul cuvintelor să le pătrundă în cap gândurile noastre, cu o asemenea forţă încât propriile lor gânduri să devieze de la direcţia lor primă pentru a le urma pe ale noastre, care îi vor antrena în cursul lor. Şi capodopera va fi cu atât mai perfectă, cu cât direcţia firească a ideilor lor s-ar deosebi mai mult de cea a ideilor noastre. Acest fapt explică de ce forţa de convingere şi pasiunea ne fac elocvenţi, cum elocvenţa este mai curând un dar al naturii decât un produs al artei; totuşi arta poate da aici naturii un concurs preţios.

Pentru a convinge un om de un adevăr şi a-l face să realizeze o eroare în care se încăpăţânează, prima regulă de urmat este uşoară şi foarte firesc indicată: ea constă în a pune în faţă premisele, şi concluzia să vină după aceea. Şi totuşi această regulă este rareori respectată; un zel grozav şi nevoia de a avea dreptate ne face să strigăm sus şi tare concluzia în faţa celui care este în posesia erorii. Acest procedeu îl face îndărătnic pe adversarul nostru, şi din acel moment voinţa lui se va împotrivi raţiunilor şi premiselor al căror scop îl cunoaşte dinainte. De aceea concluzia trebuie mai curând disimulată şi să nu fie date decît premisele, în mod clar, complet sub toate aspectele. Dacă este posibil nici să nu fie enunţată concluzia; ea se va prezenta în mod necesar, în virtutea unor legi fatale, raţiunii auditorilor, şi convingerea la care dă astfel naştere va câştiga în sinceritate; în plus, departe de a produce confuzie, ea va fi însoţită de un sentiment de merit

personal. În aceste cazuri dificile putem chiar da impresia că vrem să ajungem la o concluzie cu totul opusă celei pe care o avem realmente în vedere; faimosul discurs al lui Antonius din *Julius Cezar* de Shakespeare este un exemplu.

Mulţi oratori îşi strică pledoariile, producând de-a valma tot ce le poate menţine cauza, adevărul alături de ceea ce nu este adevăr decât pe jumătate sau doar pare să fie. Dar publicul ajunge repede să deosebească sau cel puţin să simtă ceea ce este fals şi din acel moment le suspectează şi temeiurile drepte şi bune; să oferim deci ceea ce este adevărat şi corect, să-l prezentăm fără amestec şi să ne ferim să afirmăm un adevăr pe temeiuri insuficiente care, prin faptul însuşi de a le da ca valabile, devin sofistice. Adversarul le va respinge şi se va crea astfel impresia că a răsturnat şi adevărul pe care se sprijineau, va da adică argumentelor *ad hominem* [la persoană] valoarea de argumente *ad rem* [la obiect]. Chinezii, în ce îi priveşte, merg poate prea departe în sens opus, când enunţă această maximă: „Cel care este elocvent şi care are limba ascuţită nu va trebui să enunţe niciodată decât jumătate dintr-o propoziţie; şi cel care are dreptatea de partea lui poate să sacrifice fără să ezite trei zecimi din afirmaţia sa“.

CAPITOLUL XII
Teoria ştiinţei

Din analiza făcută în capitolele precedente diverselor funcţii ale intelectului rezultă că pentru a te folosi de ele, fie din punct de vedere teoretic, fie din punct de vedere practic, conform regulilor, trebuie satisfăcute condiţiile următoare: l. apercepţie clară şi intuitivă a obiectelor reale luate în consideraţie, a calităţilor esenţiale şi a raporturilor lor, într-un cuvânt a *dalelor*; 2. formarea de *concepte exacte* pornind de la aceste date, adică subsumarea acestor calităţi ideilor abstracte care li se potrivesc, şi care vor deveni materia muncii de gândire ulterioare; 3. compararea acestor concepte atât cu intuiţia, atât între ele însele, cât şi cu restul conceptelor noastre, astfel încât să putem scoate din *ele judecăţi* exacte, raportându-se la problemă, care o cuprinde în întregime şi o epuizează; într-un cuvânt *aprecierea* exactă a problemei; 4.coordonarea acestor judecăţi care le combină în premise în vederea *raţionamentelor*; această combinare poate fi diferită după alegerea şi dispunerea judecăţilor, şi totuşi de ea depinde înainte de toate adevăratul rezultat al întregii operaţii.

Ceea ce contează în speţă este ca, printre atâtea combinaţii posibile de judecăţi având legătură cu obiectul în discuţie, reflecţia liberă să găsească apropo combinaţia eficace şi decisivă. - Dacă în prima din aceste operaţii, adică în intuirea obiectelor şi raporturilor, vreun punct a scăpat atenţiei noastre, toate operaţiile consecutive ale spiritului, oricât de regulate şi de corecte ar putea fi, nu vor împiedica ca rezultatul să fie fals; căci în intuiţie, într-adevăr, sunt depuse datele, adică materia oricărei munci intelectuale.

Dacă nu ai reunit toate datele şi nu le-ai stabilit exact, trebuie să te abţii în orice chestiune importantă de la o

judecată decisivă.

Un concept este *just*; o judecată *adevărată*; un corp *real*; un raport *evident*. - O propoziţie de o certitudine imediată este o axiomă. Numai principiile logicii ca şi principiile obţinute intuitiv ale matematicii şi legea cauzalităţii, posedă o certitudine imediată. - O propoziţie de o certitudine indirectă este *teoremă*, iar intermediarul acestei certitudini este *demonstraţia*. - Dacă se atribuie ceritudinea imediată unei propoziţii care în realitate nu o are, se comite un *raţionament greşit*. - O propoziţie care se sprijină în mod imediat pe intuiţia empirică, este o *aserţiune*; pentru a confrunta aserţiunea cu realitatea, trebuie *judecată*. - Intuiţia empirică nu se poate întemeia decât pe adevăruri *particulare*, nu pe adevăruri generale; este adevărat că prin frecvenţa repetării, adevărurile empirice dobândesc o oarecare generalitate, dar numai o generalitate relativă şi precară, pentru că niciodată nu poate pune temei pe ea. - Dacă, dimpotrivă, o propoziţie are o valoare generală absolută, intuiţia pe care se sprijină nu mai este empirică, ci *a priori*. Prin urmare, logica şi matematicile sunt singurele ştiinţe care posedă o certitudine perfectă, aşa încât ele nu ne învaţă decât ce ştiam deja dinainte, căci nu fac decât să precizeze şi să dezvolte ceea ce cunoaştem *a priori*, vreau să zic formele propriei noastre cunoaşteri, forma gânditoare şi forma intuitivă. Aceste ştiinţe sunt în întregime rezultate din noi înşine. Orice altă ştiinţă este empirică.

O aserţiune demonstrează *prea mult* când se extinde asupra obiectelor sau cazurilor la care lucrul de demonstrat nu s-a arătat aplicabil; atunci ea este respinsă de *apagogic*. - *Deductio ad absurdum* constă în a lua ca premisă majoră aserţiunea falsă enunţată, alăturându-i o premisă minoră exactă pentru a ajunge la o concluzie care să contrazică faptele experienţei sau adevăruri existente. O astfel de infirmare deturnată trebuie să fie posibilă pentru orice teorie falsă, dacă totuşi cei care sunt partizanii ei îi recunosc şi îi acordă cel puţin un adevăr; căci, în acest caz, consecinţele trase din aserţiunea falsă, şi pe de altă parte,

consecinţele adevărului în discuţie, vor putea fi împinse destul de departe pentru ca să se producă două propoziţii diametral contradictorii. Platon oferă strălucitoare mostre ale acestui procedeu de dialectică autentică.

O *ipoteză adevărată* nu este altceva decât expresia adevărată şi completă a faptului care este în faţa noastră şi pe care autorul ipotezei l-a sesizat intuitiv în propria lui fiinţă şi conexiune intimă. Ea nu ne opune decât ce se petrece în mod real.

Opoziţia *metodei analitice* şi a *metodei sintetice* este indicată deja la Aristotel, ea nu este în mod expres dezvoltată pentru prima oară decât de Proclus, care spune cu multă justeţe:

Μέθοδοι δέ παραδίδονται καλλίστη μέν ή διά τής άναλύσεως έπ΄ άρχήν όμολογουμένην άνάγουσα τό ζητούμενον΄ ήν καί Πλάτων, ώς φασι, Λαοδάμαντι παρέδωκεν κ.τ.λ.

(*Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo iam convenit; quam etiam Pluto Laodamanti tradidisse dicitur).*

[„Ca metode s-au transmis următoarele: cea mai bună dintre ele urmează o cale analitică şi reduce ceea ce vrem să demonstrăm la un principiu admis; din câte se spune, ea a fost transmisă chiar de Platon lui Leodamas.“] - *In primum Euclidis librum*, I, 3. Metoda analitică constă în a reduce ceea ce este de demonstrat la un principiu recunoscut, metoda sintetică în a deduce dintr-un astfel de principiu ceea ce este de demonstrat. Aceste două procedee prezintă deci o oarecare analogie cu l’έπαγωγή şi l’άπαγωγή de care am vorbit la *Capitolul IX*, numai că acesta din urmă nu intenţionează niciodată să stabilească, ci numai să infirme propoziţii. Metoda analitică merge de la fapte, de la particular la principii, la general; celălalt procedeu urmează drumul invers. De aceea ar fi mai corect să le desemnăm cu numele de metodele inductivă şi deductivă, căci calificativele uzitate sunt improprii şi nu exprimă bine problema. Dacă un filosof ar vrea să înceapă

prin a elabora metoda după care va filosofa, el ar avea aerul unui poet care ar compune mai întâi o estetică pentru ca apoi să-şi conformeze inspiraţia cu aceasta; amândoi ar semăna cu un om care ar începe prin a-şi fredona sieşi o arie şi ar dansa după aceea. Spiritul care gândeşte trebuie să-şi găsească drumul printr-un impuls natural; regula şi aplicarea, metoda şi doctrina trebuie să se prezinte împreună, inseparabil unite ca materie şi formă. Dar o dată ce a reuşit, este bine să arunce o privire în urmă asupra drumului parcurs. Estetica şi metodologia sunt prin însăşi natura lor posterioare poeziei şi filosofiei, aşa cum gramatica s-a născut pe urma limbajului, basul care acompaniază până la sfârşit după muzică şi logica după gândire.

Să mi se permită să fac aici o observaţie care va opri poate la timp progresia unui rău de care suntem invadaţi. - Latina a încetat să fie limba tuturor cercetărilor ştiinţifici şi acest lucru este regretabil, căci Europa nu posedă acum decât limbi ştiinţifice naţionale şi nu o literatură ştiinţifică comună, în felul acesta fiecare savant nu se adresează decât unui public restrâns, supus tuturor minciunilor şi prejudecăţilor naţionale. În plus, savantul va trebui să studieze acum alături de latină şi de greacă cele patru limbi principale din Europa. Acest studiu va fi considerabil facilitat de faptul că termenii tehnici ai diverselor ştiinţe, cu excepţia mineralogiei, sunt cuvinte greceşti şi latineşti pe care strămoşii noştri ni le-au transmis. Numai germanii au avut nefericita idee de a germaniza aceşti termeni tehnici. Ceea ce prezintă două inconveniente. Mai întâi, savantul străin şi totodată savantul german sunt obligaţi să înveţe de două ori termenii ştiinţifici ai ştiinţei lor, muncă foarte îndelungată şi anevoioasă, mai ales când aceşti termeni sunt atât de numeroşi ca în anatomie, de exemplu. Dacă celelalte naţiuni nu ar fi mai înţelepte în această privinţă decât germanii, ar trebui să învăţăm de cinci ori fiecare termen tehnic. Dacă germanii vor continua să germanizeze în felul acesta, savanţii străini vor sfârşi prin a nu le mai citi lucrările, cu atât mai mult cu cât savanţii noştri scriu într-un

stil neglijent, prolix, adesea chiar afectat şi fără gust, şi nu au nicio consideraţie faţă de cititor şi înlesnirile pe care i le datorează. - În al doilea rând, aceste traduceri germane a termenilor ştiinţifici sunt aproape întotdeauna cuvinte lungi, cârpite, neîndemânatic alese, greoaie şi care sună prost; netranşând puternic cu restul limbii, ele nu se gravează uşor în memorie, în timp ce expresiile latineşti şi greceşti, alese de creatori nemuritori ai diverselor ştiinţe, au toate calităţile opuse, şi datorită sunetului lor armonios se imprimă uşor în memorie. *Stickstoff* în loc de *azot*, nu este oare un cuvânt hidos şi o cacofonie? Cuvinte ca „verb, substantiv, adjectiv“ se reţin şi se disting mai uşor decât termenii germani corespunzători *Zeitwort, Nennwort, Beinwart*. Voi spune acelaşi lucru despre cuvântul *Umstansdswort* care serveşte la desemnarea adverbului. Această manie este întru totul insuportabilă în anatomie, fără a mai pune la socoteală faptul că este comună şi trivială. Deja *Pulsader* şi *Blutader* sunt mai uşor de confundat la prima ochire cu cuvintele arteră şi venă; dar ceea ce constituie culmea confuziei sunt expresii ca *Fruchtälter, Fruchtgang, Fruchleiter* în loc de uter, vagin, *tuba Faloppii*[310], pe care orice medic trebuie să le cunoască, care sunt comune tuturor limbilor europene; la fel *Speiche* şi *Ellenbogenröhre,* în loc de *radius* şi *ulna*[311] pe care toată Europa le cunoaşte de secole; de ce atunci aceste germanisme stângace, confuze, greoaie şi insipide? Nu mai puţin respingătoare este traducerea termenilor tehnici în logică, unde sublimii profesori de filosofie au creat o terminologie nouă, fiecare având-o pe a sa proprie. La G.E.Schulze, de exemplu, subiectul se numeşte *Grundbegriff* (concept fundamental), atributul *Beilegungsbegriff* (concept de atribuire); vom găsi la el nişte *Beilegungsschlüsse* (raţionamente de supoziţie), *Voraussetzungsschlüsse* şi *Entgegensetzungsschlusse* (raţionamentele atribuirii, supoziţiei şi opoziţiei , în loc de

[310] Trompă uterină (în latină)
[311] Cubitus (în latină) .

judecăţi categorice, ipotetice şi disjunctive); judecăţile, în loc să aibă o cantitate, o calitate, o relaţie şi o modalitate, au *Größe, Beschaffenheint, Verhältnis, Zuverlässigkeit* (autenticitate). Această teutonie produce în toate ştiinţele aceeaşi impresie respingătoare. În afară de aceasta, expresiile latineşti şi greceşti au avantajul de a marca conceptul ştiinţific cu o amprentă proprie, de a-l situa astfel în afara cuvintelor de uz comun şi a asociaţiilor de idei care sunt ataşate acestora din urmă. Dimpotrivă, când spui *Speisebrei* (fiertura de alimente) în loc de *chymus*[312], dai impresia că vorbeşti de hrana pentru copilaşi; şi *Lugensack* (sac al plămânilor) în loc de *pleură*, *Herzbeutel* (punga inimii) în loc de *pericardium*, par să aparţină mai curând limbii măcelarilor decât celei a anatomiştilor. În sfârşit, folosirea vechilor termeni tehnici ar antrena în mod necesar studiul limbilor vechi, studiu pe care întrebuinţarea limbilor vii în cercetările ştiinţifice tinde din ce în ce mai mult să-l înlăture. Dar dacă se va ajunge până acolo, dacă spiritul anticilor care este intim legat de limba lor, va dispare din învăţământ, o platitudine vulgară şi brutală va pune stăpânire pe întreaga literatură. Căci operele anticilor sunt steaua polară care trebuie să ne călăuzească în aspiraţiile noastre artistice şi literare; ea să dispară de la orizont şi suntem pierduţi. Deja recunoaştem astăzi după stilul jalnic şi inept al celor mai mulţi scriitori că nu au scris niciodată în latină[313]. Pe bună dreptate s-a dat numele de „umanităţi“, comerţului cu autorii antichităţii, căci datorită lor şcolarul devine om, intrând într-o lume încă neatinsă de toate

[312] Chim - amestec rezultat din digerarea parţială a alimentelor în stomac.

[313] Cel mai mare serviciu pe care ni-l poate face studiul anticilor este de a ne feri de prolixitate; anticii se străduie întotdeauna să fie concişi şi exacţi, în timp ce prolixitatea este defectul aproape al tuturor scriitorilor moderni, defect pe care câţiva dintre ei caută să îl atenueze suprimând silabe şi litere. De aceea trebuie continuat pe toată durata vieţii studiul anticilor, neconsacrându-le bineînţeles, decât un timp limitat. Anticii ştiau că nu trebuie să scrii cum vorbeşti; contemporanii noştri, dimpotrivă, împing neobrăzarea până la a-şi tipări conferinţele a căror formă este improvizată. (n.a.)

contorsiunile şi de toate grimasele evului mediu şi romantismului; aceste perversiuni au pus în aşa măsură stăpânire pe lumea europeană, încât astăzi le aducem cu noi din clipa naşterii, şi trebuie înainte de orice să ne debarasăm de ele pentru a redeveni pur şi simplu oameni. Să nu credeţi că înţelepciunea voastră poate înlocui antichitatea în această privinţă şi ne poate da pecetea umanităţii; voi nu sunteţi ca grecii şi romanii fiinţe libere din naştere, copii ai naturii pe care nu i-a mânjit prejudecata. Voi sunteţi fiii şi moştenitorii evului mediu barbar şi a spiritului său inept, a invenţiilor ruşinoase ale preoţilor, a vanităţii brutale a cavalerismului. Desigur, spiritul clerical şi spiritul cavaleresc sunt pe punctul să dispară, dar vă este încă imposibil să vă dezvoltaţi prin propriile voastre forţe. Literatura voastră, dacă nu s-a format la şcoala anticilor, va degenera în pălăvrăgeală vulgară şi banală. - Pentru toate aceste motive, dau savanţilor noştri acest sfat prietenesc, să pună capăt cât mai curând teutoniei lor.

Pentru că ocazia se prezintă, să-mi fie permis să critic abuzurile nemaipomenite a căror victimă este ortografia germană de câtva timp. Scriitorii de orice categorie au auzit vorbindu-se de scurtimea expresiei, dar fără să ştie că această scurtime constă în a omite cu grijă tot ce este superfluu, propriile lor scrieri de exemplu; ei cred că ajung la această calitate, luând din aceste cuvinte, cum pungaşii iau din restul la bani, şi escamotând fără prea multe discuţii orice silabă care le pare superfluă, pentru că nu îi înţeleg valoarea. Astfel predecesorii noştri au spus cu un fin discernământ al nuanţelor, *Beweis* şi *Verweis* (probă, mustrare), în timp ce ei spun *Nachweisung*[314] (trimitere); diferenţa, foarte delicată, analoagă celei care există între *Versuch* şi *Versuchung* (încercare, tentaţie) între *Betracht* şi *Betrachtung* (raport, consideraţie), nu a putut intra în aceste urechi barbare, în aceste cranii obtuze, şi atunci au

[314] Primele două cuvinte sunt formate numai din radicalul unui verb, în timp ce al treilea este constituit prin adăugarea sufixului *ung* la radicalul verbului. (n.t.)

inventat cuvântul *Nachweis* (acelaşi sens cu *Nachweisung*) (dovadă, argument) care a devenit în curând de uz general; căci, pentru ca o idee nouă să devină populară, este de-ajuns ca ea să fie greoaie; pentru ca un *solecism* să intre în domeniul comun, este de-ajuns ca el să fie grosolan. Multe cuvinte au fost victimele unei amputări analoage; în loc de *Untersuchung* (cercetare), se scrie *Untersuch*; în loc de *allmälig* (puţin câte puţin), *mälig*; în loc de *beinahe* (aproape), *nahe* şi în loc de *beständigd* (constant), *ständig*. Dacă un francez s-ar încumeta să scrie *près* pentru *presque*, un englez *most* pentru *almost*, lumea ar râde de el ca de un nebun; în Germania, dimpotrivă, o nebunie de acest gen îţi atrage reputaţia unui spirit original. Mai mulţi chimişti folosesc deja *löslich* şi *unlöslich* (solubil, insolubil) în loc de *unauflöslich*; şi dacă gramaticienii nu le vor da peste degete, ei vor priva astfel limba de un cuvânt preţios. Ceea ce este *löslich* (care poate fi desfăcut), este un nod, un şiret de pantofi; ceea ce este *auflöslich* (solubil), este tot ce dispare în întregime într-un lichid, ca sarea în apă. *Auflössen* este *terminus ad hoc*, care exprimă acest raport şi nimic altceva, izolând astfel un concept determinat; acest concept, subtilii noştri transformatori de limbă, vor să-l facă să intre în tiparul *lösen;* pentru a fi consecvenţi, ei ar trebui de acum, în loc de *ablösen*, *auslösen*, *einlösen* (a schimba o santinelă, a răscumpăra, a achita), să spună întotdeauna şi peste tot *lösen*, şi să priveze astfel limba de toate expresiile ei precise. Or, a sărăci limba cu un cuvânt, înseamnă a sărăci gândirea naţiunii cu un concept. Şi iată deci spre ce tind eforturile conjugate ale aproape tuturor scriitorilor de vreo douăzeci de ani încoace; şi exemplele pe care le-am dat aici ar putea să se înmulţească cu sutele, căci acest nefericit abataj de silabe bântuie ca un flagel. Aceşti oameni socotesc silabele şi nu îşi fac niciun scrupul că schilodesc un cuvânt, sau că folosesc un altul cu un înţeles nepotrivit, numai să poată face ei o economie de măcar două litere. Când nu eşti în stare să ai gânduri noi, vrei cel puţin să pui în circulaţie cuvinte noi şi fiecare mâzgălitor de hârtie se crede chemat să perfecţioneze limba. Cei mai

neruşinaţi dintre toţi sunt ziariştii, şi cum foile lor, datorită trivialităţii conţinutului au publicul cel mai numeros şi un public care nu citeşte decât ziarul, limba este astfel ameninţată de un mare pericol; de aceea voi emite cu toată seriozitatea ideea de a-i supune unei cenzuri ortografice, sau de a-i pune să plătească o amendă pentru fiecare cuvânt mutilat sau care nu este folosit în accepţia lui uzuală; căci poate fi ceva mai nedemn decât să vezi schimbări în limbă emanând din literatura cea mai de jos? Limba, mai ales când este aproape primitivă ca limba germană, este moştenirea cea mai de preţ a naţiunii; ea este în afară de aceasta o operă de artă de o complexitate extremă pe care este uşor să o strici, pe care este imposibil să o îndrepţi, de aceea *noli me tangere*. Alte popoare au înţeles acest lucru; ele au arătat un mare respect, un fel de pietate faţă de limba lor, deşi aceasta era relativ mai imperfectă; de aceea limba lui Petrarca, a lui Dante nu se deosebeşte simţitor de limba italiană contemporană; de aceea Montaigne este uşor de citit ca şi Shakespeare în ediţiile cele mai vechi. - Este chiar bine pentru german să aibă cuvinte lungi; cum el gândeşte încet, ele îi dau timp să reflecteze. - Această economie în limbaj, care este în vogă astăzi, se manifestă şi prin alte fenomene caracteristice; astfel modernii noştri folosesc, în ciuda logicii şi gramaticii, imperfectul în locul perfectului mai mult ca perfectului; ei pun adesea în buzunar la ei verbul auxiliar; folosesc ablativul în locul genitivului; pentru a economisi câteva particule logice, fac perioade atât de întortocheate, încât trebuie’să le citeşti de câte patru ori pentru a le prinde sensul; căci ei economisesc numai hârtie nu şi timpul cititorului; pentru numele proprii procedează ca hotentoţii şi cazul nu îl indică nici prin flexiune, nici prin articol; să îl ghicească cititorul. Le place mai ales să escamoteze vocalele duble şi *h*-ul de alungire, aceste litere sacre pentru prozodie; a proceda astfel, este ca şi cum ai vrea să izgoneşti din greacă η-ul şi ω-ul şi să le înlocuieşti cu ε şi o.

Celor care scriu *Scham*, *Märchen*, *Maß*, *Spaß*[315] ar trebui să scrie şi *Lon*, *Son*, *Stat*, *Sat*, *Jar*, *Al*[316] etc. Dar descendenţii noştri vor crede, deoarece scrierea este imaginea pronunţiei, că trebuie să pronunţe aşa cum scrie, şi nu va rămâne din limba germană decât un zgomot surd şi aspru de consoane; toată prozodia va fi pierdută. Ortografia *Literatur* în loc de *Litteratur* este şi ea foarte întrebuinţată, tot din motive de economie. Pentru a apăra această suprimare, se dă ca etimologie a acestui cuvânt participiul verbului *linere*. Or, *linere* înseamnă a unge, a mânji; de aceea ortografia folosită azi pare să se potrivească admirabil cu cea mai mare parte a cărţilor germane contemporane, astfel. Încât nu poţi într-adevăr distinge o vastă *Literatur* (mâzgăleală) de una [*Litteratur* (literatură)] foarte restrânsă. - Dacă vrei să ajungi la un stil concis, să îl înnobilezi şi să te fereşti să pălăvrăgeşti şi să te repeţi inutil, nu vei avea nevoie atunci, din motiv de scumpire a hârtiei, să escamotezi litere şi silabe. Dar să scrii câteva pagini şi cărţi inutile, pentru a recupera această risipă exagerată de timp şi hârtie, pe seama silabelor şi a literelor care cu adevărat nu au nicio putere, este culmea a ceea ce în engleză se cheamă a fi *pennywise and poundfoolisch*[317]. - Este regretabil că nu există o Academie germană pentru a apăra limba împotriva acestor *sans-culottes*[318] literari, mai ales într-o vreme în care cei care ignoră limbile vechi ocupă presa cu numele lor. În *Parerga*, vol. II. §23, am vorbit pe larg despre aceste frustrări de neiertat ale limbii.

Voi da aici un scurt eşantion, care de altfel poate fi remaniat şi completat, a *ultimei clasificări a-ştiinţelor*, după

[315] Aceste cuvinte se scriu de pe vremea lui Schopenhauer, primul, al treilea şi al patrulea cu doi de a, al doilea cu h după a. Astăzi ortografia pe care el o combate este în general adoptată. (n.t.)

[316] De fapt, *Lohn* (salariu), *Sohn* (fiu), *Staat* (stat), *Saat* (însămânţare), *Jahr* (an) şi *Aal* (ţipar). - Formele sub care sunt citate în text aceste cuvinte ilustrează tocmai grafia care ar rezulta în urma renunţării la literele menţionate anterior.

[317] Calic în penny, darnic în lire sterline.

[318] Nume pe care şi-l dădeau republicanii cei mai înfocaţi din timpul Revoluţiei franceze. (n.t.)

forma principiului raţiunii dominantă în ele, clasificare pe care am propus-o în disertaţia mea *Despre principiului raţiunii suficiente*, §51, şi pe care am pomenit-o în trecere în primul tom al acestei lucrări, §7 şi 15.

I. Ştiinţe pure *a priori*

1. Doctrina raţiunii fiinţării
a) în spaţiu: geometria;
b) în timp: aritmetica, algebra.
2. Doctrina raţiunii cunoaşterii: Logica.

II. Ştiinţe empirice sau *a posteriori*

Toate fondate pe raţiunea devenirii, adică pe cele trei moduri ale legii cauzalităţii.

1. Doctrină a cauzelor
a) cauze generale: mecanica, hidrodinamica, fizica, chimia;
b) cauze particulare: astronomia, mineralogia, geologia, tehnologia, farmacia.
2. Doctrine ale excitaţiilor
a) generale: fiziologia plantelor şi animalelor, ca şi anatomia, ştiinţă auxiliară a celei dinainte;
b) particulare: botanica, zoologia, zootomia, fiziologia comparată, patologia, terapeutica.
3. Doctrină a motivelor
a) generale: morala, psihologia;
b) particulare: dreptul, istoria.

Filosofia sau metafizica, ca teorie a conştiinţei şi a conţinutului ei sau a întregii experienţe ca atare, nu se situează pe acelaşi rang cu ştiinţele precedente, pentru că nu se consacră imediat studiului sub direcţia principiului raţiunii, face mai întâi din acest principiu însuşi obiectul cercetărilor sale. Ea trebuie să fie considerată ca baza fundamentală a tuturor ştiinţelor, şi este de o esenţă superioară acestora şi înrudită atât cu arta cât şi cu ştiinţa. Aşa cum în muzică fiecare perioadă particulară trebuie să răspundă tonului în care baza fundamentală s-a înscris, tot

aşa fiecare scriitor, în funcţie bineînţeles de natura preocupărilor sale, va purta marca filosofiei timpului său. - În plus, fiecare ştiinţă are fiziologia ei specială; de aceea se vorbeşte de o filosofie a botanicii, a zoologiei, a istoriei etc. Prin aceste expresii nu trebuie înţeles propriu-zis nimic altceva decât rezultatele principale ale fiecărei ştiinţe, considerată din punctul de vedere cel mai înalt, adică cel mai general posibil în limitele acestei ştiinţe înseşi. Aceste rezultate generale sunt în legătură imediată cu filosofia generală, căci ele furnizează date importante şi o dispensează să le caute în materialele ştiinţelor speciale pe care reflecţia filosofică nu le-a elaborat. Filosofiile speciale sunt deci în oarecare măsură intermediare între ştiinţele speciale respective şi filosofia propriu-zisă. Căci, cum aceasta trebuie să ajungă la vederile cele mai generale asupra ansamblului lucrurilor, astfel de vederi trebuie să poată fi aplicate de asemeni în detaliul fiecăruia din modurile acestui ansamblu. Totuşi filosofia fiecărei ştiinţe se naşte independent de filosofia generală, şi anume din datele proprii acestei ştiinţe; de aceea ea nu are nevoie să aştepte ca filosofia generală să fi fost în sfârşit găsită; chiar elaborată dinainte, ea se va acorda în mod sigur cu adevărata filosofie generală. Aceasta dimpotrivă are nevoie să fie confirmată şi lămurită de filosofiile ştiinţelor particulare; căci adevărul cel mai general trebuie întotdeauna să poată fi justificat prin adevăruri speciale. Un frumos exemplu de filosofie a zoologiei a fost furnizat de Goethe în reflecţiile sale asupra scheletelor rozătoarelor din Dalton şi Pander (*Hefte zur Morphologie,* 1824). Kielmayer, Lamarck, Geoffroy Saint Hilaire, Cuvier şi alţii au multe merite chiar în edificarea acestei filosofii speciale, în sensul că toţi au pus în relief analogia constantă, înrudirea intimă, tipul permanent şi raporturile naturale ale formelor animale. - Ştiinţele empirice, cultivate pentru ele însele fără tendinţă filosofică, seamănă cu o faţă fără ochi. Este adevărat că ele rămân o ocupaţie excelentă pentru oamenii de talent, dar cărora le lipsesc facultăţile cele mai înalte, facultăţi care de altfel ar fi stânjenitoare pentru cercetări

minuţioase de acest fel. Astfel de oameni îşi concentrează întreaga forţă şi toată ştiinţa asupra unui domeniu unic delimitat, în care pot ajunge la o cunoaştere aproape completă, cu condiţia să ignore în întregime celelalte zone ale ştiinţei umane; filosoful, dimpotrivă, trebuie să parcurgă toate aceste zone, să se familiarizeze cu aceste domenii; de aceea el nu va atinge inevitabil acea perfecţiune care nu este posibilă decât prin studiul detaliului. Savanţii speciali pot fi comparaţi cu acei muncitori din Geneva, dintre care unul face exclusiv roţile angrenajului, altul dinţii, al treilea lănţişoarele; filosoful dimpotrivă seamănă cu ceasornicarul care din toate aceste materiale formează un tot care se mişcă, care are un sens. Îi voi apropia însă bucuros pe savanţi de muzicienii unei orchestre; fiecare din ei este maestru la instrumentul său; filosoful va fi dirijorul, care trebuie să cunoască natura şi mânuirea fiecărui instrument, fără a şti să cânte la toate şi nici să cânte perfect la vreunul. Scotus Erigena cuprinde toate ştiinţele sub denumirea de „Scientia“, prin opoziţie cu filosofia pe care o denumeşte „Sapientia“. Pitagorecienii făcuseră deja aceeaşi distincţie, cum poate fi văzut în Stobaios (*Florilegium,* vol. I, pag. 20), unde ea este formulată cu multă claritate şi eleganţă. Dar este o comparaţie foarte fericită şi foarte amuzantă, pentru a caracteriza raportul dintre aceste două tendinţe ale spiritului, pe care cei vechi au repetat-o atât de des încât nu se mai ştie de unde vine. Diogene Laertios (II, 79) o atribuie lui Aristip, Stobaios (*Florilegium,* tit. 4, 110) lui Ariston din Chios, scoliastul din Aristotel o atribuie acestuia din urmă (pag. 8 din ed. din Berlin), şi Plutarh (*De pueris educandis*, cap. 10) lui Bion: *qui aiebat, sicut Penelopes proci, cum non possent cum Penelope concumbere, rem cum eius ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere* [„care remarca: după cum peţitorii, fiindcă nu puteau să se apropie de Penelopa, intrau în relaţii cu slujnicele ei, tot aşa îşi consumă forţele cu alte discipline fără nicio valoare cei care sunt incapabili să înţeleagă filozofia“]. În epoca noastră atât

de total istorică şi empirică, nu este rău de amintit aceste vorbe.

CAPITOLUL XIII
Apropo de metodologia matematicilor

Metoda de demonstraţie a lui Euclid a produs propria sa parodie, cea mai bună caricatură care i s-a putut face, în celebra discuţie despre teoria paralelelor şi în vanele încercări, reînnoite în fiecare an, de a demonstra a unsprezecea axiomă. Această axiomă enunţă, într-adevăr, şi face vizibil cu ajutorul unei a treia drepte secante, că două drepte care tind una spre cealaltă (căci această poziţie exprimă formula „a fi mai mic decât două unghiuri drepte“), dacă sunt suficient prelungite, vor sfârşi prin a se întâlni; acest adevăr pare prea complicat pentru matematicieni pentru a-l accepta ca evident de la sine; dar această demonstraţie ei nu reuşesc să o găsească, tocmai pentru că adevărul în discuţie este o certitudine *cum nu se poate mai imediată*. Acest scrupul de conştiinţă îmi readuce în minte chestiunea de drept atât de amuzant formulată de Schiller:

De ani de zile deja mă folosesc de nasul meu pentru a mirosi;
Dar pot oare stabili că am un drept real asupra lui?
(*Problemă juridică*)

Mi se pare chiar că în aceste tentative de demonstrare, metoda logică atinge culmea stupizeniei. Dar cel puţin aceste discuţii şi vanele încercări care se fac pentru a reprezenta ceea ce este sigur *în mod imediat* ca fiind sigur numai *în mod mediat*, au avantajul de a marca între independenţa şi claritatea evidenţei intuitive pe de o parte, şi pe de altă parte inutilitatea şi dificultatea demonstraţiei logice, un contrast pe cât de instructiv pe atât de amuzant. Căci dacă, în chestiunea care ne preocupă, matematicile nu se mulţumesc cu certitudinea imediată, se datorează

faptului că aceasta nu este pur logică, nu decurge din concept, adică nu se bazează numai pe raportul atributului cu subiectul, în virtutea principiului contradicţiei. Or, această axiomă este o judecată sintetică *a priori*, şi ca atare poartă în sine garanţia intuiţiei pure, non empiric, care este tot atât de imediată şi de sigură ca principiul contradicţiei însuşi, de la care orice demonstraţie îşi ia certitudinea. Ceea ce am spus este adevărat în fond pentru orice teoremă geometrică, şi este foarte delicat în acest fel de marcat limita care separă ceea ce este sigur în mod imediat de ceea ce are nevoie să fie demonstrat. - Mai curând mă mir că ei nu se iau de axioma a opta: „Două figuri care coincid sunt egale“. Căci, sau coincidenţa nu este decât o simplă tautologie, sau este ceva complet empiric, care nu ţine de intuiţia pură, ci de experienţa sensibilă. Coincidenţa presupune într-adevăr mobilitatea figurilor; dar numai materia este mobilă în spaţiu. Prin urmare, dacă te sprijini pe coincidenţă, înseamnă să părăseşti domeniul spaţiului, singur element al geometrie, pentru a trece la material şi la empiric.

Matematicienii sunt foarte mândri de inscripţia pe care Platon ar fi pus-o la intrarea în şcoala sa Ἀγεωμέτρητος μηδείς είσίτω [„N-are acces nici o persoană nefamiliarizată cu geometria“]; dacă Platon cerea discipolilor săi cunoaşterea figurilor geometrice, o făcea probabil numai pentru că le considera ca esenţe intermediare între *Ideile* esenţiale şi obiectele particulare, aşa cum remarcă Aristotel în mai multe rânduri în *Metafizica* sa (în principal I, cap. VI, pag. 887, 998, şi *Scholia,* pag. 827, din Berlin). În plus, aceste figuri prezentau în ochii lui avantajul de a face mai uşor sesizabil contrastul dintre formele eterne sau *Idei*, existând în sine, şi obiectele particulare efemere şi de a putea deveni astfel baza doctrinei *Ideilor*, centrul filosofiei lui Platon, mai mult, singura dogmă serioasă pe care a enunţat-o; de aceea în expunerea acestei doctrine el pleca de la geometrie. În acest sens trebuie înţelese aceste vorbe ale s*coliastului din Aristotel* (pag. 12, 15), după care Platon considera geometria ca un exerciţiu pregătitor, obişnuindu-i

pe elevi să se ocupe de obiectele materiale, pe când în viaţa practică ei nu avuseseră de a face până atunci decât cu lucruri corporale. Iată deci cum înţelegea Platon să recomande geometria filosofilor; nu suntem autorizaţi să dăm acestei recomandări o importanţă mai mare. Îi vom sfătui chiar pe cei care vor să se informeze în legătură cu influenţa matematicilor asupra facultăţilor intelectuale şi a utilităţii lor pentru cultura ştiinţifică generală, să citească o disertaţie foarte aprofundată şi foarte erudită apărută sub forma unei dări de seamă a unei cărţi de Whewell, în *Edinburgh Review* din ianuarie 1836; oratorul, William Hamilton, profesor de logică şi metafizică în Scoţia, a publicat-o mai târziu cu numele său împreună cu alte câteva disertaţii. Acest studiu a găsit de altfel un traducător german şi a fost editat separat sub titlul: *Uher den Werth und Unwerth der Mathematik*, 1836 (Despre valoarea şi non valoarea matematicilor). El ajunge la concluzia că valoarea matematicilor nu este decât mediată, că adică pot fi cu utilitate aplicate unor scopuri pe care este posibil să le atingi prin ele, dar că în ele însele matematicile lasă spiritul unde l-au găsit, şi mai curând împiedică decât favorizează dezvoltarea şi cultura generală. Această concluzie este foarte motivată nu numai de un examen critic aprofundat al activităţii spiritului în matematici, dar şi de o mulţime de exemple şi de autorităţi bine alese. Singura utilitate imediată pe care autorul o recunoaşte matematicilor, este de a fixa atenţia spiritelor frivole şi inconstante. - Descartes însuşi, care a fost celebru ca matematician, a judecat în acelaşi fel matematicile. În *Viaţa lui Descartes* de Baillet, se spune în cartea a II-a, capitolul VI, pagina 54: *Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilite des mathématiques, surtout lorsqu'on ne les cultive que pour elles mêmes... Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de jigures imaginaires* [„Propria sa experienţă l-a convins de puţina utilitate a matematicilor, mai ales când acestea sunt cultivate pentru ele însele... El nu vedea ceva mai puţin solid decât să te ocupi de numere cu totul simple şi de

figuri imaginare“].

CAPITOLUL XIV
Despre asocierea ideilor

Prezenţa reprezentărilor şi a gândurilor în conştiinţa noastră este la fel de sever supusă diferitelor forme ale principiului raţiunii ca şi mişcarea corpurilor legii cauzalităţii. Aşa cum un corp nu poate intra în mişcare fără cauză, tot aşa un gând nu poate intra în conştiinţă fără o ocazie care să îl determine. Această ocazie este sau *exterioară* (impresia exercitată asupra simţurilor), sau *interioară* (gândul care atrage un altul în virtutea *asocierii*). Aceasta la rândul ei se bazează sau pe un raport de la principiu la consecinţă între cele două gânduri, sau pe un raport de similitudine, chiar de simplă analogie, sau în sfârşit pe contiguitatea lor primă în conştiinţă, care poate ea însăşi să îşi aibă raţiunea în contiguitatea locală a obiectelor corespunzătoare. Aceste ultime două cazuri sunt desemnate de cuvântul „apropo“. Predominanţa la un individ a uneia din cele trei cauze ale asocierii este caracteristică pentru valoarea sa intelectuală; prima va predomina la spiritele profunde, la gânditori; a doua la indivizii cu temperament spiritual sau poetic; a treia la spiritele mărginite. Ceea ce nu este mai puţin caracteristic, este gradul de uşurinţă cu care un gând provoacă un altul care prezintă unele raporturi cu el; în această uşurinţă constă, vivacitatea spiritului. Cât despre imposibilitatea pentru orice gând de a intra în conştiinţă, chiar în virtutea voinţei noastre cele mai puternice, dacă nu este determinat să o facă, ea este atestată de toate cazurile în care ne străduim zadarnic să ne amintim ceva; scotocim atunci în toată provizia noastră de gânduri, pentru a găsi unul care să fie asociat cu cel pe care îl căutăm; dacă acesta din urmă a fost găsit, celălalt se prezintă de la sine. În general, oricine vrea să provoace o amintire, caută mai întâi un fir

de care această amintire este suspendată prin asocierea de idei. Pe aceasta se bazează mnemotehnica: ea vrea să ne înarmeze cu mijloace proprii să ne amintească uşor conceptele, gândurile sau cuvintele pe care suntem interesaţi să le conservăm. Nenorocirea este că aceste mijloace au nevoie să fie găsite la rândul lor şi că trebuie pentru aceasta alte mijloace. Un exemplu va accentua şi mai mult acest rol al cauzei ocazionale în amintire; o persoană care a citit o culegere de vreo cincizeci de anecdote, închide cartea; uneori îi este imposibil, chiar imediat după lectură, să îşi amintească vreuna; o cauză ocazională se prezintă, sau îi vine o idee având legătură cu una din anecdote, de îndată memoria acesteia îi revine, şi după împrejurări cea a celorlalte patruzeci şi nouă. Şi aceasta este adevărat pentru oricare alt gen de lectură. În fond memoria imediată a cuvintelor, cea care nu este produsă de artificii mnemotehnice şi prin urmare facultatea de a vorbi în întregime, se bazează în mod imediat pe asocierea de idei. Căci a învăţa o limbă, înseamnă a lega atât de intim un cuvânt de un concept, încât conceptul antrenează întotdeauna cuvântul şi - cuvântul conceptul. Acelaşi procedeu se manifestă în detaliu de fiecare dată când învăţăm un nume propriu nou. Numai că uneori nu îndrăznim să legăm ideea unei persoane, a unui oraş, a unui fluviu, a unui munte, a unei plante, a unui animal, de numele care le reprezintă, cu o asemenea forţă încât să ni le amintească de la sine; în acest caz recurgem la un artificiu mnemotehnic şi legăm imaginea persoanei sau a lucrului de o calitate intuitivă oarecare al cărei nume este conţinut în numele acestora. Dar acesta nu este decât un eşafodaj provizoriu de care ne servim pentru a ne susţine gândurile; îl abandonăm mai târziu, când asociaţia de idei devine imediată. Această căutare a unui fir conducător al amintirii capătă un caracter deosebit de accentuat, când am uitat un vis în momentul trezirii, şi căutăm zadarnic ceea ce cu câteva minute mai înainte ne era atât de prezent şi de clar, şi acum a dispărut complet; atunci stăm la pândă în aşteptarea unei impresii care a rămas, firul

conducător capabil să readucă întreg visul în conştiinţă. După Kieser (*Sistemul telurismului sau al magnetismului animal*, vol. II, § 271), un semn sensibil găsit la trezire îţi permite să-ţi aminteşti şi de somnul corespunzător somnambulismului magnetic. Această imposibilitate a oricărui gând de a intra în conştiinţă fără a fi determinat de ceva face ca, atunci când ne propunem să săvârşim un act într-un moment anume, să trebuiască sau să ne gândim la el fără încetare, sau să contăm pe o cauză ocazională oarecare care va surveni la momentul dorit pentru a ne trezi atenţia, sau pe o impresie sensibilă în raport cu neatenţia noastră, sau pe o idee venită şi ea pe calea asocierii. Aceste două tipuri de cauze ocazionale intră în categoria motivelor. - În fiecare dimineaţă la trezire, conştiinţa este o masă goală, dar care reuşeşte repede sa se umple. Înainte de orice cadru în care ne găseam în ajun ne aminteşte ce am gândit în acel cadru; vin să se adauge evenimentele din ziua precedentă, şi astfel un gând îl atrage pe altul, până când ne apare din nou în minte ceea ce ne preocupa ieri. Sănătatea minţii depinde de ordinea şi de şirul raţional al acestor asocieri; nebunia, dimpotrivă, aşa cum vom arăta în *Cartea a treia*, se produce atunci când memoria înlănţuirii vieţii noastre trecute prezintă mari lacune. Cât despre somn, acesta întrerupe complet firul amintirii care are nevoie să fie reluat în fiecare dimineaţă; acest fapt explică imperfecţiunile înseşi ale acestei reluări; astfel o melodie care seara ne revenea în minte până la obsesie, nu o putem uneori regăsi a doua zi.

O excepţie aparentă de la această lege se prezintă: când un gând sau o imagine iau naştere în sinea noastră, fără să avem conştiinţa a ceea ce le-a determinat. Dar avem în general de a face cu o iluzie: cauza ocazională era foarte slabă, gândul dimpotrivă atât de luminos şi de interesant a îndepărtat pe loc cauza din domeniul conştiinţei; uneori cauza acestor apariţii subite şi neprevăzute poate consta în impresii fizice, sau de la o parte a creierului asupra celeilalte, sau de la sistemul nervos organic asupra creierului.

Dar în realitate, procesul gândurilor noastre intime nu este atât de simplu ca în teorie; în acesta, într-adevăr, multe elemente realmente distincte se găsesc amestecate şi studiate împreună. Pentru a realiza acest fapt, să comparăm conştiinţa cu o apă de o oarecare adâncime; gândurile cu adevărat conştiente nu formează decât suprafaţa; masa, dimpotrivă, este formată din gânduri confuze, sentimente vagi, ecoul intuiţiilor şi experienţei noastre în general, toate acestea strâns legate de dispoziţia proprie voinţei noastre care este nucleul însuşi al fiinţei. Or, masa conştiinţei noastre este într-o mişcare perpetuă, în proporţie, bineînţeles, cu vivacitatea noastră intelectuală şi datorită acestei agitaţii continue urcă la suprafaţă imagini precise, gânduri clare şi distincte exprimate în cuvinte şi decizii determinate de voinţă. Rar procesul gândirii şi voinţei noastre se găseşte în întregime la suprafaţă, constă adică într-un şir de judecăţi care pot fi net detaşate Desigur, noi ne străduim să ajungem la o combinaţie clară a întregii noastre vieţi psihologice, pentru a putea da socoteală de ea în faţa altora; dar elaborarea materialelor venite din afară şi care trebuie să devină gânduri se face de obicei în adâncurile cele mai obscure ale fiinţei noastre; nu suntem mai conştienţi de ea decât de transformarea alimentelor în sucuri şi în substanţe întăritoare. De aceea noi nu putem adesea să ne dăm seama de naşterea gândurilor noastre cele mai adânci; ele provin din partea cea mai misterioasă a fiinţei noastre intime. Judecăţi, gânduri, decizii ies pe neaşteptate la suprafaţă din aceste adâncuri şi sunt pentru noi înşine un obiect de uimire. O scrisoare ne aduce veşti neprevăzute şi importante, care ne tulbură gândurile şi motivele; pe moment, ne debarasăm de acest element nou şi nu ne mai gândim la el; câteva zile după aceea, a doua zi uneori, situaţia creată de noua ordine a lucrurilor şi deciziile pe care le comportă ne apar cu claritate în minte. Conştiinţa nu este decât suprafaţa minţii; la fel ca pentru pământ, noi nu cunoaştem decât scoarţa acestuia din urmă, nu şi interiorul.

Tocmai am expus legile asociaţiei de idei. Ceea ce o

pune pe aceasta însăşi în mişcare este în ultimă instanţă şi în tainele fiinţei noastre. Voinţa este cea care îndeamnă intelectul, servitorul său, să coordoneze gândurile, în măsura puterilor sale, să amintească ceea ce este asemănător, actual, să recunoască principiile şi consecinţele; căci este în interesul *Voinţei* ca gândirea să se exercite cât mai mult posibil pentru a ne orienta dinainte pentru toate cazurile care s-ar putea ivi. De aceea forma principiului raţiunii care regizează asociaţia este, la urma urmei, legea motivaţiei, căci *Voinţa* subiectului gânditor este cea care guvernează senzorialul şi îl determină să continue, în cutare sau cutare direcţie, analogia sau oricare altă raţiune a asocierii. Şi la fel cum aici legile conexiunii ideilor au ca bază *Voinţa*, la fel conexiunea cauzală a corpurilor în lumea reală are în realitate ca fundament Voinţa care se manifestă în fenomenele lor. De aceea explicaţia prin cauze nu este niciodată absolută, ea ne trimite întotdeauna la forţe naturale, condiţia raporturilor de cauzalitate, şi a căror esenţă este tocmai *Voinţa* ca lucru în sine. Dar anticipez asupra *Cărţii* următoare.

Cum cauzele ocazionale exterioare (sensibile) ale prezenţei reprezentărilor în conştiinţă, ca şi cauzele interioare (asociaţia de idei) acţionează continuu, şi aceasta independent unele de altele, asupra conştiinţei, cursul gândurilor noastre este frecvent întrerupt şi astfel se produce o oarecare fărâmiţare şi confuzie a gândirii. Aceasta este de altfel una din imperfecţiunile esenţiale ale intelectului, despre care vom vorbi într-un capitol special.

CAPITOLUL XV
Despre imperfecţiunile esenţiale ale intelectului nostru

Forma conştiinţei noastre de sine este timpul, nu spaţiul. De aceea gândirea noastră nu are ca intuiţia trei dimensiuni, ci una singură; ea evoluează după o linie fără lăţime şi adâncime. Tocmai aceasta este cauza celei mai mari dintre imperfecţiunile esenţiale ale intelectului nostru. Într-adevăr, nu putem cunoaşte lucrurile decât *succesiv* şi într-un acelaşi moment nu avem decât conştiinţa unui singur lucru; şi aceasta cu condiţia de a uita pentru un timp tot restul, de a nu mai fi conştienţi de el, ceea ce este totuna cu a spune că acest rest încetează provizoriu să existe pentru noi. În această privinţă, intelectul poate fi comparat cu un telescop al cărui câmp de observaţie ar fi foarte restrâns, căci conştiinţa noastră nu este în stare stabilă, ci într-un flux perpetuu. Intelectul nu se manifestă decât succesiv; pentru a sesiza ceva, trebuie să lase să-i scape altceva, nereţinând din acesta decât urma care încet-încet devine tot mai slabă. Gândul care mă preocupă intens în acest moment va dispărea în curând cu totul; o noapte de somn bun, şi este posibil să nu-l mai regăsesc niciodată, doar dacă nu este legat de un interes al meu personal, adică de voinţa mea care este mereu prezentă şi stăpână.

În această imperfecţiune a intelectului trebuie căutată cauza caracterului rapsodic şi adesea *fragmentar al cursului gândurilor noastre* (am atins deja acest punct la sfârşitul capitolului precedent) şi acest caracter, la rândul lui, dă naştere *dispersiei* inevitabile a gândirii noastre. Impresiile simţurilor sunt cele care, invadând-o, o tulbură şi o întrerup, impunându-i în fiecare moment lucrurile cele mai stranii; asocierea, datorită căreia un gând atrage un altul, este cea care o alungă; în sfârşit, intelectul singur nu este deloc în stare să se fixeze mult timp şi într-un mod

susţinut asupra aceluiaşi gând; ochiul, când rămâne multă vreme aţintit asupra aceluiaşi obiect, ajunge să nu mai vadă; contururile se amestecă unele cu celelalte se confundă şi totul se preface în beznă; la fel, o meditaţie continuă asupra aceluiaşi obiect face confuz gândul puţin câte puţin, îl slăbeşte şi îl aduce într-o stare de toropeală. De aceea orice meditaţie sau deliberare, când are şansa de a nu întâlni piedici în cale, fără ca totuşi să ajungă la capăt, chiar când ea priveşte lucrul cel mai important pentru noi, trebuie după un timp, a cărui măsură este strict individuală, să fie provizoriu concediată din conştiinţă; oricât de tare ne-ar preocupa, ea trebuie să cedeze locul unor ocupaţii neînsemnate şi indiferente; asemeni căldurii în apa rece, ea este *latentă*. Când o reluăm mai târziu, ne apare ca un lucru nou; ne orientăm în ea din nou, deşi mult mai rapid; exercită din nou asupra voinţei o impresie plăcută sau neplăcută. Între timp, noi înşine nu rămânem neschimbaţi. La fel cum amestecul fizic al sucurilor şi tensiunea nervilor se modifică fără încetare, la fel se modifică dispoziţia şi vederile noastre, fără a mai pune la socoteală reprezentările străine de ocupaţia noastră principală şi care în intervalul dat ne-au ocupat conştiinţa lăsând în ea ceva din ecoul lor care va determina, într-o oarecare măsură, natura reprezentărilor ulterioare. Astfel, acelaşi obiect ne va apărea sub aspecte foarte diferite după cum îl vedem dimineaţa, seara, după-amiaza sau a doua zi. Aceste vederi contrare ni se impun, îndoiala noastră creşte. De aceea spunem uneori că lăsăm în pace o problemă şi cerem pentru o hotărâre de oarecare importanţă un timp de gândire destul de lung. Dacă această constituţie specială a intelectului nostru se datorează însăşi slăbiciunii lui şi prezintă mari inconveniente, nu înseamnă că nu are în felul ei şi avantaje; într-adevăr, din această dispersie a gândirii şi din această transformare fizică, noi ieşim relativ alţii, ajungem străini oarecum de problema noastră; ne întoarcem la ea proaspeţi şi astfel ne este posibil să o privim de mai multe ori sub aspecte sensibil diferite. - Reiese din toate acestea că gândirea umană şi conştiinţa

sunt fragmentare prin însăşi natura lor; de aceea rezultatele teoretice sau practice obţinute prin apropierea unor astfel de fragmente sunt aproape întotdeauna defectuoase. Conştiinţa noastră gânditoare seamănă cu o lanternă magică, în focarul căreia nu poate apărea în acelaşi timp decât o imagine; fiecare imagine, chiar când ea reprezintă tot ce este mai nobil, este obligată să dispară în curând şi să facă loc apariţiilor celor mai eterogene şi chiar celor mai vulgare. Când este vorba de problemele vieţii practice, schiţezi în linii mari planurile şi proiectele cele mai importante; acestora vin să li se subordoneze altele, ca mijloace în raport cu scopul şi acestora apoi li se subordonează altele şi aşa mai departe coborând până la detaliile execuţiei concrete. Dar ordinea de drept a acestor diverse planuri nu este nicidecum respectată în execuţie şi în timp ce spiritul ne este absorbit de planurile cele mai grandioase şi generale, avem de luptat împotriva detaliilor meschine şi a grijilor de moment. Această intervertire accentuează şi mai mult caracterul discontinuu al conştiinţei noastre. De altfel, activitatea teoretică a spiritului ne face improprii pentru lucrurile vieţii practice şi *vice versa*.

Deoarece întreaga noastră gândire este astfel dispersată şi fragmentară, deoarece reprezentările cele mai eterogene se lovesc şi se încrucişează până şi în creierul cel mai bine organizat, rezultă că noi nu avem în realitate decât o semiconştiinţă şi că nu avansăm decât pe dibuite în labirintul vieţii noastre şi în tenebrele cercetărilor pe care le întreprindem; momente de mare claritate, asemeni fulgerelor ne iluminează uneori calea. Dar la ce te poţi aştepta de la nişte minţi dintre care şi cea mai înţeleaptă este în fiecare noapte teatrul viselor celor mai ciudate şi nesăbuite, şi care trebuie, la ieşirea din această stare de confuzie, să îşi reia meditaţiile anterioare? Evident, o conştiinţă supusă unor asemenea limite nu este deloc chemată să aprofundeze enigma universului, şi fiinţele de o esenţă mai rară, al căror intelect nu ar reacţiona la forma timpului şi a căror gândire ar fi, într-adevăr, una şi

completă, ar privi desigur cu milă pretenţia noastră de a sonda infinitul. Mă miră chiar când văd că nu izbutim să ne recunoaştem în acest chassé croisé[319] de gânduri fragmentare şi reprezentări de tot felul; că în loc să ajungem la o confuzie totală a ideilor, reuşim să le ordonăm în mod armonios. Desigur, trebuie să fie în toate un fir unic de-a lungul căruia totul se aliniază; dar ce este acest fir? Memoria singură nu poate explica această coeziune, căci ea are limite esenţiale de care voi vorbi în curând, fără a mai pune la socoteală faptul că este imperfectă şi infidelă. „Eul logic“ sau „unitatea sintetică transcedentală a apercepţiei“ - sunt expresii şi explicaţii ce nu vor servi prea mult la lămurirea problemei; acest eu şi această unitate vor aminti mai curând multora dintre noi acest vers neinteligibil:

> *Văd bine că barba ta este creaţă, dar nu ridică zăvorul.*
> (Goethe, *Faust*, I , versul 671)

Propunerea lui Kant: „Eul gânditor trebuie să însoţească toate reprezentările noastre“ este insuficientă; căci eul este o mărime necunoscută, adică un mister pentru el însuşi. Ceea ce dă conştiinţei noastre unitate şi coeziune, ceea ce îi traversează toate reprezentările, ceea ce este baza şi suportul său permanent, acest ceva nu poate fi determinat de conştiinţă şi prin urmare nu poate fi o reprezentare; nu este ceva anterior conştiinţei, este rădăcina arborelui, al cărei fruct este conştiinţa. Această bază, spun eu, este *Voinţa*; ea singură este imuabilă şi absolut identică şi a dat naştere conştiinţei conform propriilor sale scopuri. De aceea *Voinţa* este cea care dă unitate conştiinţei, cea care leagă toate reprezentările şi gândurile; ea este în oarecare măsură nota fundamentală care le însoţeşte pe toate. Fără *Voinţă*, intelectul nu ar avea mai multă unitate de conştiinţă decât o oglindă în care se reflectă când acest lucru când celălalt; cel mult ar avea tot atât cât o oglindă convexă ale cărei raze se concentrează

[319] Chassé croisé -mişcare spre dreapta sau spre stânga (la dans). (n.t.)

într-un punct imaginar situat în spatele suprafeţei sale. *Voinţa* singură este elementul permanent şi imuabil al conştiinţei. Ea stabileşte o legătură între toate gândurile, face din ele mijloace pentru scopurile ei personale, le dă culoarea caracterului, a dispoziţiei şi a interesului său, regizează atenţia şi ţine în mână firul motivelor, resorturi supreme ale memoriei şi ale asociaţiei de idei; de *Voinţă* în fond se vorbeşte de fiecare dată când „eul“ este prezent într-o judecată. Ea este deci adevărata, suprema unitate a conştiinţei, legătura funcţiilor şi actelor sale; fără a ţine ea însăşi de intelect, este sursa acestuia, principiul şi legea.

Forma timpului, dispoziţia unilineară a reprezentărilor noastre în virtutea căreia intelectul nu poate sesiza un lucru decât renunţând la altul, dă naştere în acelaşi timp cu dispersia gândirii, *facultăţii noastre de a uita*. Cea mai mare parte a lucrurilor la care am renunţat nu le vom mai sesiza din nou, cu atât mai mult cu cât pentru a le sesiza din nou trebuie să recurgem la principiul raţiunii, să utilizăm adică o cauză ocazională pe care asocierea de idei şi motivaţia trebuie să ne-o furnizeze (pe de altă parte este adevărat că această cauză ocazională poate fi chiar foarte îndepărtată şi foarte slabă, numai dacă interesul subiectului nu ne face foarte sensibili la ea). Memoria, cum am arătat deja în eseul meu *Despre principiul raţiunii suficiente*, nu este un rezervor, ci o simplă dispoziţie de a ne aminti cutare sau cutare reprezentare; trebuie deci ca prin repetiţie să ţinem constant aceste reprezentări în mişcare, fără de care ele se pierd. De aceea chiar ştiinţa celui mai erudit nu există decât virtual ca dispoziţie dobândită în vederea provocării anumitor reprezentări; în momentul de faţă el este limitat la o reprezentare unică şi nu are conştiinţa clară decât a acesteia. De unde un contrast ciudat între ceea ce ştie potenţial şi ceea ce ştie în fapt, adică între ştiinţa şi gândirea sa de fiecare moment; prima este o masă abundentă şi oarecum haotică, cealaltă o singură reprezentare distinctă. Raportul este acelaşi ca între stelele nenumărate de pe cer şi câmpul de observaţie îngust al telescopului. Acest contrast apare într-o lumină izbitoare,

când eruditul caută să aibă o conştiinţă clară a ceva anume din ştiinţa sa; îi trebuie pentru a-l scoate din haos, timp şi efort. Rapiditatea acestei amintiri este un dar special, dar variază după zi şi oră. De aceea uneori memoria ne lasă în puncte în care de obicei ne serveşte prompt. Această consideraţie trebuie să ne determine să ne exersăm privirea, să ne fortificăm judecata mai curând decât să mărim suma cunoştinţelor; să nu uităm că este mai preţioasă *calitatea* cunoştinţelor decât *cantitatea* lor. Aceasta nu dă cărţilor decât un format gros, cealaltă le conferă soliditate şi stil; calitatea este o mărime *intensivă*, cantitatea este mai extensivă. Calitatea constă în precizia şi integritatea conceptelor, în puritatea şi exactitatea cunoştinţelor intuitive care le serveşte ca fundament; de aceea orice ştiinţă, în toată alcătuirea ei este pătrunsă de ea şi capătă valoare prin ea. O cantitate mică de cunoştinţe, a căror calitate este bună, serveşte mai mult decât o mare cantitate, dar de proastă calitate.

Cunoaşterea cea mai perfectă şi cea mai suficientă este cunoaşterea intuitivă; dar ea se mărgineşte la particular, la individual. Reunirea multiplului şl diversului într-o aceeaşi reprezentare nu este posibilă decât prin *concept*, adică prin suprimarea diferenţelor; aici deci reprezentarea este un gen foarte imperfect. Este adevărat că şi particularul poate fi sesizat imediat ca ceva general, şi aceasta sub forma *Ideii* platoniciene; dar urmând acest procedeu pe care l-am analizat în *Cartea a treia*, intelectul depăşeşte limitele individualităţii şi ale timpului, şi de altfel acest procedeu nu este decât o excepţie.

Aceste imperfecţiuni esenţiale inerente intelectului nostru sunt şi mai agravate de o influenţă perturbatoare care îi este oarecum exterioară, dar care se produce în mod fatal, vreau să vorbesc de influenţa pe care *Voinţa* o execută asupra tuturor operaţiilor intelectului de îndată ce este interesată de rezultatul lor. Orice pasiune, chiar orice înclinaţie şi orice antipatie îşi lasă amprenta asupra obiectelor cunoaşterii. Experienţa de fiecare zi ne arată cât sunt de prezente dorinţa şi speranţa; datorită lor, ceea ce

este aproape imposibil ne pare verosimil şi sigur, şi devenim într-o oarecare măsură incapabili să apreciem raţiunile adverse. Teama acţionează într-un mod analog, şi la fel orice părere preconcepută, orice hotărâre, orice interes, orice pornire, orice tendinţă a *Voinţei*. În sfârşit, în afara tuturor acestor imperfecţiuni, intelectul îmbătrâneşte odată cu creierul, vreau să zic că, asemeni funcţiilor fiziologice, îşi pierde din energie odată maturitatea depăşită, şi atunci imperfecţiunile sale se accentuează şi mai mult.

Totuşi nu ne vom mira de această constituţie defectuoasă a intelectului dacă avem în vedere originea şi destinaţia lui, aşa cum le-am expus în *Cartea a doua*. Natura a pus intelectul în slujba unei voinţe individuale; de aceea el are ca unică funcţie cunoaşterea obiectelor în măsura în care ele sunt susceptibile să devină motivele unei astfel de voinţe, dar nu aprofundarea lor, sesizarea esenţei în sine a acestora. Intelectul uman nu este decât un grad superior al intelectului animal; şi dacă acesta este în întregime mărginit la prezent, al nostru păstrează şi el puternice urme ale acestei limitări. De aceea memoria noastră, facultatea noastră de a ne aminti este ceva foarte imperfect; ca parte neînsemnată ne amintim, din ceea ce am făcut, am îndurat, am învăţat, am citit! Tot pentru acelaşi motiv ne este atât de greu să ne desprindem de impresia de moment. - Inconştienţa este starea primă şi naturală a oricărui lucru, prin urmare şi fondul de unde se iveşte, la unele specii, conştiinţa, eflorescenţă supremă a inconştienţei; iată de ce aceasta predomină întotdeauna în fiinţa noastră intelectuală. Cea mai mare parte a fiinţelor sunt private de conştiinţă; ele acţionează totuşi după legile firii lor, adică ale voinţei. Plantele au cel mult un sentiment foarte vag care se apropie de conştiinţă, la animalele cu totul inferioare aceasta seamănă cu o lumină crepusculară. Dar chiar după ce a traversat toată seria animală şi s-a ridicat în om până la raţiune, inconştienţa vegetativă care a suferit această transformare, nu este mai puţin baza acestor forme superioare, care sunt formele ei; influenţa sa

se face simţită în nevoia de somn şi în imperfecţiunile mai sus studiate ale oricărui intelect născut din funcţii fiziologice; dar nu cunoaştem vreun intelect care să fie altfel.

Aceste imperfecţiuni esenţiale de care am vorbit sunt întotdeauna amplificate în cazurile particulare de imperfecţiunile neesenţiale. Intelectul nu este niciodată în toate privinţele ceea ce ar putea fi; perfecţiunile de care este susceptibil sunt atât de divergente, încât se exclud. De aceea nimeni nu poate fi în acelaşi timp Platon şi Aristotel, Shakespeare şi Newton, Kant şi Goethe. Imperfecţiunile intelectului fac foarte bine casă împreună şi de aceea el rămâne în realitate mult sub ceea ce ar putea fi. Funcţiile lui depind de atâtea condiţii - condiţii pe care în *fenomen*, care singur ni le dă, le sesizăm numai sub formă anatomică şi fiziologică - încât un intelect, chiar excelent într-un punct unic, este o minune dintre cele mai rare a naturii. De aceea producţiile unui astfel de individ sunt consecvente timp de milenii, ce spun eu? fiecare din aceste relicve dobândeşte valoarea unei bijuterii dintre cele mai preţioase. De la un astfel de intelect până la imbecilitate, degradările sunt nenumărate. Aşadar, *orizontul intelectual* al oamenilor este foarte variabil. Orizontul cel mai îngust este al aceluia care nu îmbrăţişează decât prezentul imediat; este acela al animalului; altele mai largi îmbrăţişează, în ordinea unei întinderi crescânde, ora apropiată, ziua toată, a doua zi, săptămâna, anul, viaţa, secolele, mileniile, în sfârşit orizontul conştiinţei umane se întinde la infinit, deşi ea nu îl întrevede decât vag şi ca într-un crepuscul; şi de aceea această viziune, oricât de obscură ar fi, conferă gândurilor noastre un caracter elevat. - În afară de aceasta diferenţa dintre intelecte apare în rapiditatea gândirii, calitate foarte importantă şi care comportă tot atâtea deosebiri cât viteza diverselor puncte ale spiţei de la o roată care se învârte. După gradul de rapiditate al gândirii vom putea lăsa mai mult sau mai puţin în urmă limitele cunoştinţelor noastre şi împinge mai mult sau mai puţin departe înlănţuirea principiilor şi consecinţelor; într-adevăr, tensiunea maximă

a facultăţii de a gândi nu poate persista decât un timp foarte scurt, şi totuşi în acest scurt interval trebuie sesizat un gând în toată integritatea sa, de aceea ceea ce contează este rapiditatea cu care intelectul urmăreşte ideea şi distanţa pe care o poate parcurge în acest timp. Pe de altă parte, rapiditatea concepţiei poate fi compensată de persistenţa efortului de atenţie. Probabil că încetineala susţinută a gândirii îl face pe matematician, în timp se rapiditatea concepţiei constituie geniul; aici avem de a face cu un zbor îndrăzneţ, acolo cu un mers sigur, pas cu pas, pe un teren solid. Totuşi acest ultim mod de a proceda este insuficient chiar şi în ştiinţe, atunci când este vorba să înţelegi nu doar simple mărimi ci şi esenţa fenomenelor; este ceea ce dovedeşte teoria culorilor a lui Newton şi flecăreala lui Biot despre inelele colorate, teorie care este de altfel în raport cu întreaga optică atomistică a francezilor, cu moleculele lor de lumină şi într-un mod general cu ideea lor fixă de a vrea să reducă totul în natură la simple efecte mecanice. - În sfârşit această diferenţă individuală a inteligenţelor se manifestă mai ales în *gradul de calitate al înţelegerii*, şi prin urmare în *precizia întregii gândiri*. Unul a înţeles deja acolo unde un altul nu începe decât să remarce; acesta a ajuns deja la capăt când celălalt nu este decât la început; unul deţine soluţia care pentru celălalt mai constituie o problemă. Această diferenţă se bazează pe *calitatea* gândirii şi ştiinţei despre care am vorbit. La fel ca în apartamente, în creier este mai multă sau mai puţină lumină. Simţi această calitate a întregii gândirii de îndată ce ai citit numai câteva pagini dintr-un scriitor. Căci, pentru a înţelege, a trebuit în oarecare măsură să te serveşti de modul de a vedea şi a simţi al autorului; de aceea, chiar înainte de a şti ce a gândit, vezi deja cum gândeşte; cunoşti constituţia *formală*, structura gândirii sale, structură care rămâne aceeaşi, oricare ar fi obiectul care îl preocupă şi care determină ordinea ideilor şi stilul. Stilul este cel care ne revelă alura unui scriitor, uşurinţa, supleţea, zborul unui spirit înaripat sau încetineala unei gândiri stângace, greoaie şi prozaice. Aşa cum limba

este reflexul spiritului unui popor, la fel stilul este reflexul imediat şi fizionomia proprie spiritului unui autor. Dacă o carte ne angajează într-o ordine de idei mai obscure decât cele ale propriei noastre gândiri, să o aruncăm cât colo, doar dacă nu căutăm în ea idei, ci numai fapte. Nu vom avea într-adevăr de profitat decât de scriitorul a cărui inteligenţă este mai pătrunzătoare şi mai precisă decât a noastră, care ne activează gândirea şi nu o zădărniceşte cum face mintea obtuză care ar vrea să ne potrivim pasul după mersul ei de ţestoasă; a gândi cu capul celui dintâi este pentru noi o uşurare vădită şi un progres, căci ne simţim purtaţi de ea acolo unde nu am fi putut ajunge cu propriile noastre forţe. Goethe îmi spunea într-o zi că, de fiecare dată când citea o pagină din Kant, i se părea că intră într-o cameră foarte luminoasă. O minte prost alcătuită nu este astfel numai pentru că fiind strâmbă judecă fals, ci înainte de toate pentru că gândirea ei, în ansamblu, este lipsită de precizie. Astfel, când privim printr-un telescop prost, toate conturile ne apar indistincte şi şterse, şi diversele obiecte se amestecă şi se confundă. Asemenea minţi nici măcar nu încearcă să introducă puţină precizie în conceptele lor; neputinţa intelectuală le face să dea înapoi în faţa acestei sarcini. Ele se complac într-un clar-obscur şi pentru a trăi aşa cu conştiinţa împăcată, caută să te atragă cu cuvinte, acelea de preferinţă care desemnează concepte nedeterminate, foarte abstracte, neobişnuite şi greu de explicat, ca de exemplu: infinitul şi finitul, sensibilul şi suprasensibilul, ideea fiinţei, ideile raţiunii, absolutul, ideea binelui, divinul, libertatea morală, puterea de a se produce pe sine, ideea absolută, subiectul - obiect, etc. Mulţumite de ele însele, merg semănând vorbe de jur împrejur; cred într-adevăr că aceste sunete exprimă idei, şi pretind că toată lumea se declară satisfăcută; căci pentru ele culmea cea mai înaltă a înţelepciunii stă tocmai în a avea o rezervă de vorbe gata făcute pentru orice problemă nouă care se prezintă. Tocmai aceasta este caracteristica minţilor prost alcătuite, de a nu căuta nimic dincolo de cuvinte, de a se mărgini la acestea cu o

uşurătate nemaipomenită; cauza este în incapacitatea lor de a-şi forma concepte precise de îndată ce depăşesc cercul obişnuit şi cotidian al reprezentărilor; în aceasta constă slăbiciunea şi inerţia intelectului lor.

Se pare chiar că au conştiinţa secretă a acestei slăbiciuni, conştiinţă care la savant se aliază cu dura necesitate necunoscută de timpuriu, de a trece drept o fiinţă gânditoare; şi tocmai pentru a face faţă acestei exigenţe, el ţine întotdeauna în rezervă o asemenea provizie de cuvinte gata făcute. Trebuie să fie într-adevăr un spectacol vesel să vezi un profesor de soiul acesta debitând de la înălţimea catedrei şi cu toată bună credinţa o asemenea adunătură de cuvinte lipsite de înţeles; el vorbeşte cu toată însufleţirea, imaginându-şi că enunţă idei; şi în faţa lui se găsesc studenţi care, şi ei de bună credinţă şi animaţi de aceeaşi iluzie, ascultă cu reculegere şi iau notiţe. În fond, niciunul dintre ei nu trece dincolo de cuvinte şi în sala de curs nu este nimic real în afara acestor cuvinte înseşi şi a scârţâituiui peniţelor pe hârtie. Această dispoziţie stranie de a te mulţumi cu cuvinte contribuie mai mult decât orice la perpetuarea erorilor, înarmaţi cu cuvinte şi fraze moştenite de la generaţiile precedente, fiecare trece cu inima uşoară pe lângă multiplele probleme de conţinut şi obscurităţile în exprimare, niciunul nu se gândeşte să se preocupe de ele şi astfel erorile se transmit peste secole, din carte în carte, aşa încât o minte care gândeşte cu adevărat, mai ales când este încă tânără, începe să se îndoiască şi să se întrebe dacă nu cumva este singurul care nu poate înţelege toate acestea, sau dacă ceea ce i se prezintă nu este chiar de neînţeles; dacă problema pe care o evită toţi cu o gravitate comică, luând-o pe aceeaşi scurtătură, nu este în realitate o problemă, sau dacă numai ei nu vor să o vadă. Multe adevăruri nu sunt scoase la iveală numai pentru că nimeni nu are curajul să pună deschis problema şi să o abordeze pe faţă. - Dimpotrivă, precizia gândirii proprie spiritelor eminente şi claritatea conceptelor acestora fac ca adevărurile deja cunoscute, când sunt expuse de aceste spirite, să apară

sub o lumină şi cu un farmec nou. Când le asculţi sau când le citeşti, este ca şi cum ai schimba un telescop prost cu unul bun. Să citim numai, pentru a ne convinge, în *Scrisorile către o prinţesă*, ale lui Euler, expunerea despre adevărurile fundamentale ale mecanicii şi opticii. Diderot gândeşte la fel ca mine când spune în *Nepotul lui Rameau*, că numai maeştrii desăvârşiţi sunt capabili să prezinte bine elementele unei ştiinţe, tocmai pentru că numai ei înţeleg cu adevărat lucrurile şi pentru că la aceştia cuvintele nu iau niciodată locul gândurilor. Dar trebuie ştiut, minţile prost alcătuite sunt regula, cele bune excepţia; spiritele eminente sunt foarte rare şi geniul este un monstru. Altfel, cum se face că specia umană, care se compune din sute de milioane de indivizi, a putut lăsa, după şaizeci de secole, atâtea lucruri nedescoperite, neinventate, negândite şi neexprimate! Intelectul cere ca funcţie naturală doar grija conservării individului şi în general abia face faţă acestei îndatoriri. - Natura de altfel a procedat în mod înţelept neacordând majorităţii un grad de inteligenţă superior; căci unui spirit mărginit îi va veni mai uşor să cuprindă cu mintea cele câteva obiecte simple care constituie sfera activităţii sale şi să-i manipuleze pârghiile, decât ar face-o un spirit eminent a cărui privire îmbrăţişează o sferă mult mai încăpătoare şi care foloseşte pârghii puternice. Astfel insecta vede cu o precizie minuţioasă, şi mult mai bine decât noi, tot ce se găseşte în tulpinile şi frunzele în care trăieşte, dar nu zăreşte omul care se găseşte la trei paşi de acolo. În acest sens vorbim de şiretenia prostului şi trebuie înţeles paradoxul: *Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas* [„Este un mister în mintea oamenilor care nu au minte"]. Geniul în viaţa practică este tot atât de folositor cât un telescop la teatru. - Prin urmare, în ceea ce priveşte intelectul, natura este foarte aristocratică. Diferenţele pe care le-a stabilit aici sunt mai considerabile decât cele pe care le fixează într-o societate naşterea, rangul, bogăţia sau separarea castelor; dar la fel ca în celelalte aristocraţii, există şi aici o mie de plebei la un nobil, milioane la un prinţ, şi marea masă nu este decât

mitocănimie *„mob, rabble*[320]*,* mojicime[321]”. Să nu uităm totuşi că între ierarhia stabilită de natură şi cea pe care o consacră convenţia, contrastul este ţipător; ar trebui aşteptată venirea unei vârste de aur pentru a-l vedea pe fiecare pus la locul care i se cuvine. Până atunci, cei care sunt bine plasaţi într-o ierarhie sau alta au în comun faptul că trăiesc şi unii şi ceilalţi într-o izolare dispreţuitoare, la care Byron face aluzie când spune:

To feel me in the solitude of kings,
Without ihe power that makes them bear a crown.[322]
(*Prophecy of Dante*, chapt. 1,vers 166)

Căci intelectul este un principiu de diferenţiere, aşadar de separare. Diversele sale varietăţi, mai mult decât diferenţele de educaţie, dau fiecăruia alte concepte, datorită cărora fiecare trăieşte într-o lume în care nu se întâlneşte decât cu egalii săi; pe ceilalţi nu poate coborî decât să-i cheme de departe şi să încerce să se facă înţeles de ei.

Marile diferenţe în gradul de inteligenţă şi în dezvoltarea intelectuală sapă între oameni o mare prăpastie; bunătatea sufletească singură o poate trece, ea este principiul unificator care îi identifică pe unii cu alţii în propriul eu. Dar în orice caz, unirea nu este decât morală, nu va fi niciodată intelectuală. Conversaţia unui mare spirit cu un spirit de rând, chiar când educaţia lor a fost sensibil aceeaşi, seamănă cu o călătorie pe care ar face-o împreună un om pe un cal focos şi un pieton. La drept vorbind, călăreţul poate coborî pentru o vreme pentru a merge alături de celălalt, deşi în acest caz nerăbdarea calului îl pune în mare încurcătură.

Dar nimic nu ar exercita o mai fericită influenţă asupra spiritului public decât recunoaşterea acestei *aristocraţii intelectuale de la natură*. Ar înţelege atunci că acolo unde

[320] Mulţime, gloată. (în engleză)
[321] În textul originar apare fr. *la canaille*. (n.t.)
[322] Să înduri izolarea regilor, dar să fii privat de puterea care îi face să poarte coroana.

nu este vorba decât de fapte pentru a pune în valoare experienţe de viaţă; povestiri de călătorie, formulare, cărţi de istorie şi cronici, un creier normal poate fi de-ajuns; dar când numai gândirea este în joc, mai ales cea a cărei materie, ale cărei date se găsesc sub ochii oricui şi nu contează deci decât a gândi *înaintea* celorlalţi, ar înţelege, zic eu, că pentru această muncă trebuie o superioritate vădită şi înnăscută pe care numai natura o conferă şi aceasta foarte rar; şi că nimeni nu merită să fie ascultat când nu a dat semne că are această superioritate. Dacă publicul ar putea fi convins de acest adevăr şi l-ar asimila, nu ar mai pierde un timp preţios, care îi este măsurat cu zgârcenie, citind pentru a se educa producţiile unor spirite vulgare, elucubraţiile filosofice şi poetice care apar zilnic; nu s-ar mai repezi cu aviditate asupra celor mai recente cărţi, copil mare care îşi închipuie că serile sunt ca ouăle, că trebuie înghiţite proaspete; ci ar rămâne la operele câtorva spirite de elită din toate timpurile şi de toate naţiunile, ar căuta să le cunoască şi să le înţeleagă şi astfel ar ajunge să aibă o cultură adevărată. Atunci am fi cruţaţi şi de acele mii de producţii care, asemeni buruienilor, nu lasă să încolţească sămânţa bună.

CAPITOLUL XVI
Despre uzul practic al raţiunii şi despre stoicism

În capitolul şapte am demonstrat că în teorie deducerea conceptelor ajunge la rezultate mediocre, şi că pentru a ajunge la ceva mai bun trebuie să te adresezi intuiţiei înseşi, ca sursă a întregii cunoaşteri. În practică este cu totul altfel; aici doar animalele sunt determinate de intuiţie; nu este la fel cu omul care are concepte pentru a-şi regla conduita şi care în acest fel scapă de sub puterea intuiţiei prezente, căreia animalul îi este supus în mod absolut. În măsura în care omul profită de acest privilegiu, conduita sa poate fi socotită *rezonabilă* şi numai în acest sens poate fi vorba de *raţiune practică*, nu în sens kantian care este inadmisibil cum am arătat de-a lungul memoriului meu asupra *Fundamentului moralei*.

Dar nu este uşor să te determini numai prin concepte; caracterul cel mai călit nu poate să nu resimtă acţiunea puternică a lumii exterioare, care îl înconjoară cu întreaga sa realitate intuitivă. Numai contracarând această influenţă, neluând în consideraţie fantasmagoria lumii; spiritul uman dă măsura măreţiei, şi demnităţii sale. Astfel, când atracţia plăcerii şi-a petrecerilor îl lasă indiferent, când nu este zguduit nici de ameninţările nici de turbarea duşmanilor mâniaţi, când rugăminţile prietenilor dezamăgiţi nu îl zdruncină în hotărârea sa, când toate fantomele înşelătoare cu care îl înconjoară intriga cea mai bine ticluită nu pot să îl tulbure, când insultele proştilor şi ale mulţimii nu-l fac să-şi piardă cumpătul şi să se îndoiască de propria-i valoare atunci el pare să fie sub influenţa unei lumi ideale, vizibile numai pentru el (este lumea conceptelor), în faţa căreia toată această realitate pe care o vede şi o atinge se risipeşte ca un vis. Ceea ce dă lumii exterioare şi realităţii sensibile o atât de mare putere asupra sufletului, este

faptul că sunt prea apropiate de el şi că acţionează imediat asupra lui. Aici se întâmplă ca şi cu acul magnetizat care îşi menţine direcţia prin acţiunea combinată a forţelor naturale îndepărtate, care înconjoară tot pământul; este suficient să apropii de el o bucată mică de fier pentru a-i deranja poziţia şi a-l face să oscileze puternic. Tot aşa, sunt suficiente câteodată împrejurări şi persoane neînsemnate, numai să acţioneze de aproape, pentru a tulbura şi deranja din tabieturile sale spiritul cel mai solid; atunci hotărârea cea mai înţeleaptă poate slăbi şi degenera în nehotărâre sub influenţa unor motive, slabe desigur, dar a căror acţiune este imediată. Căci influenţa relativă a mobilelor este guvernată de o lege care este contrariul celei care controlează acţiunea greutăţilor pe platourile balanţei; acolo, o acţiune neînsemnată, numai să fie apropiată, poate contrabalansa o alta mult mai puternică, dar îndepărtată. Dar această dispoziţie a sufletului care face să ne lăsăm determinaţi de această lege fără a încerca să ne sustragem ei printr-un efort al *Raţiunii* cu adevărat practice, este ceea ce anticii desemnau prin cuvântul *animi impotentia* [nestăpânire de sine], adică *ratio regendae voluntatis impotens* [o raţiune care nu este stăpână peste voinţă]. Orice efecţiune (*animi perturbatio*) vine dintr-o reprezentare care acţionează asupra voinţei noastre şi care ne este atât de imediat prezentă încât ne ascunde tot restul, până la a nu ne mai lăsa să o vedem decât pe ea. Pentru o vreme cel puţin suntem incapabili să întrevedem orice altă faţă a obiectului. Ar fi un remediu evident acela de a ne deprinde să considerăm prezentul ca deja trecut; într-un cuvânt, să introducem în domeniul percepţiei stilul epistolar al romanilor. Contrariul ne este totuşi foarte la îndemnă; putem revedea un trecut deja îndepărtat cu aceeaşi claritate cu care vedem prezentul şi să trezim astfel, cu întreaga lor intensitate, foste senzaţii de mult aţipite. La fel, nimeni nu ar fi derutat şi nu şi-ar pierde firea, pentru un accident sau o contrarietate dacă *Raţiunea* nu ar reprezenta constant ceea ce este omul în fond; o fiinţă nevoiaşă, veşnic expusă marilor ca şi micilor mizerii τό

δειλόταον ζώον, care trăieşte, aşadar, într-o teamă constantă şi într-un tremur continuu, πάν έστι άνθρωπος συμφορά (*homo totus est calamitas*) [„Omul este abandonat totalmente loviturilor sorţii“], spunea deja Herodot (*Historiae*, I, 32).

Folosirea raţiunii în practică ne face să privim pe toate feţele, şi ca neformând decât un singur tot, ceea ce în cunoaşterea intuitivă ne apare fragmentat şi dintr-un punct de vedere parţial. Ea apropie toate contrastele realităţii care se corectează unul prin altul, şi ne conduce spre o vedere justă a lucrurilor. Astfel, când ne mărginim să percepem cu ochii *acţiunea urâtă* a cuiva, îl condamnăm pe loc; dar dacă, în loc de aceasta, avem în vedere numai *necesitatea* care l-a îndemnat la o asemenea faptă, devenim compătimitori. Raţiunea, cu conceptele ei, o examinează pe una şi pe cealaltă şi ne conduce la această concluzie: că vinovatului trebuie să i se dea o pedeapsă proporţionată şi că trebuie împiedicat să facă rău şi trebuie ajutat totodată să se îndrepte.

Amintesc încă o dată această maximă a tui Seneca: *Si vis libi omnia subicere, te subice rationi*.[323] Dacă aşa cum am spus în *Cartea a patra*, suferinţa este pozitivă în timp ce plăcerea este negativă, aceia care în toate actele sale ia cunoaşterea abstractă sau raţională ca fir conducător şi, prin urmare, are mereu prezente în minte urmările purtării sale viitoare, acela are frecvente ocazii să aplice acel *sustine et abstine* [suportă şi renunţă]; căci, pentru a reuşi să izgoneşti pe cât posibil durerea din existenţa lui, trebuie să sacrifice toate emoţiile tari ale plăcerii şi plăcerilor de tot felul şi să îşi amintească de preceptul lui Aristotel: Ό φρόνιμος τό άλυπον διώκει, ού τό ήδύ (*quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*) [„Omul dotat cu înţelepciune urmăreşte absenţa durerii, şi nu plăcerea“ - *Ethica Nicomachea*, VII , 12, 1152 b 15]. De la acesta, viitorul împrumută întotdeauna de la prezent, în timp ce la oamenii puţin chibzuinţi prezentul împrumută de la viitor

[323] Vezi prezentul volum, capitolul 6.

care, sărăcit în felul acesta, sfârşeşte prin a da faliment. Pentru omul avizat, raţiunea nu trebuie să fie decât un mentor ursuz care predică veşnic renunţarea fără a primi în schimb decât o viaţă ferită de dureri. Aceasta vine din faptul că raţiunea, datorită conceptelor ei, îmbrăţişează cu o privire toată viaţa al cărei rezultat, oricât de fericit l-ai presupune, nu poate fi diferit de cel pe care l-am amintit.

Acest efort de a ajunge la o existenţă ferită de dureri, atât cel puţin cât este posibil prin exerciţiul raţiunii şi prin cunoaşterea vieţii în însăşi esenţa ei, acest efort, spun eu, când este consecvent cu sine şi atinge limita extremă, produce cinismul din care a ieşit apoi stoicismul: este ceea ce voi demonstra pe scurt, pentru a servi drept confirmare la concluziile din prima mea carte.

Toate sistemele de morală ale antichităţii, cu excepţia celui al lui Platon, nu erau decât metode pentru a trăi fericit; de aceea scopul virtuţii la ei nu se găseşte dincolo de moarte, ci chiar în această lume. Ea este pentru ei singurul drum care duce la adevărata fericire; de aceea înţeleptul se declară adeptul ei. De aici acele dezbateri fără sfârşit, acele discuţii subtile, care renasc fără încetare, pe care ni le-a păstrat mai ales Cicero şi al căror obiect este de a şti dacă virtutea singură şi cultivată pentru ea însăşi este de ajuns pentru a ne asigura fericirea, sau dacă trebuie adăugat vreun ajutor străin; dacă omul virtuos şi înţelept, chiar pe eşafod, pe roată sau în taurul lui Phalaris [Seneca, *Epistulae*, 66], poate încă să fie fericit; sau dacă fericirea îi este refuzată omului virtuos supus unor astfel de încercări. Căci piatra de temelie a unei astfel de morale ar fi în mod necesar fericirea obţinută prin aplicarea imediată şi fără condiţii a preceptelor acestei morale. Dacă această fericire nu o poate oferi, ea nu-şi ţine promisiunile şi se distruge singură. Lămuririle „cu care sfântul Augustin îşi deschide expunerea asupra moralei antice, sunt deci pe cât de juste pe atât de conforme cu spiritul creştin“. (*De civitate Dei*, lib. XIX, cap. 1): *Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes*

nostra, quid diffirat, clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum; illud enim est finis bonorum [„Este de datoria noastră să expunem argumentele prin care muritorii au încercat să-şi procure singuri o fericire în nefericirea acestei vieţi, ca să devină cu atât mai clar cât de mare este diferenta între speranţele noastre şi eforturile lor vane. În legătură cu binele şi răul suprem, filozofii au discutat mult în contradictoriu; şi, tratând cu zel maxim această chestiune, au căutat să descopere ce-l face fericit pe om“]. Vreau să fac să reiese scopul eudemonic al moralei antice prin câteva pasaje semnificative luate chiar de la cei vechi. Aristotel spune (*Etica magna*, I, 4, 1184 b 29): Ἡ εὐδαιμονία ἐν τώ εὖ ζήν ἐστιν, τό δέ εὖ ζήν ἐν τώ κατά τάς ἀρετάς ζήν (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus) [„Fericirea constă în a trăi bine, dar a trăi bine constă într-o viaţă virtuoasă“], cf. şi *Ethica Nicomachea*, I, 5. - Cicero, *Tusculanarum disputationum*, lib. V, 1: *Nam, cum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut omnibus rebus post habitis totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt*. [„Căci, dat fiind faptul că aceasta (viaţa fericită) a fost cauza care i-a impulsionat în primul rând pe cei ce se ocupă cu studiul filozofiei să preţuiască mai puţin restul şi să se dedice pe de-a-ntregul cercetării celui mai bun mod de viaţă, ei s-au frământat şi s-au ostenit desigur atâta în speranţa că astfel vor ajunge la o viaţă fericită.“] - După Plutarh *(De stoicorum repugnantiis*, cap. 18) Crysippos spus: Τό κατά κακίαν ζήν τώ κακοδαιμόνως ζήν τάυτόν έστιν (*Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter*.) [„Viaţa vicioasă este totuna cu viaţa nefericită.“] - *Ibidem*, cap. 26: Ἡ φρόνησις ούχ έτερόν έστι τής εύδαιμονίας καθ´ έαυτό, άλλ´ εύδαιμονα (*Prudentia nihil differt a felicitate estque ipsa adeo felicitas*.) [„Prudenţa nu este ceva diferit de fericire, ci este fericirea

însăşi.“] - Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*, lib. II, cap. 7: Τέλος δέ φασιν εϊναι τό εύδαιμονεϊν, οὗ ένεκα πάντα πράττεται. (*Finem esse dicunt felicitatem, cuius causa fiunt omnia*.) [„Ei (stoicii) spun că fericirea este scopul pentru care fac totul.“] - Εύδαιμονίαν συνωνυμεϊν τώ τέλει λέγουσι. (*Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt*.) [„Ei declară că fericirea şi binele suprem sunt sinonime.“] - Arrianos (*Epicteti dissertationes*, I, 4): Ἡ άρετή ταύτην έχει τήν έπαγγελίαν εύδαιμονίαν ποιήσαι. (*Virtus profitetur se felicitatem praestare*.) [„Virtutea fagăduieşte să aducă şi fericirea.“] - Seneca, *Epistulae*, 90: *Ceterum* (*sapientia*) *ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit*. [„De altfel, ea (înţelepciunea) tinde spre o stare de fericire; către aceasta duce, acesteia îi deschide ea drumurile. "] - *Idem*, *Epistulae*, 108: *Illud admoneo auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam*. [„Amintesc că audierea şi citirea filozofilor trebuie să fie incluse în planul unei vieţi fericite.“]

A trăi fericit, acesta este scopul pe care şi-l propunea şi morala cinicilor. Împăratul Julian o spune în proprii lui termeni (*Orationes*, VI): Τής Κυνικής δέ φιλοσοφίας σκοπός μέν έστι καί τέλος ώσπερ δή καί πάσης φιλοσοφίας τό εύδαιμονεϊν έν τώ ζήν κατά φύσιν, άλλά μή πρός τάς τών πολλών δόξας. (Cynicae philosophiae ut etiam omnis philosophiae scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur nec vero secundum opiniones multitudinis.) [„Ca pentru orice altă filozofie, pentru filozofia cinicilor viaţa fericită este ţelul şi scopul final; însă viaţa fericită constă în a trăi potrivit naturii, iar nu conform părerilor mulţimii.“] Numai că cinicii, pentru a ajunge la acest scop, o luau pe un drum foarte special, un drum cât mai îndepărtat de cel al vulgului. Ei practicau detaşarea cea mai austeră. Plecau de la acest principiu: că tulburările cauzate voinţei noastre de obiectele care o atrag şi o provoacă, eforturile grele, adesea inutile, pe care le facem pentru a le atinge; apoi, când le-am atins, teama pe care o încercăm de a nu le

pierde; şi în sfârşit, pierderea lor antrenează suferinţe mult mai mari decât efortul necesar de a renunţa la ele. De aceea aleg - pentru a ajunge la o viaţă ferită de dureri - calea renunţării celei mai absolute. Ei fugeau de toate plăcerile ca de capcane, care ne expun apoi la suferinţe. Aşa se face că ei nu îşi pierdeau cumpătul în faţa sorţii şi a capriciilor ei. Acesta este însuşi spiritul cinismului; Seneca l-a exprimat clar în capitolul opt din *De tranquillitate animi*: *Cogitandum est, quanto levior dolor sit non habere quam perdere; et intelligemus paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam*. Apoi: *Tolerabilius est fociliusque non acquirere quam amittere... Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset... qui se fortuitis omnibus exuit... videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem iam tuum est*. [„Trebuie să ne gândim că durerea de a nu avea ceva este mult mai mică decât aceea de a pierde un lucru şi să înţelegem că sărăcia are de suferit cu atât mai puţin, cu cât are de pierdut mai puţin... Este mai suportabil şi mai uşor să nu câştigăm decât să pierdem... Diogenes a reuşit să nu poată fi prădat de nimic... (Îl consideri sărac sau asemenea zeilor) pe cel care s-a eliberat de orice contingent?... mi se pare că (Diogenes) ar spune: ai grijă de treburile tale, destinule! La Diogenes nu mai există nimic pe care l-ai putea numi «al tău».“] Un citat, din Staboios vine să completeze această propoziţie (*Eclogae*, II, 7): Διγένης έφη νομίζειν όράν τήν Τύχην ένορώσαν αύτόν καί λέγουαν΄ τούτον δ΄ ού δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητήρα. (Diogenes credere se dixit videre Fortunam ipsum intuentem ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) [„Diogenes a spus că i se pare că vede destinul cum îl priveşte şi-i zice: nu pot lovi acest câine turbat.“] Acelaşi spirit al cinismului răzbate în epitaful lui Diogene (în *Suidas* la cuvântul Φιλίσκος, şi în Diogene Laertios, VI, 2):

> Γηράσκει μέν χαλκός ύτό χρόνου άλλά σόν οϋτι
> Κΰδος ό πάς αίών, Διόγενες, καθελεϊ.
> Μοΰνος έπεί βιοτής αύτάρκεα δόξαν έδειξας

Θνητοῖς καί ζωής οϊμον έλαφροτάτην.

Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris morrtulibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.

[„Vremea, ce macină totul, chiar bronzul îl roade pe-
ncerul,
Gloria ta a rămas, Diogenes, în veac!
Singur îmbii muritorii să fie-mpăcaţi cu învăţu-ţi,
Drum uşor, fără cot, darnic la toţi dăruind.“]

Ideea fundamentală a cinismului, este deci că viaţa, cu cât o priveşti sub forma ei cea mai simplă şi mai nudă, cu mizeriile pe care i le-a pus în seamă natura, cu atât este mai suportabilă şi că, prin urmare, această viaţă trebuie aleasă; căci toate comodităţile şi plăcerile, prin care încerci să o faci mai uşoară nu fac decât să adauge noi calamităţi, mai grele decât cele care îi sunt asociate în mod firesc. De aceea putem considera această propoziţie ca rezumatul întregii doctrine cinice: Διογένης έβόα πολλάκις λέγων τόν τών άνθρώπων βίον ράδιον ύπό τών θεών δεδόσθαι, άποκεκρύφθαι δέ αύτόν ζητούντων μελίπηκτα καί τά παραπλήσια. (*Diogenes clamabat saepius hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta et his similia*.) [„Diogenes exclama adesea că oamenilor le-a fost dat de zei să trăiască uşor, dar că acest adevăr le rămâne ascuns celor care tânjesc după prăjiturile cu miere, pomezi şi altele asemenea.“] (Diogene Laertios, VI, 2[§44]) şi mai departe: Δέον άντί τών άχρήστων πόνων τούς κατά φύσιν έλομένους ζήν εύδαιμόνως΄ παρά τήν άνοιαν κακοδαιμονοῦσι... τόν αύτόν χαρακτήρα τοῦ βίον λέγων διεξάγειν, όνπερ καί Ήρακλής μηδέν έλευθηρίας προκρίνων. (*Cum igitur repudiatis inutilibus laboribus naturales insequi ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus... eandem vitae formam quam Hercules se vivere affirmans nihil libertati praeferens*.) [„Cei

care, în loc să se ostenească degeaba, îşi dau silinţa să trăiască potrivit naturii trebuie să ducă o viaţă fericită; şi numai din pricina nebuniei lor, oamenii sunt nefericiţi... El afirma că trăieşte la fel ca Heracles, deoarece nu preţuieşte nimic mai mult decât libertatea.“] - Ibidem [§71])

De aceea primii cinici, cei puri, ca Antistene, Diogene, Crates şi discipolii lor au renunţat o dată pentru totdeauna la orice avut, la orice comoditate sau plăcere a vieţii; pentru a scăpa de grijile, sclavia şi durerile care le sunt asociate şi pe care toate bunurile lumii nu le-ar putea compensa satisfăcându-şi numai nevoile cele mai indispensabile, renunţând la tot ce este de prisos, ei credeau că vor scăpa ieftin. Se mulţumeau cu lucrurile cele mai simple, pe care săracii şi le procurau gratuit la Corint ca şi la Atena, nipralăˢ²⁴, apă de izvor, un palton vechi, o desagă şi un toiag. Cerşeau la nevoie, atât cât era necesar ca să-şi ducă traiul; dar nu lucrau. Niciodată nu luau mai mult decât strictul necesar pentru a-şi satisface nevoile de care am vorbit. Independenţa, în sensul cel mai larg al cuvântului, acesta era scopul lor. Îşi petreceau vremea dormind, umblând de ici colo, discutând cu unii şi cu alţii, glumind, râzând şi luând totul în râs; firea lor nu era decât nepăsare şi veselie. Trăind astfel, neurmărind un scop anume, ei dominau grijile omeneşti, se bucurau de un răgaz complet şi deveneau foarte apţi, cu titlul de oameni de o mare forţă de caracter, să facă pe sfătuitorii şi îndrumătorii semenilor lor. De aceea Apuleius spune (*Florida*, IV): *Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patris familias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et iurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter*. [„Crates a fost venerat de oamenii din vremea sa ca un zeu protector al casei. Nicio uşă n-a stat vreodată închisă în faţa lui şi niciun tată de familie n-avea un secret atât de ascuns încât să nu-i fi fost încredinţat la timp lui Crates, spre a judeca şi arbitra toate

[324] Plantă comestibilă. (n.t.)

controversele şi conflictele dintre rude.“] Ei prezintă în această privinţă, ca şi în multe altele, o mare asemănare cu călugării cerşetori din timpurile moderne, bineînţeles cu cei mai buni şi cei mai puri dintre aceştia, al căror ideal poate fi găsit în capucinul Cristofor din celebrul roman al lui Manzoni [I promessi sposi]. Totuşi această asemănare nu este decât în acte, nu şi în motive. Ei se întâlnesc în ce priveşte rezultatul; dar ideea fundamentală a cinismului şi cea a monahismului sunt foarte diferite. Pentru călugări, ca şi pentru sanyasi care le seamănă, scopul este dincolo de această viaţă; cât îi priveşte pe cinici, aceştia sunt convinşi că este mai uşor să rămâi la *minimul* de dorinţe şi nevoi, decât să ajungi la *maximul* satisfacerii lor, ceea ce de altfel este imposibil, dat fiind că dorinţele şi nevoile cresc la nesfârşit pe măsură ce le satisfaci. De aceea, pentru a ajunge la scopul oricărei morale antice, la fericirea cea mai completă în această viaţă, ei o luau pe drumul renunţării ca fiind cel mai scurt, şi cel mai uşor: óθεν καί τόν Κυνισμόν είήκασιν σύντομον έπ΄ άρετήν όδόν (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam.) [„de aceea, ei au şi definit cinismul drept drumul cel mai scurt către virtute“] - Diogenes Laertios, VI, 9 [§104]). Deosebirea esenţială între spiritul cinicilor şi cel al asceţilor, se manifestă în modul cel mai frapant în smerenie care este sufletul însuşi al ascetismului, şi care este atât de străină cinismului, care afişează mai curând orgoliul şi dispreţul faţă de celălalt.

Sapiens uno minor est Iove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.

[„Doar înţeleptul e lui Zeus mai prejos,
Onorat, bogat, om liber, domn în fine peste crai.“]
(Horaţiu, *Epistulae*, I, 1, 106-107)

Dimpotrivă, concepţia despre viaţă a cinicilor corespunde ca spirit celei a lui Jean-Jacques Rousseau, din *Discursul asupra originii inegalităţii*. Şi el ar vrea să ne readucă la starea de natură şi să ne reducă nevoile la minimum, convins că acesta este drumul cel mai sigur

pentru a ajunge la fericire. De altfel cinicii erau în exclusivitate filosofi practici; nu cunosc nimic care să ne informeze asupra filosofiei lor teoretice.

Stoicismul a ieşit din cinism, în sensul că a convertit practica acestuia în teorie. După stoici, nu este nevoie să te aperi împotriva a tot ce poate fi făcut; este suficient să priveşti întotdeauna bunurile şi voluptăţile ca pe ceva de prisos şi depinzând de soartă; şi astfel adevărata privaţiune, dacă din întâmplare ţi s-ar impune, nu îţi va părea greu de îndurat. Poţi să ai bunuri imense şi să te bucuri de toate câte sunt; nu trebuie decât să fii convins de zădărnicia a toate şi de uşurinţa cu care poţi renunţa la tot, şi pe de altă parte să ai mereu prezentă în minte ideea că aceste bunuri sunt nesigure şi depind de întâmplare, adică să le priveşti ca pe nimicuri şi să fii întotdeauna gata să te desparţi de ele. Mai mult: cel care ar simţi nevoia să renunţe cu adevărat la toate aceste bunuri pentru a nu fi atins de ele, ar arăta prin însuşi acest fapt că le consideră, în sinea sa, ca pe bunuri adevărate; ar însemna că le îndepărtează pentru a nu se lăsa ispitit de ele. Înţeleptul, dimpotrivă, să înveţe în a nu vedea în ele decât bunuri false, să le considere ca pe lucruri indiferente (ἀδιάφορα) sau în orice caz accesorii (προηγμένα). Când ele i se prezintă, el nu le respinge, dar este întotdeauna gata să le lase să plece cu aceeaşi seninătate sufletească când întâmplarea de care acestea depind o cere. Ele ţin într-adevăr de număr „τών ούκ έφ´ ήμϊν“. În acest sens, Epictet spunea (cap. VII): „înţeleptul să semene cu pasagerul unei nave care a coborât pe ţărm; acolo el face cunoştinţă cu o femeie sau cu o fată, dar este gata, de îndată ce căpitanul îl cheamă, să o lase şi să plece.“ Stoicii au perfecţionat astfel teoria independenţei înţeleptului în detrimentul practicii, reducând totul la o stare sufletească pur subiectivă, şi asigurându-şi cu ajutorul unor argumente sofistice toate comodităţile, cum poate fi văzut în primul capitol din Epictet. Nu am luat aminte că orice obicei devine o trebuinţă şi că nu poţi renunţa la el fără durere; că nu te joci nepedepsit cu *Voinţa* şi că nu te poţi bucura de o

plăcere fără să prinzi gustul ei; că un câine nu rămâne indiferent când îi treci o bucată de friptură pe sub bot şi că nu altfel stau lucrurile cu înţeleptul, dacă este înfometat; într-un cuvânt, că nu există cale de mijloc între a te bucura de ceva şi a renunţa. Ei credeau că sunt în regulă cu principiile, când aşezându-se la masa somptuoasă a vreunui fel de mâncare, se asigurau că acesta este un accesoriu, προηγμένα, şi nu un bun adevărat, άγαθά sau, pentru a o spune mai pe şleau, beau, mâncau, chefuiau, dar nu erau recunoscători Providenţei; ce spun eu? încruntau din sprâncene cu un aer morocănos, şi afirmau de fiecare dată sus şi tare că o dau naibii toată hrana asta. Aceasta era scăparea stoicilor, aceşti eroi făcuţi numai din vorbe şi exista între ei şi cinici aproape acelaşi raport ca între benedictinii sau augustienii mari şi graşi şi amărâţii de capucini. Cu cât neglijau mai mult practica, cu atât îşi rafinau mai mult teoria. La sfârşitul primului volum am făcut o analiză în acest sens; voi adăuga aici câteva documente pentru a o susţine, şi o voi completa.

Dacă luăm lucrările pe care stoicii ni le-au lăsat, şi care au toate o formă puţin sistematică dacă, pe de altă parte, ne întrebăm care era, la urma urmei, principiul acestei indiferenţe de nezdruncinat care ne este predicată fără încetare, nu vom găsi altceva decât noţiunea de independenţă a legilor universului în raport cu voinţa, şi prin urmare a fatalităţii relelor care ne lovesc. Când am luat cunoştinţă cu adevărat de această lege a lucrurilor şi ne-am reglat în consecinţă pretenţiile, ar fi o nebunie să ne amărâm, să gemem, să ne temem şi să sperăm şi să nu ne lăsăm în voia ei. Între timp se strecoară în doctrina lor (de văzut mai ales, Arrian, *Discursurile lui Epictet*) ideea că tot ce este οúκ éφ´ ήμϊν, adică nu depinde de noi, este şi oú πρός ήμάς, adică nu ne interesează. Pe de altă parte însă toate bunurile vieţii sunt la cheremul sorţii şi din momentul în care ea ni le răpeşte, suntem nefericiţi dacă ne-am pus fericirea în ele. Pentru a ne cruţa de aceste mizerii nedemne de noi, este de-ajuns să recurgem la sfânta raţiune; datorită ei nu mai considerăm aceste bunuri ca pe

ale noastre; ne convingem pe noi înşine că ne sunt date spre folosinţă pentru un timp determinat, ceea ce constituie singura modalitate de a nu le pierde. Astfel Seneca spune: „... *si, quid humanorum rerum varietas possit, cogitaverit, antequam senserit*.” [„(dar vom fi liniştiţi), dacă am reflectat la ce este capabilă să facă nestatornicia lucrurilor omeneşti, înainte de a o simţi“] (*Epistulae*, 68). Şi Diogene Laertios (VII, 1, 87): Ἴσον δέ έστι τό κατ΄ άρετήν ζήν τώ κατ΄ έμπειρίαν τών φύσει συμβαινόντων ζήν. (*Secundum virtutem vivere idem est quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere” vivere*.) [„A trăi în conformitate cu virtutea este deopotrivă cu a trăi în acord cu experienţa mersului naturii.“] Putem apropia de acest citat un pasaj din Arrian (*Discursurile lui Epictet*, cartea III, cap. XXIV, 84-89), şi în special, - ca dovadă în sprijinul a ceea ce am avansat la acest punct în primul volum - , acest alt pasaj: Τούτο γάρ έστι τό αϊτιον τοΐς άνθρώποις πάντων τών κακών τό τάς προλήψεις τάς κοινάς μή δύνασθαι έφαρμό ζειν ταΐς έπί μέρος; (*Ibidem*, IV, 1, 42) (*Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt*.) [„Căci, pentru oameni, aceasta este cauza tuturor relelor: faptul că ei nu sunt în stare să-şi adapteze ideile generale preconcepute la cazurile particulare.“] Acelaşi gând în acest pasaj din Marcus Aurelius (*De consolatione philosophiae*, IV, 29): Εί ξένος κόσμόυ ό μή γνωρίζων τά έν αύτό όντα, ούχ ήττον ξένος καί ό μή γνωρίζων τά γιγνόμενα. [„Dacă eşti străin de lume, când nu cunoşti ce se află în ea nu eşti mai puţin străin, când ştii ce se întâmplă în ea.“] Al unsprezecelea capitol din *De tranquilitate animi* de Seneca este încă o confirmare excelentă a acestui mod de a vedea. În rezumat, gândirea stoicismului este că omul, în acest joc al întâmplării, dacă îşi dă seama cât de puţin de această jonglerie pe care o numim fericire şi dacă apoi îşi ia ca ghid raţiunea, va realiza că întâmplările fericite sunt nestatornice şi că banii câştigaţi datorită lor sunt lipsiţi de valoare; şi în felul acesta el va rămâne indiferent. Într-un

mod general, punctul de vedere stoic poate fi exprimat astfel: suferinţele noastre vin întotdeauna dintr-un dezacord între dorinţele noastre şi legile lumii. De aceea trebuie schimbat unul din aceşti termeni, pentru a-l pune în armonie cu celălalt. Cum mersul universului nu este în puterea noastră (oúκ éφ´ ήμΐν), trebuie să ne potrivim *Voinţa* şi dorinţele după el; căci *Voinţa* singură este a noastră (éφ´ ήμΐν). Această potrivire a *Voinţei* după mersul lumii, adică al naturii lucrurilor, este adesea cuprinsă în aforismul cu un sens elastic, κατά φύσιν ζήν [a trăi conform naturii]. Să se consulte mai curând Arrien (*Epicteti dissertationes*, II, 17, 21, 22). Seneca pune şi mai mult în evidenţă acest punct de vedere. *(Epistulae*, 119), când spune: *Nihil interest, utrum non desideres an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis*. [„Este totuna dacă nu râvnim la un lucru sau dacă-l posedăm. Esenţial, în ambele cazuri, e că obţinem acelaşi rezultat: scăpăm de chin.“] La fel Cicero (*Tusculanarum disputationum*, IV, 26): *Solum habere velle, summa dementia est*. [„Numai dorinţa de a avea ceva este cea mai mare neghiobie.“]. De văzut şi Arrien (*Discursurile lui Epictet*, IV, 1, 175): Oύ γάρ έκπληρώσει τών έπιθυμουμένων έλευθερία παρασκευάζεται, άλλά άνασκευή τής έπιθυμας. (*Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate*.) [„Căci nu satisfacându-ne dorinţele dobândim adevărata libertate, ci reprimându-ne poftele.“]

Pot fi luate ca probă în sprijinul a ceea ce am spus despre όμολογουμένως ζήν [a trăi în armonie] a stoicilor, consideraţiile lui Ritter şi Preller la acest subiect, în a lor *Istorie a filosofiei greco-romane*, ediţia 1, Hamburg, 1838, §398. La fel, acest aforism din Seneca (*Epistulae*, 31 şi *Epistulae*, 74): *Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi*. [„Virtutea perfectă constă în echilibru şi într-un mod de viaţă în permanentă concordanţă cu sine.“] Dar spiritul din Portic respiră mai ales în acest pasaj din acelaşi Seneca (*Epistulae*, 92): *Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquilitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati*

tenax. [„În ce constă viaţa fericită? În siguranţă şi într-o linişte imperturbabilă. Pe acestea ni le dau mărinimia sufletului şi o constanţă în a recunoaşte anumite lucruri ca juste“]. Ne vom convinge printr-un studiu de ansamblu al stoicismului că scopul moralei sale, ca şi cel al moralei cinice din care se trage, este pur şi simplu de a ne face să ducem o viaţă cât se poate de ferită de rele, adică o viaţă cât mai fericită. De aceea morala stoică este o specie particulară a eudemonismului. Ea nu are ca morala hindusă, morala creştină sau chiar platonicianã, o tendinţă metafizică; nu are un scop transcendent, ci numai un scop imanent ce poate fi atins în această viaţă: *ataraxia*, fericirea deplină a înţelepciunii, pe care nimic nu o poate zdruncina. Trebuie însă se recunoaştem că ultimii stoici, îndeosebi Arrian, uitau câteodată de acest scop şi tindeau spre ascetism, ceea ce explică progresele creştinismului şi difuzarea spiritului oriental. - Dacă privim acum mai îndeaproape acest scop al stoicismului, această *ataraxie*, nu vom găsi în ea decât înăsprire şi insensibilitate în faţa loviturilor sorţii; stoicii ajungeau aici reprezentându-şi fără încetare scurtimea vieţii, zădărnicia plăcerilor, nestatornicia fericirii, şi după ce au realizat că distanţa dintre fericire şi nefericire este mult mai mică decât ne-o imaginam cu anticipaţie. Dar aceasta nu este încă starea de beatitudine, resemnarea în faţa suferinţei, privită ca inevitabilă. Înălţimea spirituală şi demnitatea individului constă tocmai în a tăcea şi a îndura fatalitatea, într-un repaus melancolic, fără a se pierde cu firea, în timp ce ceilalţi oameni nu fac decât să treacă de la bucuria triumfătoare la disperare şi de la disperare la bucurie. Deci stoicismul mai poate fi considerat ca o dietetică spirituală; aşa cum îţi întăreşti corpul împotriva intemperiilor, aşa îţi întăreşti sufletul împotriva nefericirii, pericolului, sărăciei, nedreptăţii, înşelătoriei, trădării, orgoliului şi stupidităţii oamenilor.

Mai remarc că καθήκοντα ale stoicilor, pe care Cicero le traduce prin cuvântul *officia,* înseamnă cu aproximaţie ceea ce ni se potriveşte (*Obliegenheiten*), ceea ce se cuvine să facem; în engleză *incumbencies*, în italiană *quel*

che tocca a me di fare, o di lasciare, adică în general ceea ce îi este dat omului rezonabil să facă. De văzut Diogene Laertias, VII, 1, 109. - În sfârşit panteismul stoicilor, - care detestă atât de mult capucinadele lui Arrian, - este exprimat în modul cel mai limpede de Seneca: *Quid est Deus? Mens universi*. *Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum*. *Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest; si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet*. [„Ce este Dumnezeu? Sufletul universului. Ce este Dumnezeu? Tot ce vezi şi tot ce nu vezi. Numai aşa îi recunoaştem măreţia; mai mare decât ea nu ne putem închipui nimic; dacă doar el este totul, atunci îşi susţine opera dinăuntru şi din afară"] (*Quaestiones naturales*, I, praefatio, 12).

CAPITOLUL XVII
Asupra nevoii metafizice a umanităţii

Exceptând omul, nicio fiinţă nu se miră de propria-i existenţă; acesta este pentru toţi un lucru atât de firesc, încât ei nici nu îl remarcă. Înţelepciunea naturii vorbeşte încă prin privirea calmă a animalului; căci la el intelectul şi voinţa nu sunt încă destul de divergente ca întâlnindu-se să fie unul pentru celălalt subiect de mirare. Aici fenomenul întreg este încă strâns unit, ca ramura de trunchi, de *Natura* din care se trage; el participă fără să ştie acest lucru mai mult decât ea, la omniprezenţa *Mamei Universale*. - Numai după ce esenţa intimă a naturii (voinţa de a trăi în obiectivitatea ei) s-a dezvoltat cu toată forţa şi exuberanţa, în cele două regnuri ale existenţei inconştiente, apoi în seria atât de lungă şi de întinsă a animalelor; numai atunci în sfârşit, odată cu apariţia raţiunii, adică la om, că ea trezeşte la reflecţie se miră de propriile ei fapte şi se întreabă pe ea însăşi în legătură cu ea. Uimirea este cu atât mai nervoasă cu cât, pentru prima oară, ea se apropie de moarte pe deplin conştientă, şi cu cât odată cu limitarea oricărei existenţe, inutilitatea oricărui efort devine mai mult sau mai puţin evidentă. Din această reflecţie şi din această uimire se naşte nevoia metafizică, proprie numai omului. Omul este un animal metafizic. Desigur, când conştiinţa sa abia se trezeşte, el îşi închipuie că este inteligent fără efort; dar acest lucru nu durează mult timp: cu prima reflecţie, se produce deja acea uimire, care a fost pentru a spune astfel părintele metafizicii. - În acest sens a spus şi Aristotel la începutul *Metafizicii:* Διά γάρ τό θαυμάζειν οί άνθρωποι καί νῦν καί τό πρώτον ήρξαντο φιλοσοφεῖν. (*Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari*). [„Căci şi acum, şi la început, oamenii au început să filozofeze datorită uimirii.“]. La fel, pentru a avea

spirit filosofic, înseamnă să fii capabil să te miri de evenimentele obişnuite şi de lucrurile de fiecare zi, să îţi propui ca subiect de studiu ceea ce este mai general şi mai de rând; în timp ce uimirea savantului nu se produce decât apropo de fenomenele rare şi alese, şi în timp ce problema lui se limitează la a reduce acest fenomen la un altul mai cunoscut. Cu cât un om este mai inferior ca inteligenţă, cu atât existenţa are mai puţin mister pentru el. Orice lucru îi pare să poarte în el însuşi explicaţia acelui cum şi de ce. Aceasta vine din faptul că intelectul său continuă să fie credincios destinaţiei sale originare, şi că el este doar rezervorul motivelor la dispoziţia voinţei; astfel strâns unit cu lumea şi natura, ca parte integrantă a acestora, el este departe de a se abstrage pentru a ne exprima astfel din ansamblul lucrurilor, pentru a se pune apoi în faţa lumii şi a o privi în mod obiectiv, ca şi cum el însuşi, pentru moment cel puţin, ar exista în sine şi pentru sine. Dimpotrivă, uimirea filosofică, care rezultă din sentimentul acestei dualităţi, presupune la individ un grad superior de inteligenţă, cu toate că aceasta nu este singura condiţie; căci, fără îndoială, cunoaşterea problemelor legate de moarte şi interesul arătat faţă de durerea şi mizeria vieţii dau cel mai puternic impuls gândirii filosofice şi explicaţiei metafizice a lumii. Dacă viaţa noastră ar fi nesfârşită şi fără durere, nu i s-ar întâmpla nimănui să se întrebe de ce există lumea şi de ce ea are cutare natură particulară şi nu alta; ci toate lucrurile s-ar înţelege de la sine. Astfel vedem că interesul irezistibil al sistemelor filosofice sau religioase rezidă în întregime în dogma unei existenţe oarecare, care se continuă după moarte. Desigur, religiile par să considere existenţa zeilor lor ca pe un lucru capital şi îl apără cu mult zel; dar în fond, aceasta se datorează faptului că au legat de această existenţă dogma imortalităţii, şi că o privesc pe aceasta ca inseparabilă de cealaltă; imortalitatea este propriu-zis marea lor afacere. Să le-o asiguri într-adevăr, printr-un alt mijloc, de îndată acest frumos zel pentru zei se va răci; el va sfârşi prin a ceda locul unei totale indiferenţe, dacă li s-ar demonstra imposibilitatea absolută a nemuririi.

Cum să te intereseze într-adevăr de existenţa zeilor, când ai pierdut speranţa de a-i cunoaşte mai îndeaproape? Ai merge până la capăt, până la negarea a tot ce are legătură cu influenţa lor posibilă asupra evenimentelor vieţii prezente. Şi dacă întâmplător s-ar putea demonstra că nemurirea este incomparabilă cu existenţa zeilor, de exemplu pentru că ar presupune un început al fiinţării, religiile s-ar grăbi să sacrifice zeii pentru nemurire şi s-ar arăta pline de zel faţă de ateism. Şi iată de ce sistemele propriu-zis materialiste, la fel ca şi scepticismul absolut nu au putut niciodată exercita o influenţă nici foarte puternică nici foarte durabilă.

Templele şi bisericile, pagodele şi moscheele, din toate ţările, în toate timpurile, cu luxul şi măreţia lor, sunt mărturia acestei nevoi metafizice a omului, care, atotputernică şi de neşters, vine imediat după nevoia fizică. Desigur, un satiric cu mult umor ar putea adăuga că cea dintâi este foarte modestă, şi că se mulţumeşte cu puţine cheltuieli. Cea mai mare parte a timpului se lasă amăgită cu istorii ridicole şi poveşti de prost gust; cu condiţia să le fie băgate omului în cap de timpuriu; şi ele îi explică suficient existenţa şi îi susţin moralitatea. Să luăm, de exemplu, Coranul; această carte proastă a fost de-ajuns pentru a fonda o mare religie, pentru a satisface, timp de douăsprezece sute de ani nevoia metafizică a mai multor milioane de oameni; ea a dat un fundament moralei lor, le-a inspirat un ciudat dispreţ faţă de moarte şi un entuziasm capabil să înfrunte războaie sângeroase şi să întreprindă cele mai mari cuceriri. Or, găsim aici forma cea mai tristă şi sărăcăcioasă a ateismului. Poate sensul ne scapă în cea mai mare parte în traduceri. Totuşi nu am putut descoperi în ea o singură idee cât de cât profundă. Aceasta dovedeşte că nevoia metafizică nu merge mână în mână cu capacitatea metafizică. Se pare totuşi că nu a fost aşa de întotdeauna. Primii oameni, care erau mult mai aproape decât noi de originile speciei umane şi de începuturile naturii organice aveau în plus, fie o putere intuitivă mult mai energică, fie o dispoziţie spirituală mai potrivită, care îi

făcea mai apţi să sesizeze imediat esenţa naturii şi, prin urmare le permitea să îşi satisfacă nevoia metafizică într-un mod mai complet; astfel s-au născut la strămoşii brahmanilor acei Rişi, şi acele concepţii aproape supraomeneşti care au fost introduse mai târziu în *Upanişadele* din *Vede*.

În schimb, nu s-a dus niciodată lipsă de oameni care s-au străduit să-şi asigure traiul din această nevoie metafizică, şi care au exploatat-o cât s-a putut; la toate popoarele s-au întâlnit personaje care să pună monopol pe ea şi s-o dea în arendă; aceştia sunt preoţii. Dar pentru a-şi garanta traficul, ei trebuiau să obţină dreptul de a întipări de timpuriu în sufletele oamenilor dogmele lor metafizice, înainte ca gândirea să fi ieşit din tenebre, adică în prima copilărie; căci atunci orice dogmă, odată bine înrădăcinată, rămâne pentru totdeauna, oricare ar fi gradul ei de stupiditate; dacă preoţii ar trebui să aştepte pentru a-şi înfăptui opera ca judecata să devină matură, şi-ar vedea năruindu-se toate privilegiile.

O a doua categorie de indivizi, deşi mai puţin numeroasă, care îşi asigură traiul din această nevoie metafizică a umanităţii, este a celor care trăiesc din filosofie La greci erau numiţi sofişti, şi la moderni, profesori de filosofie. Aristotel (*Metaphysica*, II, 2) îl situează hotărât pe Aristip printre sofişti, şi Diogene Laertios (II, 95) ne dă explicaţia: pentru că a fost primul din şcoala socratică care a cerut plată pentru lecţiile pe care le da. El însuşi a vrut să îl plătească pe Socrate care a trebuit să îi trimită înapoi darul. La moderni - în general cel puţin şi în afara câtorva rare excepţii - cei care trăiesc din filosofie nu sunt numai foarte diferiţi de cei care trăiesc pentru ea; ei sunt adesea adversarii ei, duşmanii ei neîmpăcaţi; căci orice studiu pur şi profund filosofic ar arunca o prea mare umbră asupra lucrărilor lor şi în plus nu s-ar conforma vederilor şi reglementărilor confreriei, de aceea, în toate timpurile, ea s-a străduit să înăbuşe aceste studii, şi după epoci şi împrejurări, a folosit curent împotriva lor când tăcerea, când negarea, denigrarea, invectivele, calomniile,

denunţurile şi urmările. Astfel câte un mare geniu a fost văzut târându-se cu greu prin viaţă, ignorat şi fără glorie, până când în sfârşit, după moartea sa, lumea s-a dezmeticit şi în ce-l priveşte pe el şi în ce-i priveşte pe duşmanii lui. Aceştia din urmă totuşi şi-au atins scopul, împiedicându-l să se producă şi ei au trăit din filosofie cu soţiile şi copiii lor, în timp ce marele om ignorat trăia pentru ea. De îndată ce a murit, reviriment complet: noua generaţie a profesorilor de filosofie se face moştenitoarea lucrărilor lui, îşi croieşte o doctrină pe măsură şi se pune pe trăit din ea. Dacă un Kant a putut trăi în acelaşi timp pentru şi din filosofie, se datorează unei împrejurări foarte rare, care nu s-a reprodus decât o dată de la împăraţii Antonius şi Julius; pe vremea lui era un filosof pe tron. Numai sub astfel de auspicii, *Critica raţiunii pure* a putut vedea lumina zilei.

Dar abia a murit regele, că îl şi vedem pe Kant cuprins de teamă, căci nu aparţinea confreriei. Modifică datele capodoperei sale, în a 2-a ediţie, o mutilează, o strică, şi în cele din urmă este în pericol să îşi piardă postul; în aşa măsură încât Campe l-a invitat la el, la Brunswick, pentru a trăi acolo ca şeful familiei sale (Ring, *Ansichten aus Kants Leben,* pag. 68). În general, filosofia universităţilor, este scrimă în faţa unei oglinzi; în fond adevăratul ei scop este de a oferi studenţilor opinii pe placul ministrului care distribuie catedrele. Nimic mai bun, din punctul de vedere al omului de Stat; dar urmarea este că o astfel de filosofie este, pentru a ne exprima astfel, *nervis alienis mobile lignum* [„o paiaţă ce dansează după cum cântă alţii.“ - Horatiu, *Sermones*, II, 7, 82]; nu ar putea fi considerată serioasă; este o filosofie care stârneşte hazul. De aceea este echitabil ca această supraveghere sau îndrumare să se mărginească la filosofia din şcoală şi să nu se extindă asupra filosofiei adevărate, serioase. Căci dacă este ceva de dorit pe lume - şi de dorit atât de mult încât şi mulţimea grosolană şi stupidă, în momentele ei de luciditate, ar preţui acel ceva mai mult decât aurul şi argintul - , este să vezi o rază de lumină căzând peste întunericul existenţei noastre; este faptul să găseşti vreo soluţie la misterioasa

enigmă a vieţii noastre, din care nu zărim decât mizeria şi deşertăciunea. Şi totuşi această binefacere ar fi zădărnicită dacă cineva, admiţând că lucrul ar fi posibil, ar impune unele soluţii problemei.

Să vedem acum în ansamblu diferitele moduri de a satisface această nevoie metafizică atât de imperioasă. Prin metafizică înţeleg tot ce are pretenţia de a fi o cunoaştere care depăşeşte experienţa, adică fenomenele date, şi care tinde să explice prin ce anume natura este condiţionată într-un sens sau în altul, sau pentru a vorbi mai pe înţeles, să arate ce anume este în spatele naturii şi o face posibilă. Dar marea diversitate originară a inteligenţelor, la care se mai adaugă diferenţa de educaţie, toate acestea deosebesc atât de profund oamenii, încât de îndată ce un popor a ieşit din starea de ignoranţă totală, o aceeaşi metafizică nu poate fi de-ajuns pentru toţi. De aceea, la popoarele civilizate, găsim în mare două tipuri de metafizici, care se deosebesc una de alta, prin aceea că una poartă în ea însăşi propria-i infirmare şi că cealaltă o caută în afara ei. Reflecţie, cultură, timp liber şi judecată, acestea sunt condiţiile pe care le cer sistemele metafizice, de primul tip, pentru a controla confirmarea pe care o poartă în ele însele; de aceea aceste sisteme nu sunt accesibile decât unui mic număr de oameni, şi nu pot fi produse şi păstrate decât la civilizaţiile avansate. Sistemele de al doilea tip sunt făcute dimpotrivă pentru mulţime, pentru oamenii incapabili să gândească. Marea masă nu poate decât să creadă şi să se încline în faţa unei autorităţi, raţionamentul neavând nicio putere asupra ei. Aceste sisteme metafizice le numim populare, prin analogie cu poezia şi înţelepciunea populară (prin aceasta din urmă înţelegem proverbele). Totuşi ele sunt în mod obişnuit numite *Religie* şi se găsesc la toate popoarele, excepţându-le pe cele vechi. Cum am spus, ele îşi caută în afară confirmarea; adevărul li se revelează din exterior şi se manifestă prin minuni şi miracole. Argumentele lor constau mai ales în ameninţări cu pedepse eterne sau temporale, îndreptate împotriva necredincioşilor ca şi împotriva celor sceptici pur şi simplu;

la unele popoare găsim rugul sau oricare supliciu analog ca *ultima ratio theologorum* [ultim argument al teologilor]. Dacă religiile caută alte dovezi şi folosesc alte argumente, ele trec în domeniul sistemelor din prima categorie şi pot degenera într-un fel de compromis între ambele; dar prin aceasta au mai mult de pierdut decât de câştigat. Căci privilegiul inestimabil pe care îl au de a fi inoculate omului din copilărie le asigură o influenţă durabilă asupra minţii acestuia; prin dogmele lor, ele dezvoltă la acesta ca un fel de al doilea intelect, aşa cum un altoi se dezvoltă pe un copac; în timp ce dimpotrivă sistemele din prima categorie se adresează întotdeauna adulţilor, la care întâlnesc deja, în stadiul de convingere, un sistem din a doua categorie. - Aceste două feluri de metafizici, ale căror diferenţe sunt rezumate în două denumiri: *Doctrine ale Credinţei* şi *Doctrine ale Raţiunii*, au în comun faptul că de o parte şi de alta sistemele proprii fiecărui tip sunt în război continuu. Între cele din prima categorie, lupta se reduce la discuţii sau pamflete; dar între cele din a doua, se luptă cu focul şi sabia; multe dintre ele nu s-au răspândit decât datorită acestui ultim gen de polemică, şi şi-au împărţit puţin câte puţin pământul, dar într-un mod atât de tranşant şi suveran încât popoarele se deosebesc mai mult prin ele decât prin raţionalitatea şi forma lor de guvernământ. Religiile singure sunt stăpâne absolute, fiecare în domeniul ei, în timp ce filosofiile sunt cel mult tolerate, şi având în vedere numărul mic al reprezentanţilor lor, nu sunt socotite demne de a fi combătute prin foc şi sabie. Totuşi, când s-a crezut necesar, s-au folosit aceste mijloace împotriva lor, şi nu fără succes. De altfel ele nu se găsesc decât în stare sporadică. Cea mai mare parte a timpului, au fost doar ţinute în frâu, prescriindu-le să se conformeze doctrinei lor şi celei a religiei dominante în ţara în care ele erau predate în şcoli. Uneori religia nu s-a mulţumit să le supună; s-a servit de ele, a făcut din ele în oarecare măsură primul statiu al credinţei; dar aceasta este o experienţă periculoasă; căci filosofiile nesimţindu-se în putere, recurg la şiretenie în speranţa de a găsi în ea un sprijin, şi nu se dau niciodată

îndărăt de la o anumită perfidie ascunsă care se manifestă din când în când pe neaşteptate şi ale cărei efecte deplorabile sunt greu de reparat. Acest fapt este cu atât mai periculos cu cât ştiinţele pozitive, în ansamblul lor, sunt aliatele secrete ale filosofiilor împotriva religiilor, şi cu atât mai mult cu cât, fără a fi în război deschis cu acestea din urmă, fac mari ravagii în domeniul lor atunci când te aştepţi mai puţin. Să adăugăm că faptul de a reduce filosofia la acest rol de slujnică, de care am vorbit, înseamnă să discreditezi un sistem care are deja în afara sa o confirmare, vrând să îi dai un impuls dinlăuntrul său; căci dacă ar fi capabil de o astfel de confirmare, nu ar avea nevoie să i se caute una exterioară. Este întotdeauna primejdios să vrei să dai un fundament nou unei clădiri solide. De altfel, o religie are nevoie de sufragiile filosofiei? Ea are totul de partea ei: revelaţie, scrieri, miracole, profeţii, sprijinul guvernelor, primul rang pretutindeni aşa cum se cuvine adevărului, adeziunea şi respectul lumii întregi, mii de temple în care este propăvăduită şi în care îi sunt celebrate ceremoniile, corpuri sacerdotale care au depus jurământul, şi ceea ce face cât toate acestea la un loc, privilegiul rar de a putea să-şi întipărească doctrinele în sufletele copiilor de la vârsta cea mai fragedă, şi de a face din ele pentru a ne exprima astfel, idei înnăscute. Când eşti astfel înarmat, nu ai nevoie de adeziunea unor bieţi filosofi, sau eşti mai exigent decât de obicei, sau în sfârşit dacă îţi este teamă că vei fi contrazis de ei, dezlănţui o teroare incompatibilă cu o conştiinţă calmă şi onestă.

Un simptom al acestei naturi *alegorice* a religiilor, sunt *misterele* pe care le întâlnim în aproape oricare dintre ele, mă gândesc la unele dogme care, departe de a putea pretinde să fie luate *ad litteram* ca adevăruri, nici măcar nu pot fi bine sesizate de gândire. Am putea chiar spune că vreo câteva afirmaţii de-a dreptul contrare raţiunii, că vreo câteva absurdităţi foarte palpabile sunt un ingredient esenţial pentru o religie bine întocmită; căci acestea sunt semnul însuşi al naturii sale *alegorice* şi singurul mijloc prin care simţul comun, intelectul necultivat poate realiza, ceea

ce singur nu poate concepe clar, şi anume că religia tratează în fond despre o ordine a lucrurilor *sui generis*, despre o ordine a lucrurilor *în sine*, care nu este supusă lumii fenomenelor; că în consecinţă, religia prezentând întotdeauna faptele şi adevărurile sub o formă fenomenală, nu numai dogmele absurde, ci şi dogmele acceptabile nu sunt decât alegorii, simple adaptări la mintea umană. În acest spirit îmi pare că Sfântul Augustin şi Luter au menţinut misterele creştinismului, în opoziţie cu doctrina *terre à terre* a lui Pelagius care avea pretenţia să readucă totul la nivelul inteligibilului. Adoptând acest punct de vedere, reuşim să înţelegem faptul că Tertulian a putut spune cu toată sinceritatea: *Prorsus credibile est, quia ineptum est;... certum est, quia impossibile* [„Este absolut credibil fiindcă este absurd;... este cert fiindcă este imposibil“] *(De carne Christi*, cap. 5) .- Această natură alegorică a religiilor face inutile şi demonstraţiile pe care filosofia este obligată să le furnizeze. Şi necesitatea unei examinări atente; acestea sunt înlocuite cu credinţa, adică reclamă acceptarea de bună voie a adevărurilor lor. Şi cum credinţa dirijează acţiunea, şi cum din punct de vedere practic alegoria conduce acolo unde conduce adevărul *sensu proprio*, pe bună dreptate religia promite credincioşilor beatitudinea eternă. Nevoia unei metafizici se impune irezistibil oricărui om, şi, în punctele esenţiale, religiile ţin tocmai locul de metafizică marei mase a oamenilor care este incapabilă să gândească.

Ele o înlocuiesc chiar foarte bine; căci pe de o parte dirijează acţiunea, ţinând mereu desfăşurat, după frumoasa expresie a lui Kant, drapelul cinstei şi virtuţii, şi pe de altă parte sunt o consolare indispensabilă în mijlocul încercărilor dureroase ale vieţii; în momentele de suferinţă, ele joacă în mod absolut rolul unei metafizici obiectiv adevărate, căci îl detaşează pe om de el însuşi, atât cât acest lucru este posibil, şi îl transportă dincolo de existenţa temporajă. Aici devine vădită valoarea profundă a religiilor, aş spune chiar caracterul lor indispensabil. Platon deja spunea cu multă dreptate (*Res publica*, VI [8, 494 a] ; pag. 89 , ed.

Bipontini): φιλόσοφον πλήθος άδύνατον εΐναι (*vulgus philosophum esse impossibile est*) [„este imposibil ca mulţimea să aibă spirit filozofic“]. Dar iată piatra de încercare: religiile nu îţi pot niciodată mărturisi natura alegorică; ele sunt obligate să se prezinte ca adevărate *sensu proprio*. Prin aceasta ele încalcă domeniul metafizicii propriu-zise şi provoacă antagonismul acesteia, antagonism care s-a manifestat în toate epocile în care gândirea filosofică nu era aservită şi pusă sub tutelă. Tot pentru că au înţeles foarte bine această natură alegorică a oricărei religii, partizanii supranaturalului şi raţionaliştii au pornit în zilele noastre o luptă atât de înverşunată. Într-adevăr, şi unii şi ceilalţi pretind că găsesc în creştinism adevărul *sensu proprio*; primii atribuie acest gen de adevăr tuturor părţilor doctrinei creştine şi de aceea vor un creştinism fără restricţii, care să nu fie privat de niciunul din elementele sale, pretenţie care le crează o situaţie dificilă în prezenţa cunoştinţelor şi culturii generale din epoca noastră. Ceilalţi dimpotrivă caută să înlăture prin mijlocirea exegezei orice element propriu-zis creştin; reziduul acestei operaţii este ceva care nu poate fi adevărat nici *sensu proprio* nici *sensu allegorico*, este o religie *terre à terre*; este un fel de Judaism abia, doctrina aridă a lui Pelagius cel mult şi, ceea ce este mai grav, este un optimism de joasă speţă complet străin adevăratului creştinism. În plus, să încerci să fondezi o religie pe raţiune, înseamnă să o introduci în a doua categorie a teoriilor metafizice, cele care îşi poartă garanţia în *ele însele*, înseamnă sa o transporţi pe un teren străin, cel al sistemelor filosofice; înseamnă să o expui luptei pe care acele sisteme o dau în propria lor arenă, înseamnă să o expui loviturilor scepticismului, atacurilor reductibile ale criticii raţiunii pure; să le înfrunţi ar însemna o adevărată temeritate.

Şi una şi cealaltă din aceste categorii ale metafizicii ar fi interesate să rămână nealterate; fiecare din ele ar trebui să se menţină cu stricteţe în domeniul propriu, pentru a-şi manifesta integral esenţa. Dar tendinţa contrară este cea care prevalează în toată perioada creştină; s-a încercat să

se opereze o fuziune a celor două categorii, transportând dogmele şi conceptele uneia în cealaltă. Nu s-a ajuns decât la pervertirea ambelor. Această tendinţă s-a manifestat cel mai puternic în zilele noastre, în acea tentativă bastardă căreia i s-a dat numele de filosofie religioasă, un fel de gnoză care se străduie să intepreteze religia dată, şi să explice ce este adevărat *sensu allegorico* prin mijlocirea unui adevăr care să fie luat *sensu proprio*. Dar, pentru aceasta, ar trebui să cunoşti şi să fii în posesia adevăratului *sensu proprio*; şi din acel moment, orice interpretare ar deveni de prisos. Sub pretext că metafizica, adică adevăratul *sensu proprio*, nu poate fi scos decât din religie, a căuta să îl extragi din aceasta prin mijlocirea unei interpretări exegetice ar fi o întreprindere anevoioasă şi periculoasă. Pentru a te hotărî în favoarea ei, ar trebui să fie stabilit că, asemeni fierului şi altor metale imperfecte, adevărul nu se întâlneşte decât în starea de minereu, niciodată în stare pură, şi că pentru a-l obţine trebuie să îl degajezi din acest aliaj.

Poporul are nevoie de o religie, aceasta este pentru el o binefacere de nepreţuit. Dar dacă religiile pretind să se pună în calea progreselor spiritului uman în vederea cunoaşterii adevărului, atunci acestea trebuie îndepărtate cu multe menajamente, bineînţeles. Să ceri unui mare spirit, Shakespeare sau unui Goethe, să se convingă *implicite, bona fide et sensu proprio*[325] de dogmele unei religii oarecare, ar însemna să îi ceri unui uriaş să intre în pantoful unui pitic.

Cum religiile ţin să fie la îndemâna mulţimii, ele nu pot închide în ele însele decât un adevăr mediat, nu un adevăr imediat; să îl ceri de la ele pe acesta din urmă, ar fi totuna cu a vrea să citeşti caractere aşa cum sunt compuse pe marmura tiparului în loc să le citeşti amprenta pe hârtie. Pentru a realiza valoarea unei religii, trebuie deci să vezi dacă, sub voalul alegoriei, ea conţine o parte mai mult sau mai puţin mare de adevăr, şi în al doilea rând dacă acest

[325] În mod implicit, cu bună-credinţă şi în sens propriu.

adevăr apare mai mult sau mai puţin distinct prin acel voal; cu cât învelişul va fi mai transparent, cu atât va fi mai elevată religia. Or, se pare că în privinţa religiilor lucrurile nu stau cu mult altfel decât în privinţa limbilor; cele mai vechi sunt cele mai perfecte; dacă aş vrea să văd în rezultatele filosofiei mele măsura adevărului, ar trebui să pun budismul deasupra tuturor celorlalte religii. În orice caz, mă bucur să constat un acord atât de profund între doctrina mea şi o religie care, pe pământ, are majoritatea de partea ei, deoarece ea numără mai mulţi adepţi decât oricare alta. Acest acord îmi face o plăcere cu atât mai mare cu cât gândirea mea filosofică a fost în mod sigur în afara oricărei influenţe budiste; căci în 1818, data apariţiei lucrării mele, nu aveam în Europa decât relatări rare, insuficiente şi imperfecte, asupra budismului; ele se limitau aproape în întregime la câteva disertaţii, apărute în primele volume din *Asiatic Researches* şi priveau în principal budismul birmanilor. De atunci ne-a fost dat să cunoaştem această religie mai bine, datorită mai ales studiilor precise şi instructive pe care un distins membru al Academiei din Sfântul Petersburg, J.J.Schmidt, le-a publicat în *Memoriile* acestei Academii. Savanţi englezi şi francezi au completat puţin câte puţin aceste informaţii, aşa încât, în tratatul meu asupra *Voinţei în natură*, am dat la rubrica *Sinologie* o listă destul de mare a celor mai bune scrieri publicate asupra acestei religii. - Din nefericire pe Csoma Körösi, acest savant ungur cu o voinţă atât de perseverentă, care pentru a studia limba şi cărţile sfinte ale budismului şi-a petrecut mai mulţi ani în Tibet şi în principal în mănăstirile budiste, ni l-a răpit moartea în momentul când urma să coordoneze spre uzul publicului rezultatele cercetărilor sale. Nu pot totuşi să îmi ascund plăcerea pe care am resimţit-o citind în relatările sale provizorii câteva pasaje direct luate din *Kahgyur*, între altele acea convorbire a lui Buda pe moarte cu un brahman care s-a convertit la doctrina sa. *There is a description of their conversation on the subject of creation - by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma - whether was it he, who made or*

produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties - whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made - by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, *and it is stated that in the world all is* illusion, *there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower*. (*Asiatic researches*, vol. XX, pag. 434.).[326] Nu pot stabili, cum se face în general, o *deosebire fundamentală* între religii, după cum sunt monoteiste, politeiste, panteiste sau atee. Ceea ce le deosebeşte după mine, este modul lor de a vedea optimist sau pesimist. Unele consideră existenţa acestei lumi ca avându-şi raţiunea de a fi în ea însăşi, ele o laudă şi o celebrează. Altele o consideră ca ceva care nu poate fi conceput decât cu titlu de consecinţă a păcatelor noastre şi care, de aceea, nu ar putea fi prin ea însăşi. Ele recunosc că durerea şi moartea nu-şi pot avea cauza în ordinea eternă, primă şi imuabilă a lucrurilor, în ceea ce trebuie să fie, din oricare punct de vedere te-ai plasa. Dacă creştinismul a avut tăria de a triumfa asupra iudaismului mai întâi, apoi asupra pagânismului greco-roman, se datorează numai pesimismului său, acelei mărturisiri după care starea noastră este foarte jalnică şi este în acelaşi timp o stare de păcat, mărturisire total opusă optimismului evreiesc şi păgân. Când acest adevăr profund şi dureros simţit de noi toţi va ieşi la iveală, el va

[326] Ni se descrie convorbirea lor care are ca obiect creaţia, prin care lumea a fost produsă. Buda îi pune mai multe întrebări lui Brahma: el este cel care a făcut sau produs cutare sau cutare obiect, cel care l-a dotat cu cutare sau cutare calitate? Brahma neagă că a făcut vreodată aşa ceva. În sfârşit acesta îl întreabă chiar pe Buda, cum a fost produsă lumea şi de către cine? Şi atunci toate schimbările din lume sunt atribuite *faptelor morale ale fiinţelor însufleţite*, şi spune că în lume totul nu este decât *iluzie*, că nu este nicio realitate în obiecte, că totul este gol. Brahma astfel instruit asupra doctrinei lui Buda devine adeptul său. (n.a.)

atrage după sine nevoia de ispăşire.

Trec la studiul celei de a doua categorii a metafizicii, a celui care îşi poartă confirmarea în ea însăşi şi pe care o numim *filosofie*. Amintesc originea pe care i-am fixat-o mai sus: după mine, filosofia se naşte din *uimirea* în faţa lumii şi a propriei noastre existenţe, care se impun intelectului nostru ca o enigmă a cărei soluţie nu încetează din acel moment să preocupe umanitatea. Nu ar putea fi astfel, şi atrag atenţia cititorilor mei asupra acestui punct, dacă lumea ar fi o „substanţă absolută“ în sensul spinozismului şi formelor contemporane ale panteismului, dacă ar fi adică *o existenţă absolut necesară*. Aceasta ar fi totuna cu a spune că lumea există cu o asemenea necesitate, încât alături de ea orice altă necesitate pe care intelectul ar putea-o concepe ca atare nu ar fi decât hazard şi contingenţă; lumea ar fi ceva care ar cuprinde nu numai orice existenţă posibilă, aşa încât, cum afirmă de altfel Spinoza, posibilul şi realul nu ar forma decât unul; ne-ar fi imposibil să concepem că realul nu este sau sau că este altfel, într-un cuvânt, reprezentarea lumii aşa cum este ar fi la fel de esenţială pentru gândirea noastră ca şi reprezentarea spaţiului şi a timpului. În plus, deoarece noi înşine am fi părţi, moduri, atribute sau accidente ale unei astfel de *substanţe absolute*, singura care a putut exista vreodată undeva şi, într-un anumit sens, existenţa lumii şi a noastră, ca şi forma acestei existenţe, departe de a ne părea surprinzătoare şi problematică, departe de a reprezenta enigma insolubilă şi care ne frământă neîncetat, ar trebui dimpotrivă să ne pară mai evidentă chiar decât propoziţia: doi ori doi fac patru. Ar trebui să ne găsim în imposibilitatea absolută de a gândi că lumea nu este sau că este altfel decât este; prin urmare, niciodată nu am avea conştiinţa existenţei lumii *ca atare*, deci ca problemă propusă reflecţiei, mai mult decât avem conştiinţa mişcării incredibil de rapide a planetei noastre.

Dar lucrurile nu stau deloc astfel. Animalului fără gândire, lumea şi existenţa pot să îi pară lucruri care se înţeleg de la sine; pentru om dimpotrivă, aici este o

problemă pe care până şi cei mai necultivaţi, până şi cei mai mărginiţi şi-o reprezintă cu claritate în momentele lor de luciditate. Această problemă face o impresie cu atât mai puternică asupra conştiinţei, o marchează cu atât mai durabil, cu cât conştiinţa este mai luminată şi mai elaborată, cu cât educaţia a furnizat mai multe alimente gândirii. În sfârşit, la spiritele filosofice, acea uimire, despre care Platon spune: θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικόν πάτος (*mirari valde philosophicus affectus*) [„mirarea ca un afect foarte filozofic“ - *Theaitetos*, pag. 155 d], este cea care învăluie în toată întinderea ei problema de care se preocupă şi pentru care se frământă neîncetat, în toate epocile şi în toate ţările, partea cea mai generoasă a umanităţii. De fapt această nelinişte pe care metafizica etern reînnoită o ţine neobosit trează, vine din reprezentarea clară, că non existenţa lumii este la fel de posibilă ca şi existenţa ei. De aceea concepţia spinozistă care face din lume o existenţă în mod absolut necesară, o existenţă în sine care trebuie să fie din toate punctele de vedere, este un mod de a vedea fals. Chiar simplul teism, cu proba sa cosmologică, deduce tacit din existenţa lumii non existenţa ei anterioară; în ea însăşi lumea este deci pentru acesta ceva accidental. Mai mult, puţin câte puţin ne reprezentăm lumea ca pe ceva, a cărui non existenţă nu numai că este de conceput, dar este şi preferabilă existenţei sale. De la uimire trecem uşor la o apăsătoare meditaţie asupra *fatalităţii* care, în ciuda a toate, i-a provocat existenţa, şi datorită căreia forţa imensă pe care o necesită producerea şi conservarea lumii a putut fi exploatată într-un sens atât de nefavorabil propriilor ei interese. Uimirea filosofică este deci în fond o stupefacţie dureroasă; filosofia debutează, ca uvertura din *Don Juan*, printr-un acord în gama minoră. De unde rezultă că filosofia nu trebuie să fie nici spinozistă, nici optimistă. - Această natură aparte a uimirii care ne îndeamnă să filosofăm derivă în mod cert din spectacolul *durerii* şi al *răului moral* din lume. Căci durerea şi răul moral, chiar dacă raportul lor reciproc ar fi cât se poate de just, chiar dacă ele ar fi pe

deplin compensate de ceea ce este bun, sunt totuşi ceva care în sine nu ar trebui absolut de loc să fie. Or, nimic nevenind din nimic, urmează că durerea şi răul îşi au cauza în originea, în esenţa lumii însăşi. Ne vine greu să admitem această concluzie, dacă avem în vedere măreţia, ordinea şi perfecţiunea lumii fizice; noi ne imaginăm că forţa care a putut-o crea pe aceasta ar fi putut evita şi suferinţa şi răul moral. Teismului, cum bine se ştie, îi vine greu să recunoască această origine, a cărei expresie cea mai sinceră sunt Ormuzd şi Ahriman. El a căutat deci mai întâi să se debaraseze de răul moral, şi în acest scop a inventat liberul arbitru; dar liberul arbitru nu este decât o creaţie *ex nihilo* disimulată, deoarece presupune un „operări" care nu provine din niciun „Esse" (de văzut *Cele două probleme fundamentale ale Eticii,* pag. 58; ed. a 2-a, pag. 57). A încercat apoi să o rezolve cu suferinţa, punând-o pe seama materiei sau a unei necesităţi inevitabile, şi regretând că nu îl poate invoca pe diavol, care este adevăratul *expediem ad hoc* [expedient pentru acest scop]. În categoria suferinţei intră şi *moartea*; cât despre *răul moral*, el constă numai în a ne debarasa de suferinţa de moment pentru a o lăsa pe seama altui moment. Deci, aşa cum am spus, răul moral, suferinţa şi moartea sunt cele care îi conferă uimirii filosofice calitatea şi intensitatea ei particulară; acel *punctum pruriens* [punct iritant] al metafizicii, problemă care umple umanitatea de o nelinişte pe care nu o pot calma nici scepticismul nici criticismul, constă în a te întreba, nu numai de ce lumea există, dar şi de ce este plină de atâtea nenorociri.

Fizica (în sensul cel mai larg al cuvântului) se ocupă şi ea cu explicarea fenomenelor lumii. Dar însăşi natura explicaţiilor sale este cauza insuficienţei acestora. Fizica nu poate duce o viaţă independentă; cu oricât dispreţ ar privi metafizica, are nevoie de sprijinul acesteia. Căci ea însăşi explică fenomenele prin ceva şi mai necunoscut decât fenomenele înseşi, prin legi naturale, care se întemeiază pe forţe naturale, dintre care *forţa vitală* este un eşantion între altele. Desigur, starea actuală a oricăror lucruri din lume

sau din natură trebuie să poată fi explicată prin cauze pur fizice. Dar o asemenea explicaţie, presupunând că s-ar ajunge la ea, ar fi în mod necesar marcată de două imperative esenţiale, şi pentru a ne exprima astfel de două tare, care fac ca toate fenomenele explicate fizic să rămână în realitate neexplicate. Astfel, Ahile era vulnerabil la călcâi. Tot astfel ni-l reprezentăm pe diavol cu un picior de cal. În primul rând, nu am putea niciodată atinge *începutul* acestei serii de cauze şi efecte, adică de modificări legate între ele; acest început s-ar retrage fără încetare la infinit, ca limitele lumii în spaţiu şi timp. Apoi ansamblul cauzelor efective prin care avem pretenţia să explicăm totul se bazează pe ceva absolut inexplicabil, vreau să spun *calităţile* primordiale ale obiectelor şi forţele naturale care se manifestă la acestea, forţe care permit calităţilor să acţioneze într-un mod determinat. Aşa sunt: gravitaţia, soliditatea, forţa impulsului, elasticitatea, căldura, electricitatea, forţele chimice etc. Orice explicaţie fizică dă aceste forţe ca reziduu; asemeni unei ecuaţii algebrice, ai cărei toţi ceilalţi termeni ar fi rezolvaţi, dar în care o cantitate ar rămâne necunoscută şi nedeterminabilă.

De unde rezultă că nu există hârb de argilă cât de infim care să nu fie compus din calităţi unele la fel de inexplicabile ca celelalte. Aceste două imperfecţiuni inevitabile oricărei explicaţii fizice, cauzele adică, arată deci că o astfel de explicaţie nu poate fi decât relativă şi că metoda ştiinţelor pozitive nu este singura, ultima metodă suficientă, cea care conduce la o soluţie satisfăcătoare a dificilei probleme a lucrurilor, la adevărata înţelegere a lumii şi existenţei, ci că explicaţia fizică, luată ca atare, are nevoie de o explicaţie *metafizică* care să dea cheia tuturor presupunerilor sale. Numai că din însuşi acest fapt rezultă că metoda metafizică trebuie să se deosebească profund de metoda fizică. Primul pas care trebuie făcut pe această nouă cale, este să te laşi pătruns categoric şi o dată pentru totdeauna de deosebirea dintre metode şi în consecinţă de deosebirea dintre *fizică* şi *metafizică*. Această deosebire se bazează în ce priveşte esenţialul pe distincţia kantiană

dintre fenomen şi *lucrul în sine*. Kant declara despre acesta din urmă că este absolut inexplicabil, şi iată de ce după el nu ar putea exista nicio *metafizică*; nu este posibilă decât cunoaşterea imanentă, aşadar numai fizica, şi alături de aceasta critica raţiunii în aspiraţiile ei metafizice. Să mi se permită aici să anticipez cea de-a doua parte pentru a marca astfel punctul de contact al filosofiei mele cu doctrina kantiană şi pentru a semnala că, în frumoasa explicaţie a coexistenţei libertăţii şi necesităţii *(Critica raţiunii pure*, prima ed., pag. 532-554, şi *Critica raţiunii practice*, pag. 224-231 din ed. Rosenkranz) Kant demonstrează că aceeaşi acţiune, care pe de o parte este perfect explicabilă ca fiind consecinţa necesară a caracterului omului, a influenţelor pe care le-a suferit în timpul vieţii, trebuie totuşi pe de altă parte să fie considerată ca operă a voinţei libere. În acelaşi sens el spune (§53 din *Prolegomene*): „Desigur, necesitatea naturală va fi inerentă oricărei combinaţii de cauze şi efecte în lumea sensibilă, dar libertatea va fi acordată aceleia dintre cauze care nu este ea însăşi un fenomen (deşi serveşte ca fundament fenomenului). Aşadar, necesitatea (literalmente natura) şi libertatea pot fi atribuite necontradictoriu aceluiaşi obiect, după cum îl considerăm sub un aspect diferit, fie ca fenomen, fie ca lucru în sine“. Ceea ce spune Kant despre fenomenul om şi activitatea sa, doctrina mea extinde asupra tuturor fenomenelor din natură, dându-le ca fundament comun *Voinţa* ca lucru în sine. Ceea ce justifică mai întâi acest mod de a proceda, este imposibilitatea de a admite că omul este în mod specific distinct, *toto genere*, şi în mod radical de toate celelalte fiinţe şi obiecte ale naturii; nu poate fi între ele decât o deosebire de grad. - Las acum de o parte această digresiune pentru a reveni la consideraţiile mele asupra neputinţei fizicii de a furniza explicaţia ultimă a lucrurilor. - Spun deci: desigur totul este fizic, dar atunci nimic nu este explicabil. La fel ca mişcarea bilei pe care o împingem, funcţia de a gândi a creierului trebuie să comporte în ultimă instanţă o explicaţie fizică care să o facă la fel de

inteligibilă ca mişcarea bilei. Or, însăşi această mişcare, pe care credem că o înţelegem atât de bine, este în fond la fel de obscură ca şi gândirea; căci esenţa intimă a expansiunii în spaţiu, a impenetrabilităţii, a facultăţii de a fi mişcat, a rezistenţei, a elasticităţii şi a gravitaţiei, rămâne după toate explicaţiile fizice un mister în aceeaşi măsură ca gândirea. Numai că imposibilitatea de a o explica pe aceasta din urmă frapându-ne din primul moment, ne-am grăbit să facem un salt de la fizică la metafizică şi să ipostaziem o substanţă de o altă natură decât cea a lucrurilor corporale. Am transportat în creier un suflet. Dacă intelectul nostru nu ar fi fost atât de tocit încât să avem nevoie pentru a-l impresiona de un fenomen extraordinar de surprinzător, ar fi trebuit să explicăm digestia printr-un suflet stomacal, vegetaţia printr-un suflet vegetativ, afinităţile elective prin prezenţa unui suflet în reacţii, căderea unei pietre prin prezenţa unui suflet în această piatră. Căci proprietăţile oricărui corp anorganic sunt la fel de misterioase ca viaţa unei fiinţe vii; de aceea pretutindeni explicaţia fizică se izbeşte de o explicaţie metafizică care o anulează, adică îi retrage caracterul de explicaţie. Dacă am lua lucrurile foarte strict, am putea pretinde că toate ştiinţele naturii nu fac realmente asemeni botanicii decât să adune şi să claseze obiectele de acelaşi fel. O fizică care ar susţine că faptul de a explica lucrurile în detaliu prin cauze, şi într-un mod general prin forţe, este într-adevăr suficient şi prin urmare epuizează esenţa lumii, ar fi *naturalismul* propriu-zis De la Leucip, Democrit şi Epicur până la „sistemul naturii“ [de baronul Holbach], apoi la Lamarck, Cabanis şi la materialismul înfierbântat al ultimilor ani, putem urmări încercarea continuă de a stabili o fizică fără metafizică, adică o doctrină care să facă din fenomen lucrul în sine. Dar toate explicaţiile acestor fizicieni nu sunt decât încercări de a disimula şi explicatorilor şi auditorilor faptul că ele presupun pur şi simplu lucrul esenţial. Naturaliştii se străduie să arate că toate fenomenele, chiar şi fenomenele spirituale, sunt fizice, şi în această privinţă ei au dreptate; greşeala lor este de a nu vedea că orice lucru fizic este pe

de altă parte şi un lucru metafizic. Desigur este greu să recunoşti acest adevăr, deoarece el presupune deosebirea fenomenului de lucrul în sine. Totuşi Aristotel, în ciuda tendinţei sale spre empirism, şi oricât de îndepărtat era de hiperfizicismul platonician, a ştiut, chiar şi fără ajutorul deosebirii de care am vorbit, să rămână în afara acestui mod îngust de a vedea; el spune: Εί μέν οὖν μή έστί τις έτέρα ούσία παρά τάς φύσει συνεστηκυίας, ή φυσική άν εϊη πρώτη έπιστήμη΄ εί δέ έστί τις ούσία άκίνητος, αϋτη προτέρα καί φιλοσοφία πρώτη καί καθόλου οϋτως, ότι πρώτη καί περί τοΰ όντος ή όν, ταύτης άν εϊη θεωρήσαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente prout ens est, speculari hujus est). [„Aşadar, dacă nu ar exista altă fiinţă în afara celei ce apare în natură, fizica ar fi ştiinţa primă; însă, dacă există o fiinţă imobilă, atunci ştiinţa despre ea este anterioară fizicii şi constituie filozofia primă; iar ea ar fi astfel şi ştiinţa cea mai generală, întrucât este prima, şi sarcina ei ar fi cerceteze fiinţa ca fiinţă.“] (*Metaphysica*, V, 1[1026 a 27]). *O fizică absolută*, ca cea pe care tocmai am descris-o, care nu ar lăsa loc vreunei *metafizici* ar face din *Natura naturata* [natura creată] *Natura naturans* [natură creatoare][327]; ea ar fi fizica pusă pe tronul metafiziicii; dar este probabil că în acest loc înalt ea s-ar comporta ca spoitorul de tingiri din Holberg odată numit primar[328]. Această idee obscură a unei fizici absolute fără metafizică, este cea care inspiră în fond reproşul insipid şi cel mai adesea răuvoitor de ateism; ea este cea care îi dă sensul intim al adevărului şi prin aceasta al forţei. O astfel de fizică ar distruge cu siguranţă orice etică, şi dacă pe nedrept se consideră teismul ca nedespărţit de moralitate, aceasta în orice caz nu poate fi concepută fără o *metafizică oarecare*, adică fără o doctrină care să admită

[327] Termeni folosiţi de Spinoza.
[328] *Politicianul flecar*, comedie din 1722 a lui Ludwig von Holberg.

că ordinea naturii nu este singura şi nici ordinea absolută a lucrurilor. De aceea *Credo*-ul obligatoriu al tuturor celor drepţi şi buni poate fi formulat astfel: „Cred în metafizică“. În acest sens este important şi necesar ca omul să fie convins de imposibilitatea de a se limita la *o fizică absolută*, cu atât mai mult cu cât aceasta, *naturalismul* prin excelenţă, este un mod de a vedea care de la sine s-ar impune continuu omului şi care nu poate fi desfiinţat decât printr-o speculaţie profundă, speculaţie ale cărei diverse sisteme şi religii îi ţin locul atât cât le stă în putere şi atâta vreme cât sunt recunoscute ca adevărate. Acum, ceea ce ne lămureşte cum un mod de a vedea radical fals se poate impune de la sine omului şi trebuie îndepărtat în mod artificial, este faptul că intelectul nu are ca destinaţie primă să ne instruiască asupra esenţei lucrurilor, ci numai să ne arate relaţiile lor cu voinţa noastră; intelectul nu este decât centrul motivelor, aşa cum vom vedea în *Cartea a doua*. În mod *accidental* lumea este schematizată în el astfel încât să reprezinte o ordine a lucrurilor cu totul diferită de ordinea în mod absolut adevărată, şi nu am putea să îi facem un reproş intelectului, pentru că ne arată numai învelişul exterior, nu şi miezul lucrurilor; reproşul ar fi cu atât mai nedrept, cu cât intelectul găseşte în el însuşi modalitatea de a rectifica această eroare, stabilind deosebirea dintre fenomen şi lucrul în sine. Această deosebire, dacă ne gândim bine, a fost realizată dintotdeauna; dar cel mai adesea se avea o noţiune vagă a ei, şi prin urmare insuficient exprimată, adesea chiar fiind prezentată sub deghizări stranii. Deja misticii creştini, de exemplu, refuză intelectului, dându-i numele de *lumină a naturii*, facultatea de a sesiza esenţa adevărată a lucrurilor. El este în oarecare măsură o simplă forţă superficială, ca electricitatea, şi nu pătrunde înlăuntrul realităţilor.

Chiar din punctul de vedere empiric, insuficienţa naturalismului pur apare mai întâi, aşa cum am arătat, în faptul că explicaţia fizică vede raţiunea faptului particular în cauza lui, dar că seria acestor cauze, cum ştim cu o deplină certitudine *a priori*, se continuă într-o regresie la infinit,

astfel încât niciun lucru nu a putut fi primul în mod absolut. Apoi acţiunea acestei cauze este redusă la o lege naturală, şi aceasta la o forţă naturală, care rămâne absolut fără explicaţie. Dar acest element inexplicabil la care sunt reduse toate fenomenele (de la cel mai măreţ până la cel mai infim) acestei lumi atât de clar date şi atât de firesc explicabile, nu ne revelă el oare că toate explicaţiile de acest gen nu sunt decât condiţionate şi în oarecare măsură *ex concessis* [rezultatul unei concesii], că ele nu sunt explicaţia adevărată şi suficientă? De aceea zic eu că din punct de vedere fizic totul este şi nu este explicabil. Acest element absolut inexplicabil care traversează toate fenomenele, care apare atât de vădit la fenomenele superioare, cele ale generării de exemplu, dar se regăseşte şi la cele mai de jos, între altele la fenomenele mecanice, este indiciul unei ordini a lucrurilor cu totul diferite de ordinea fizică şi care serveşte ca fundament acesteia din urmă. Această ordine, pe care Kant o numea ordinea lucrurilor în sine, este termenul final al metafizicii. - În al doilea rând, insuficienţa naturalismului pur ţine de acest adevăr filosofic fundamental pe care l-am studiat în amănunt în prima jumătate a acestei *Cărţi*, şi care constituie şi tema *Criticii raţiunii pure*, şi anume că orice obiect este condiţionat de subiectul gânditor, şi în existenţa lui obiectivă ca atare, şi în forma particulară a acestei existenţe, că obiectul prin urmare este un simplu fenomen, nu un lucru în sine. Acest fapt a fost pe larg expus la §7 din I-ul volum, şi s-a arătat aici ce greşeală comit cei care, asemeni materialiştilor, iau în mod nesocotit obiectivul ca dat absolut, fără a lua în seamă elementul subiectiv, prin mijlocirea exclusivă a căruia, în care numai, spun eu, obiectivul există. Materialismul la modă astăzi furnizează numeroase eşantioane ale acestui procedeu; aşa încât acesta este o filosofie de ajutoare de frizeri şi ucenici în ale farmaciei. În inocenţa lui, el vede lucrul în sine în materie, pe care o ia în zăpăceala lui ca pe ceva absolut real; după el, forţa impulsului este singura facultate a lucrului în sine, deoarece toate celelalte calităţi nu pot fi decât fenomene

ale acestei forţe.

Naturalismul sau fizica pură nu va fi deci niciodată o explicaţie suficientă; l-am putea compara cu un calcul, al cărui ultim termen nu îl găsim niciodată. Serii cauzale fără sfârşit şi început, forţe insondabile, un spaţiu infinit, un timp care nu a început, divizibilitatea la nesfârşit a materiei toate aceste lucruri determinate de un creier care gândeşte, în care ele există cu aceeaşi îndreptăţire ca visul, şi fără care ele dispar: acesta este labirintul în care ne plimbă fără încetare concepţia materialistă. Ştiinţele naturii au ajuns în zilele noastre la un grad de perfecţiune pe care secolele anterioare erau departe de a-l bănui, un fel de culme pe care umanitatea a atins-o pentru prima oară. Dar oricât de mari ar fi progresele *fizicii* (luată în sensul larg pe care i-i acordau anticii); ele nu ne vor ajuta să înaintăm câtuşi de puţin spre *metafizică*; nu mai mult decât o suprafaţă, pe care oricât o vom prelungi nu va dobândi conţinut. Progresele fizicii nu vor completa cunoaşterea *fenomenului*; în timp ce *metafizica* aspiră să depăşească fenomenul, pentru a studia lucrul ca atare. Chiar dacă experienţa noastră ar fi desăvârşită, situaţia nu s-ar schimba în vreun fel. Şi chiar dacă aţi fi parcurs planetele tuturor stelelor fixe, tot nu aţi fi făcut un pas în plus pe calea metafizicii. Cu cât progresele *fizicii* vor fi mai mari, cu atât ei vor resimţi mai acut nevoia unei *metafizicii*. Într-adevăr, dacă pe de o parte o cunoaştere mai exactă, mai întinsă şi mai adâncă a naturii minează şi sfârşeşte prin a răsturna ideile metafizice în curs până atunci, ea serveşte pe de altă parte la a pune în mod şi mai distinct şi mai complet în relief problema însăşi a metafizicii, în a o degaja cu şi mai multă stricteţe de orice element pur fizic. Cu cât cunoaşterea esenţei obiectelor particulare va fi mai completă şi mai exactă, cu atât mai imperios ni se va impune necesitatea de a explica ansamblul şi generalul, şi cu cât cunoaşterea empirică a acestui element general va fi mai justă, mai precisă şi mai completă, cu atât el ne va părea- mai misterios şi mai enigmatic. Este adevărat că savantul obişnuit, cel care s-a limitat la o ramură specială a

fizicii, nu are nici cea mai vagă idee de cele expuse până acum; el doarme tihnit alături de slujitoarea pe care şi-a ales-o în casa lui Ulise, fără vreun gând pentru Penelopa (cf. cap.XII, sub fin.) De aceea în zilele noastre *scoarţa naturii* este minuţios studiată, sunt cunoscute cu de-amănuntul intestinele şi viermii intestinali şi verminarea verminei. Dar să vină un filosof ca mine, care vorbeşte despre *miezul intim al naturii*, aceşti oameni nu vor mai catadicsi să-l asculte, socotind că acest studiu este străin ştiinţei, şi vor continua să se ocupe cu curăţatul coajei[329]. Ai fi ispitit să-i numeşti chiţibuşari ai naturii pe aceşti fizicieni microscopici şi micrologici. Şi desigur cei care cred că creuzetul şi retorta sunt adevărata şi unica sursă a oricărei înţelepciuni nu au mintea mai puţin pervertită decât o aveau odinioară antipozii lor, scolasticii. Aşa cum aceştia erau prizonierii reţelei lor de concepte abstracte, în afara cărora nu cunoşteau şi nu examinau nimic; tot aşa fizicienii noştri rămân în întregime cantonaţi în empirismul lor, nu admit ca fiind adevărat decât ceea ce au văzut cu ochii lor, şi socotesc în felul acesta că au pătruns până la esenţa ultimă a lucrurilor. Ei nu bănuiesc că între fenomen şi ceea ce se manifestă în el, lucrul în sine, este o prăpastie adâncă, o diferenţă radicală; că pentru a te lămuri asupra acestui subiect, trebuie să cunoşti şi să delimitezi cu precizie elementul subiectiv al fenomenului, şi să fi ajuns să înţelegi că informaţiile ultime, cele mai importante asupra esenţei lucrurilor, nu pot fi luate decât din operaţii prealabile este imposibil să faci un pas dincolo de ceea ce este dat simţurilor în mod imediat, în alţi termeni, să depăşeşti problema. Să remarcăm totuşi, pe de altă parte, că o cunoaştere cât mai completă a naturii este necesară pentru a *pune* cu precizie problema metafizicii. Aşadar nimeni nu va trebui să încerce să abordeze această ştiinţă, înainte de a fi dobândit o cunoaştere, cel puţin generală, dar exactă, clară şi coordonată, a diverselor ramuri ale studiului naturii. Căci problema precedă în mod nencesar

[329] Cf. Goethe, *Faust*, I, versul 603.

soluţia. Dar problema o dată pusă, trebuie ca privirea cercetătorului să se îndrepte spre înlăuntru; căci problemele intelectuale şi morale sunt mai importante decât fenomenele fizice, în acelaşi fel în care magnetismul animal, de exemplu, este un fenomen incomparabil mai important decât magnetismul mineral. Misterele ultime şi fundamentale, omul le poartă înlăuntrul fiinţei sale intime, şi aceasta îi este cea mai imediat accesibilă. Aşadar numai aici poate spera să găsească cheia enigmei lumii, şi firul unic care să îi permită să sesizeze esenţa lucrurilor Domeniul propriu *metafizicii* este deci ceea ce numim filosofia spiritului.

Tu îmi perinzi pe sub ochi seriile de vietăţi,
Şi mă înveţi să îmi cunosc fraţii
În crângul tăcut, în aer şi în apă;
.....
Apoi mă readuci la peşteră, sigur, tu mă arăţi
Mie însumi; şi minuni misterioase
Ţâşnesc din adâncurile fiinţei mele pentru a mi se revela mie.

(Goethe, *Faust*, I, versurile 3225-3234)

În sfârşit, în ce priveşte *sursa* şi *fundamentul* cunoaşterii metafizice, am combătut deja aserţiunea de mai multe ori reluată de Kant, după care această sursă s-ar găsi în *simplele concepte*. Conceptele nu pot niciodată fi elementul prim al unei cunoaşteri, fiind întotdeauna degajate în mod abstract dintr-o intuiţie oarecare. Ceea ce a produs această eroare, este foarte probabil exemplul matematicilor. Acestea, aşa cum o dovedesc procedeele algebrei, ale trigonometriei şi analiticii, lasă de o parte intuiţia, operând cu simple concepte abstracte, reprezentate prin semne în loc de cuvinte, şi totuşi ajung la un rezultat de o certitudine perfectă, dar care în acelaşi timp este atât de îndepărtat, încât ar fi imposibil să-l atingi, rămânând pe terenul solid al intuiţiei. Posibilitatea unei astfel de certitudini se bazează, cum a arătat Kant până la refuz, pe faptul următor: conceptele matematice sunt

extrase din raporturi cantitative, cunoscute *a priori* şi intuitiv totodată, raporturi prin mijlocirea cărora ele pot întotdeauna să fie realizate şi controlate, fie aritmetic, operând calcule pe care semnele nu fac decât să le indice, fie geometric, prin mijlocirea a ceea ce Kant numeşte *construcţia conceptelor*. Acest privilegiu lipseşte conceptelor pe care s-a crezut că se poate edifica o metafizică, a esenţei, a fiinţării, a substanţei, a perfecţiunii, a necesităţii, a realităţii, a finitului, a infinitului, a absolutului, a principiului etc. Căci astfel de concepte nu sunt nicidecum primordiale; ele nu au căzut din cer şi nici nu sunt înnăscute; ca toate conceptele s-au desprins din intuiţii, şi cum nu conţin numai, după exemplul celor din matematici elementul pur formal al intuiţiei, ci şi ceva în plus, rezultă că ele au ca bază intuiţiile empirice. Aşadar nu se poate obţine din ele nimic ce intuiţia empirică nu conţine deja, nimic, prin urmare, care să nu fie obiect al experienţei; şi cum aceste concepte sunt foarte largi, ar fi mult mai avantajos să ne referim direct la experienţă care ne-ar informa la prima mână şi cu o certitudine mult mai mare. Nu poţi într-adevăr niciodată obţine mai mult de la un concept decât conţine intuiţia din care el este extras. Cerem concepte pure care să nu aibă deci o origine empirică, în acest caz, nu le vom putea produce decât pe cele care privesc spaţiul şi timpul, în alţi termeni, elementui pur formal al intuiţiei, şi anume conceptele matematice, poate la limită şi conceptul de cauzalitate, care nu derivă desigur din experienţă, dar care nu pătrunde în conştiinţă decât prin mijlocirea acesteia (în primul rând în intuiţia sensibilă). Aşadar experienţa nu este posibilă decât prin el; şi el însuşi nu este valabil decât în domeniul experienţei. Kant a demonstrat foarte bine că acesta serveşte numai la a da unitate experienţei, nu pentru a o depăşi, fiindcă el are numai o aplicaţie fizică, nu şi una metafizică. O ştiinţă nu poate atinge certitudinea apodictică decât dacă originea ei este *a priori*; dar însăşi această origine dovedind că ea este condiţionată prin natura subiectivă a intelectului, o limitează la elementul pur formal al experienţei. O

asemenea cunoaştere deci, departe de a ne face să depăşim experienţa, se mărgineşte la a reproduce o *parte* a acestei experienţe, cea care îi este proprie în toată întinderea ei; ea nu face decât să ne furnizeze uri element empiric general, adică o simplă formă fără conţinut. Şi cum metafizica nu poate fi câtuşi de puţin limitată la acest element, ea trebuie să aibă surse de cunoştinţe *empirice*. Prin urmare, orice idee preconcepută a unei metafizici care poate fi construită pur *a priori*, este în mod necesar vană. Kant a comis un raţionament realmente greşit, sofism căruia i-a dat expresia cea mai strălucită în §1 din *Prolegomene*, când a afirmat că metafizica nu îşi poate scoate din experienţă conceptele şi principiile fundamentale. Într-adevăr, pentru a ajunge la această concluzie, el admite că numai ceea ce ştim *înaintea* oricărei experienţe ne poate conduce mai departe decât orice experienţă posibilă. Înarmat cu acest postulat, el are pretenţia să ne demonstreze apoi că această cunoaştere anterioară oricărei experienţe nu este decât forma în care intelectul primeşte experienţa, că în consecinţă ea nu ne poate duce dincolo de aceasta şi astfel stabileşte foarte logic imposibilitatea oricărei metafizici. Dar când este vorba să descifrăm experienţa, adică lumea pe care o avem sub ochi, nu înseamnă să răsturnăm metoda firească, dacă facem abstracţie de această experienţă, dacă îi ignorăm conţinutul, pentru a nu ne opri decât la forme vide care ne sunt cunoscute *a priori?* Nu este firesc, dimpotrivă, ca *ştiinţa experienţei ca atare* să se alimenteze la sursele acestei experienţe? Problema acestei ştiinţe nu este pusă empiric? De ce atunci soluţia să nu se ajute de experienţă? Nu este absurd ca cel care trebuie să vorbească despre natura lucrurilor, să nu ia în consideraţie lucrurile însele, ci să se limiteze la nişte concepte abstracte? Desigur obiectul metafizicii nu este cercetarea unor experienţe particulare, dar în orice caz ea îşi propune să explice corect experienţa în ansamblul ei. Fundamentul său trebuie deci să fie de natură empirică. Mai mult, însuşi *caracterul a priori* al unei părţi a cunoaşterii umane este sesizat de metafizică ca un

fapt dat, din care a tras concluzia originii subiective a acestei părţi. Deoarece conştiinţa caracterului său *a priori* o însoţeşte, explică faptul că această parte a cunoaşterii noastre se numeşte la Kant *transcedentală*, în opoziţie cu *transcendent*, care înseamnă „ceea ce depăşeşte orice posibilitate empirică“, şi care se opune la rândul său lui *imanent*, care înseamnă „ceea ce rămâne în limitele acestei posibilităţi“. Reamintesc cu plăcere semnificaţia primă a acestor termeni introduşi de Kant, cu care, la fel ca şi cu termenul de „categorie“ şi altele, se joacă maimuţele contemporane ale filosofiei. De altfel sursa metafizicii nu este numai experienţa externă, ci şi *experienţa internă*; propriu metafizicii, ceea ce îi permite să facă pasul decisiv spre soluţia marii probleme, aşa cum am stabilit pe îndelete şi în mod distinct în *Voinţa în Natură* la rubrica *Astronomie fizică*, este, spun eu, faptul că la momentul potrivit ştie să combine experienţa externă cu experienţa internă şi să facă din aceasta cheia celeilalte.

Desigur, fixând metafizicii o astfel de origine şi, ca să fim sinceri, este imposibil să i-o refuzi, o privezi de acea certitudine apodictică, care nu este posibilă decât prin cunoaşterea *a priori*; această certitudine cere proprietatea logicii şi a matematicilor. Dar totodată aceste ştiinţe nu ne învaţă de fapt decât ceea ce fiecare din noi ştie deja de la sine, într-un mod imprecis, este adevărat; cel mult primele elemente ale ştiinţei naturii pot fi deduse din cunoaşterea *a priori*. Mărturisind această origine empirică, metafizica nu face decât să renunţe la o veche pretenţie care, aşa cum am arătat, se baza pe o greşeală şi împotriva căreia stau mărturie din toate timpurile marea diversitate şi mutabilitatea sistemelor filosofice, ca şi scepticismul care le-a însoţit întotdeauna. Dar nu te poţi prevala de această mutabilitate pentru a nega posibilitatea însăşi a metafizicii; căci toate ramurile ştiinţelor naturii, chimia, fizica, geologia etc. au fost supuse schimbării şi istoria însăşi s-a supus acestei necesităţi. Dar dacă într-o zi se va găsi un sistem metafizic exact, atât cel puţin cât o permit limitele intelectului uman, acest sistem nu va avea mai puţin

imutabilitatea unei ştiinţe cunoscute *a priori*, şi aceasta deoarece fundamentul său nu poate fi decât experienţa într-un mod general, şi nu experienţele particulare şi de detaliu, care modifică fără încetare ştiinţele naturii şi aduc noi materiale istoriei. Într-adevăr, experienţa în ansamblul ei nu-şi va schimba niciodată caracterul.

În al doilea rând se pune această întrebare: Cum o ştiinţă obţinută din experienţă poate depăşi experienţa şi merita astfel numele de *metafizică?* Acest lucru nu este desigur posibil în acelaşi mod în care din trei numere proporţionale este scos un al patrulea, nici în modul în care se găseşte un triunghi, date fiind două laturi şi unghiul lor. Şi totuşi acesta era procedeul dogmatismului anterior lui Kant, dogmatism care pretindea să ajungă, după anumite legi care ne sunt cunoscute *a priori*, de la ceea ce este dat la ceea ce nu este dat, de la consecinţă la principiu, adică de la experienţa a ceea ce nu poate fi dat de nicio experienţă. Kant a pus foarte bine în lumină imposibilitatea unei metafizici astfel construite, arătând că aceste legi, dacă nu sunt scoase din experienţă, nu au totuşi valoare decât în domeniul empiric. Şi pe drept afirmă că urmând această cale nu vom putea niciodată depăşi condiţia posibilităţii oricărei experienţe. Dar sunt alte metode pentru a ajunge la metafizică. Ansamblul experienţei seamănă cu o scriere cifrată; filosofia va fi descifrarea ei; dacă traducerea este coerentă în toate părţile sale, filosofia va fi exactă. Numai dacă acest ansamblu va fi înţeles cu destulă profunzime şi dacă experienţa eternă va fi combinată cu experienţa internă, va fi posibil să îl interpretezi şi să îl explici plecând de la el însuşi. Kant a arătat într-un mod incontestabil că experienţa în ea însăşi este constituită din două elemente, formele cunoaşterii şi esenţa în sine a lucrurilor; că este posibil chiar să delimitezi aceste două elemente, unul fiind ceea ce ne este dat *a priori*, celălalt ceea ce vine să se adauge *a posteriori*. De aceea poate fi indicat, într-un mod general cel puţin, ceea ce în experienţa dată, care este înainte de toate *fenomen* pur, aparţine formei fenomenului condiţionat de intelect şi ceea ce, după

sustragerea acestei forme, rămâne *lucrului în sine*. Şi deşi nimeni nu poate cunoaşte lucrul în sine prin învelişul formelor intuiţiei, pe de altă parte totuşi fiecare poartă acest lucru în sine; mai mult, fiecare este acest lucru; de aceea el trebuie să ne fie accesibil, deşi într-un mod condiţionat, în oricare parte a conştiinţei.

Deci puntea care permite metafizicii să depăşească experienţa nu este altceva decât analiza experienţei şi deosebirea dintre fenomen şi lucrul în sine, deosebire în care am văzut cel mai serios merit al lui Kant, căci ea implică noţiunea unui nucleu al fenomenului, distinct de fenomen. Acest nucleu desigur nu poate fi niciodată complet detaşat de fenomen şi considerat în el însuşi ca un *ens extramundanum* [entitate extramundană]; nu va fi niciodată cunoscut decât în raporturile lui cu fenomenul însuşi. Dar interpretarea şi explicarea fenomenului în relaţiile cu nucleul său intim, poate să ne dea asupra acestuia informaţii, care altfel nu ar fi pătruns niciodată în conştiinţă. În acest sens deci, metafizica depăşeşte natura pentru a ajunge la ceea ce este ascuns în ea sau în spatele ei (τό μετά τό φυσικόν), dar ea nu consideră acest element ascuns decât ca apărând în natură şi nu independent de orice fenomen; ea rămâne deci imanentă, nu transcedentă. Şi într-adevăr, ea nu se desprinde niciodată complet de experienţă; este doar simpla ei explicaţie şi interpretare, pentru că nu vorbeşte de lucrul în sine decât în raporturile lui cu fenomenul. Cel puţin acesta este spiritul în care eu am încercat să rezolv problema metafizicii, nepierzând niciodată din vedere limitele fixate de Kant cunoaşterii umane. De aceea iau ca adevărate *Prolegomenele* sale *la orice metafizică* şi mi le însuşesc. Metafizica nu depăşeşte deci în mod real experienţa; ea nu face decât să ne deschidă spre adevărata înţelegere a lumii aşa cum se revelă ea în experienţă. Metafizica nu este o ştiinţă stabilită cu ajutorul conceptelor pure, definiţie pe care Kant însuşi a reprodus-o de mai multe ori; ea nu este niciun sistem de deducţii operate pe principii *a priori*, Kant arătând foarte bine faptul că aceste principii nu pot servi *scopului* pe care

şi-l propune metafizica. Ea este o ştiinţă, având, şi sursa în intuiţia lumii exterioare reale şi în informaţiile pe care ni le revelă cu privire la ea faptul cel mai intim al conştiinţei noastre, ştiinţă care este apoi depusă în concepte precise. Este prin urmare o ştiinţă a experienţei; numai că obiectul şi sursa ei nu trebuiesc căutate în experienţele particulare, ci în ansamblul experienţei considerate în ceea ce are ea în general. Las astfel să subziste intactă doctrina lui Kant, după care lumea experienţei este fenomen pur, căruia îi sunt aplicate în mod exclusiv cunoştinţele *a priori*; dar adaug la aceasta, că tocmai în calitate de fenomen, această lume este manifestarea lucrului care astfel se arată şi pe care îl numesc împreună cu Kant lucrul în sine. Acest lucru trebuie să îşi imprime propria sa esenţă şi propriul său caracter în lumea experienţei; interpretând această experienţă, în materia şi nu în forma sa, bineînţeles trebuie să putem regăsi în ea amprenta lucrului în sine. Filosofia nu este deci decât înţelegerea exactă şi universală a experienţei însăşi, este lucrul metafizic, din care fenomenul nu reprezintă decât veşmântul şi învelişul, şi acest lucru este pentru fenomen ceea ce gândirea este pentru cuvinte.

O astfel de descifrare a lumii în raporturile ei cu ceea ce apare înlăuntrul ei trebuie să-şi afle confirmarea în ea însăşi, în unitatea care se stabileşte între fenomenele atât de diverse ale naturii, unitate de care nu ne-am dat seama fără ea. Când ne găsim în prezenţa unei scrieri al cărei alfabet ne este necunoscut, ne continuăm încercările de a o explica până când ajungem la o combinaţie care dă cuvinte inteligibile şi fraze coerente. Atunci nu mai avem nicio îndoială asupra caracterului exact al descifrării; căci nu poate fi admis faptul că unitatea stabilită între toate semnele scrierii este opera unui pur hazard, şi că ea poate fi realizată dând diverselor litere o cu totul altă valoare. În mod analog, descifrarea lumii trebuie să îşi aibă confirmarea în ea însăşi. Ea trebuie să răspândească o lumină egală asupra tuturor fenomenelor lumii şi să le pună în acord chiar şi pe cele mai eterogene, astfel încât orice opoziţie între fenomenele cele mai diverse să dispară.

Această confirmare intrinsecă este criteriul interpretării. Căci orice descifrare falsă poate conveni unor fenomene, dar se va găsi în contradicţie flagrantă cu restul. Aşa, de exemplu, optimismul lui Leibniz contrazice neajunsurile vădite ale existenţei; doctrina lui Spinoza, după care lumea este singura substanţă posibilă şi absolut necesară, nu este conciliabilă cu uimirea noastră în legătură cu existenţa acestei lumi; teoria lui Wolf, după care omul îşi datorează existenţa şi esenţa unei voinţe străine, este refuzată de faptul că noi suntem răspunzători de acţiunile care, în conflictul motivelor, emană riguros din această existenţă şi din această esenţă; doctrina adesea reafirmată a unei dezvoltări succesive a umanităţii în sensul unei perfecţiuni mereu crescânde, sau în mod general teoria unei deveniri prin mijlocirea unui proces al lumii, contrazice un adevăr care ni se revelă *a priori*, şi anume că într-un moment oarecare dat o infinitate de timp s-a scurs deja şi că, prin urmare, tot ce trebuia să vină după aceea ar trebui deja să se fi întâmplat, şi astfel s-ar putea întocmi o listă cât lumea de contradicţii care se ivesc între aserţiunile dogmatice şi realitatea dată. Cred că pot afirma dimpotrivă că niciuna din teoriile mele nu este demnă de a figura pe această listă pentru că fiecare din ele a fost confruntată cu realitatea intuitivă şi pentru că niciuna nu îşi are sursa numai în concepte abstracte. Şi cum toate teoriile mele sunt traversate de o idee principală pe care o aplic ca cheie tuturor fenomenelor lumii, această idee se dovedeşte a fi alfabetul adevărat a cărui aplicare dă cuvintelor şi frazelor un înţeles, o semnificaţie. Soluţia la o enigmă este adevărată când se potriveşte la tot ce enunţă această engimă. Astfel doctrina mea aduce unitate şi ordine în haosul confuz şi divers al fenomenelor, şi rezolvă contradicţiile numeroase pe care le prezintă această diversitate, atunci când este considerată din cu totul alt punct de vedere. Ea seamănă deci cu un calcul al cărui ultim termen este găsit; nu vreau totuşi să spun prin aceasta că nu mai lasă nicio problemă nerezolvată, şi că a furnizat un răspuns pentru orice întrebare. O asemenea

afirmaţie ar echivala cu negarea temerară a limitelor cunoaşterii umane în general. Orice făclie am aprinde, orice spaţiu ar lumina aceasta, orizontul nostru va rămâne mereu învăluit într-o noapte adâncă. Căci soluţia ultimă a enigmei lumii ar trebui să vorbească numai despre lucrurile în sine, şi nu despre fenomene. Dar numai acestea din urmă se potrivesc cu formele noastre de cunoaştere, şi de aceea noi nu putem face lucrurile inteligibile decât prin raporturile de coexistenţă, de succesiune şi de cauzalitate; or aceste raporturi nu au sens şi valoare decât prin aplicare lor la fenomen; lucrurile în sine şi relaţiile lor nu pot fi sesizate prin mijlocirea acestor forme. De aceea soluţia reală, pozitivă a enigmei lumii, este în mod necesar ceva pe care intelectul uman este absolut incapabil să-l sesizeze şi să îl gândească; astfel încât dacă o fiinţă superioară ar coborî pe pământ şi şi-ar da toată osteneala din lume să ne comunice această soluţie, noi n-am înţelege nimic din adevărurile pe care ni le-ar revela. Prin urmare, cei care pretind că au ajuns la raţiunile ultime, adică prime ale lucrurilor, la o fiinţă primordială şi absolută, (care se va putea numi şi altfel) ca şi la procesul, raţiunile şi motivele, sau orice altceva prin mijlocirea căruia lumea să poată emana, ţâşni din această fiinţă, să fie produsă de ea, adusă la existenţă, apoi „concediată şi abandonată ei înseşi“, aceşti oameni sunt nişte farseori, nişte fanfaroni, pentru a nu spune şarlatani. Ceea ce îmi pare a fi o superioritate notabilă a filosofiei mele, este faptul că adevărurile ei au fost găsite independent unul de altul prin observarea lumii reale, şi că totuşi unitatea şi antrenarea doctrinelor particulare s-au prezentat întotdeauna mai târziu şi de la sine, fără să fi fost nevoie să mă ocup de acest lucru. Iată de ce filosofia mea este bogată şi îşi întinde adânc rădăcinile în rolul realităţii intuitive, care singură furnizează elementele oricărui adevăr. Iată de ce ea nu este plicticoasă; plictiseala totuşi, judecând după scrierile filosofice din ultimii cincizeci de ani, ar trebui să fie considerată ca o calitate esenţială a filosofiei. Când, dimpotrivă, toate doctrinele unei filosofii sunt pur şi simplu scoase una din alta şi în ultimă instanţă

dintr-o singură propoziţie primă, această filosofie trebuie să pară săracă, ştearsă şi plicticoasă; căci dintr-o propoziţie nu poate urma mai mult decât ceea ce propoziţia conţine deja, şi, în afară de aceasta, în cazul dat totul depinde de exactitatea unei propoziţii *unice*, şi o singură greşeală de deducţie poate compromite adevărul a tot. Sistemele care îşi au punctul de plecare într-o intuiţie intelectuală, într-o stare de extaz sau de luciditate, prezintă şi mai puţine garanţii; orice cunoaştere dobândită în felul acesta trebuie să fie îndepărtată ca subiectivă, individuală şi în consecinţă problematică. Dacă totuşi această intuiţie ar exista, ar fi imposibil să o comunici altora; cunoaşterea normală a minţii este singura comunicabilă, prin concepte şi cuvinte când ea este abstractă, prin opere de artă când este pur intuitivă.

Când se reproşează metafizicii, cum se întâmplă adesea, că a realizat atât de puţine progrese timp de atâtea secole, ar trebui să se ia în considerare şi faptul că nicio altă ştiinţă nu s-a dezvoltat ca ea sub o opresiune continuă, că nicio altă ştiinţă nu a fost stânjenită din afară şi nu a avut atâtea piedici ca ea din partea religiilor din toate timpurile şi din toate ţările. Religia atribuindu-şi monopolul cunoştinţelor metafizice, filosofia trebuia să îi pară, alături de ea, ca o plantă sălbatică, ca un muncitor neautorizat, ca o şatră de ţigani; şi nu o tolera de obicei decât cu condiţia ca filosofia să se resemneze la a o sluji şi urma. Unde a existat vreodată adevărata libertate de a gândi? Mulţi şi-au făcut o glorie din a o propovădui; dar de îndată ce filosofia, în loc să se mărginească la a se deosebi de religia locală prin dogme subordonate acesteia, pretindea să împingă mai parte independenţa, de îndată această temeritate îi făcea să freamăte de oroare pe apostolii libertăţii de conştiinţă, şi atunci răsunau aceste vorbe: „Nici un pas în plus“. Ce progrese putea face metafizica înăbuşită cu o astfel de tiranie? Mai mult, această constrângere exercitată de metafizica privilegiată nu apasă numai asupra *comunicării* gândirii, ci şi asupra gândirii însăşi. Căci dogmele ei, prin jocuri de fizionomie

studiate şi pline de o gravitate solemnă, sunt atât de bine întipărite copilului fraged, flexibil, încrezător şi fără gândire, încât din acel moment ele nu mai formează decât una cu mintea lui şi dobândesc aproape caracterul unor idei înnăscute. De aceea mulţi filosofi chiar le-au luat ca atare; alţii, şi mai mulţi la număr, se face numai că le iau ca pe astfel de idei. Or, nimic nu este mai potrivnic înţelegerii înseşi *a problemei* metafizicii, ca soluţia care o precede şi care de timpuriu a fost impusă şi inoculată spiritului. Căci punctul de plecare necesar al oricărei filosofiei adevărate, este această vorbă adâncă a lui Socrate: „Singurul lucru pe care îl ştiu este că nu ştiu nimic“ [după Platon, *Apologia*, cap. 6]. Cei vechi, în această privinţă, erau mai privilegiaţi decât noi; căci, dacă religiile lor limitau în oarecare care măsură comunicarea gândirii, ele nu atentau la libertatea însăşi de a gândi; într-adevăr ele nu erau inoculate copiilor cu atâta formalism şi solemnitate, şi în general nu prea erau luate în serios. Iată de ce cei vechi sunt întotdeauna maeştri noştri în materie de metafizică.

Cei care reproşează metafizicii că nu şi-a atins scopul, în ciuda eforturilor ei perseverente, ar trebui să aibă în vedere şi faptul, că până una alta ea are meritul inestimabil de a fi limitat întotdeauna pretenţiile infinite ale metafizicii privilegiate, şi în acelaşi timp de a fi combătut naturalismul şi materialismul care nu puteau întârzia să apară ca reacţie împotriva acestui exclusivism religios. Să ne gândim unde ne-ar fi dus terapia preoţilor fiecărei religii, dacă credinţa în dogme ar fi atât de solidă şi oarbă pe cât ar vrea ei. Să aruncăm o privire în urmă asupra tuturor războaielor, agitaţiilor, rebeliunilor şi revoluţiilor Europei, din al VIII-lea secol; vom găsi puţine care să nu fi avut drept cauză sau pretext o deosebire de credinţă, adică probleme de metafizică; în numele acestor probleme erau asmuţite popoarele unele împotriva altora. Aceste secole nu sunt un masacru perpetuu - din raţiuni metafizice - când pe câmpul de luptă, când pe eşafod, când pe străzi? Aş vrea să am lista autentică a tuturor crimelor pe care creştinismul le-a împiedicat în mod real, pentru a o pune pe celălalt talger al

balanţei.

În sfârşit, în ce priveşte *obligaţiile* metafizicii, ea nu are decât una; şi este una care nu acceptă o alta alături de ea, obligaţia de a fi *adevărată*. Dacă alături de aceasta, avem pretenţia de a-i impune o alta, cea de a fi spirituală, optimistă, monoteistă sau chiar morală, nu putem şti dinainte dacă această a doua obligaţie nu va intra în conflict cu prima, fără de care metafizica şi-ar pierde orice valoare. O filosofie dată nu are deci alt criteriu al valorii sale decât adevărul. - De altfel, filosofia este esenţialmente *ştiinţa lumii*; problema ei, este lumea ; ea are de a face numai cu lumea; lasă în pace zeii; dar aşteaptă, aşteaptă în schimb, ca şi zeii să o lase în pace.

Sfârşitul volumului al II-lea

VOLUMUL AL III-LEA

SUPLIMENT LA CARTEA A DOUA

Urmezi o cale greşită.
Să nu trezi că glumesc,
Sâmburele naturii
Nu este inima omului?
(Goethe, *Ultimatum*)

CAPITOLUL XVIII[330]
Cum se poate cunoaşte lucrul în sine

Această carte, în care se găseşte descris demersul cel mai original şi cel mai importam din filosofia mea, şi anume trecerea, declarată imposibilă de Kant, de la fenomen la lucrul în sine, îşi are deja complinirea esenţială în opusculul pe care l-am publicat în 1836 sub titlul *Voinţa în Natură* (ed. a 2-a, 1854; ed. a 3-a, 1867). Ar fi o mare greşeală dacă citatele străine la care se referă explicaţiile mele ar fi luate ca subiectul şi conţinutul acestei scurte, dar importante scrieri; aceste citate nu sunt decât un punct de plecare, o intrare în materie care mi-a permis să stabilesc cu mai multă precizie decât în oricare altă parte acest adevăr fundamental al doctrinei mele şi să îl urmez până în punctul în care el întâlneşte cunoaşterea empirică a *Naturii*. Cea mai riguroasă şi completă expresie a lui am dat-o la rubrica *Astronomie fizică*; de aceea nu pot spera să găsesc o mai bună formulare a nucleului acestei doctrine decât cea pe care am consemnat-o aici. Oricine va dori să-mi cunoască bine filosofîa şi să o examineze cu seriozitate, va trebui deci înainte de toate să se refere la rubrica în chestiune. Şi în general toate lămuririle conţinute în această mică scriere ar putea forma conţinutul principal al acestor *Suplimente* dacă nu ar trebui excluse din ele pentru simplul fapt că le precedă; aşadar le presupun cunoscute, altfel ar însemna să se ignore ceea ce este mai bun în doctrina mea.

Îmi propun mai întâi să arăt, adoptând un punct de vedere general, în ce sens poate fi vorba de cunoaşterea unui lucru în sine şi să stabilesc că această cunoaştere este în mod necesar limitată.

Ce este *cunoaşterea?* - Ea este înainte de toate şi în

[330] Se referă la §18 din primul volum.

mod esenţial *o reprezentare*. - Ce este *re prezentarea? - Un proces fiziologic* foarte complex, care se realizează în creierul unui animal şi de pe urma căruia se naşte în acest creier conştiinţa unei *imagini*. - Evident această imagine nu poate avea decât un raport foarte mediat cu ceva complet distinct de animalul în creierul căruia s-a produs. - Iată poate modul cel mai simplu şi mai clar de a pune în evidenţă *prăpastia de netrecut* care desparte *idealul* de real. Această deosebire radicală seamănă într-un punct cu mişcarea pământului: nu ai conştiinţa ei imediată. Aşa şe explică că anticii nu au remarcat-o nici pe una nici pe cealaltă. în schimb, de îndată ce Cartesius a pus problema cunoaşterii, această chestiune nu a încetat să-i preocupe pe filosofi. Şi în sfârşit, după ce Kant a stabilit, cu o profunzime a raţionamentului până atunci necunoscută, diversitatea completă a idealului şi a trecutului, faptul de a afirma *identitatea absolută* a acestor două elemente, bazându-se pe o intuiţie intelectuală arbitrară, s-a dovedit a fi o tentativă pe cât de îndrăzneaţă pe atât de absurdă; este adevărat că pseudo filosofii cunoşteau admirabil simţul filosofic al publicului, şi de aceea întreprinderea lor a fost încoronată de succes. - Adevărul este că datele imediate ale conştiinţei noastre cuprind o existenţă subiectivă şi o existenţă obiectivă, ceea ce este în sine şi ceea ce nu este decât din punctul de vedere al altuia, un sentiment al eului nostru propriu şi un sentiment al altceva, şi aceste date nu se prezintă ca fiind atât de radical distincte, încât nicio altă deosebire nu poate fi comparată cu aceasta. Fiecare se cunoaşte imediat pe sine şi nu are despre tot restul decât o cunoaştere mediată. Iată faptul; iată şi problema.

Cât despre faptul de a şti dacă, datorită proceselor ulterioare ale creierului, reprezentările intuitire sau imaginile care se nasc în el dau naştere pe calea abstracţiei la concepte generale (*universalia*), concepte care permit combinaţii noi şi prin care cunoaşterea devine *raţionabilă*, devine *gândire* - aceasta nu mai este o chestiune esenţială; este o problemă de o importanţă secundară.

Căci toate conceptele îşi împrumută conţinutul numai de la reprezentarea intuitivă. Aceasta este deci *cunoaşterea originară*, şi ea singură trebuie luată în consideraţie în această cercetare a raporturilor dintre ideal şi real De aceea a numi acest raport cel al *fiinţării* şi al *gândirii* înseamnă să ignori complet problema; şi în orice caz este dovada unei filosofii puţin abile.

Gândirea nu are raporturi imediate decât cu *intuiţia*, dar intuiţia are raporturi cu existenţa în sine a ceea ce este perceput intuitiv, şi această ultimă relaţie constituie marea problemă care ne preocupă. Existenţa empirică, aşa cum o cunoaştem, nu este altceva decât faptul de a fi dată în intuiţie; raportul acesteia cu gândirea este departe de a fi o enigmă; căci conceptele, adică materia imediată a gândirii, derivă din intuiţia din care ele sunt abstracte; niciun om judecat nu poate contesta acest adevăr. Să ne fie permis să spunem apropo de aceasta că nimic nu este mai important în filosofie ca alegerea termenilor; exprimarea neîndemânatică pe care am criticat-o mai sus şi confuzia la care duce a fost baza pseudofilosofiei lui Hegel, care a preocupat timp de douăzeci şi cinci de ani publicul german.

Pe de altă parte, dacă am vrea să afirmăm că „intuiţia este deja cunoaşterea lucrului în sine, deoarece ea este efectul a ceea ce există în afara noastră, şi că acesta din urma acţionează aşa cum este, astfel încât modul său de a acţiona este şi modul său de a fi“, această afirmaţie ar avea împotriva ei faptele următoare: 1. legea cauzalităţii, aşa cum am demonstrat până la refuz, este de origine subiectivă, ca şi impresiile simţurilor din care derivă intuiţia; 2. la fel spaţiul şi timpul în care obiectul se proiectează sunt de origine subiectivă; 3. dacă fiinţa obiectului nu constă în acţiunea sa, rezultă că acest obiect nu există decât în modificările pe care le provoacă în alt obiect, dar că în el însuşi el nu este absolut nimic. - Am afirmat în această lucrare şi am demonstrat în discuţia asupra principiului raţiunii, de la sfârşitul § 21, că numai despre materie se poate spune că fiinţa sa constă în acţiunea sa, ea este cauzalitatea în totalitatea sa, este cauzalitatea chiar obiectiv

percepută; aşadar ea nu este nimic în ea însăşi (ή ὕλη τό ἀληθινόν ψεῦδος *materia mendacium verax* [„materia e o minciună adevărată“]) ingredient al obiectului cunoscut prin intuiţie, ea este o simplă idee abstractă, care nu este dată aparte în nicio experienţă. Această idee a materiei va fi mai complet analizată într-un capitol ulterior. - Cât despre obiectul dat în intuiţie, el trebuie să fie ceva *în sine* şi nu numai ceva *pentru un altul*; altfel el s-ar reduce la reprezentare, şi am ajunge la un idealism absolut, care în cele din urmă nu ar fi decât egoism teoretic: orice realitate ar fi suprimată, lumea nu ar mai fi decât o fantomă subiectivă. Dacă totuşi, fără a împinge mai departe investigaţiile, ne-am limita *la lumea cunoscută ca reprezentare*, în acest caz ar fi indiferent dacă am considera obiectele ca reprezentări ale creierului meu sau ca pe fenomene apărând în timp şi spaţiu; căci spaţiul şi timpul nu există ele însele decât în creierul meu. În acest sens am putea afirma fără ezitare identitatea realului şi idealului; este adevărat că după Kant acesta nu ar fi deloc un punct de vedere nou. De altfel esenţa lucrurilor şi a lumii fenomenelor nu ar fi evident epuizată cu aceasta; nu am fi avut în vedere decât *latura ideală*. Cât despre *latura reală*, aceasta trebuie să fie radical distinctă de lumea ca reprezentare, ea este ceea ce lucrurile sunt în *ele însele*; şi această diversitate absolută a idealului şi realului a pus-o Kant în lumină mai bine decât oricare altul. Locke, într-adevăr, a refuzat simţurilor cunoaşterea lucrurilor în sine; Kant o refuză şi intelectului intuitiv, expresie care îmi serveşte la desemnarea a ceea ce el numeşte sensibilitate *pură*, ca şi la desemnarea legii cauzalităţii, mediatoare a intuiţiei, în măsura în care această lege este dată *a priori*. Nu numai că amândoi au dreptate dar se poate vedea imediat că este contradictoriu să afirmi că un lucru este cunoscut după ceea ce este el în sine şi pentru sine, adică în afara cunoaşterii. Căci orice cunoaştere este în mod esenţial, aşa cum am spus, o reprezentare; dar reprezentarea mea, şi tocmai pentru, că este a mea, nu va fi niciodată identică cu esenţa în sine a lucrului situat în afara

mea. Existenţa în sine şi pentru sine a fiecărui lucru este în mod necesar *subiectivă*; în reprezentarea altuia, dimpotrivă, ea nu se prezintă în mod mai puţin necesar ca *obiectivă*, diferenţă care nu va fi niciodată în întregime depăşită. Ea modifică radical, într-adevăr, întreaga formă a existentei obiectului; ca obiectiv el presupune un obiect străin a cărui reprezentare este, şi în plus. aşa cum a demonstrat Kant, el a trebuit să treacă prin forme străine propriei fiinţe, tocmai pentru că ele aparţin acestui subiect străin, care nu poate fi cunoscut decât prin mijlocirea lor. Dacă aprofundând această observaţie am în vedere corpuri neînsufleţite de o mărime uşor perceptibilă, de o formă regulată şi sesizabilă, şi dacă încerc să privesc această existenţă într-un spaţiu cu trei dimensiunni ca pe existenţa în sine, deci ca pe existenţa subiectivă a corpurilor în discuţie, voi fi de îndată reţinut de imposibilitatea de a considera aceste forme obiective ca pe existenţa obiectivă a lucrurilor; dimpotrivă, realizez imediat că această reprezentare s-a născut în creierul meu, că această imagine nu există decât pentru mine subiect cunoscător, şi că nu am deloc de a face cu fiinţa ultimă, subiectivă în sine şi pentru sine a acestor corpuri neînsufleţite. Pe de altă parte, nu pot admite că aceste corpuri există numai în reprezentarea mea; cum ele au calităţi impenetrabile şi prin ele o anumită activitate, sunt forţat să le atribui, într-un fel oarecare, o existenţă în sine. Astfel deci această impenetrabilitate a calităţilor, dacă, pe de o parte, presupune o existenţă exterioară cunoaşterii noastre, pe de altă parte ea este confirmarea empirică a faptului că această cunoaştere a noastră, tocmai pentru că se reduce la reprezentări determinate de forme subiective, nu ne dă niciodată decât *fenomene* şi nu esenţa în sine a lucrurilor. Este ceea ce explică faptul că tot ce cunoaştem rămâne ceva misterios şi insondabil; noi suntem fără încetare constrânşi să recunoaştem că ne este imposibil să înţeleg bine chiar şi fenomenele cele mai comune şi mai simple. Căci nu numai producţiile cele mai perfecte ale naturii, fiinţele vii, sau fenomenele *complexe* ale lumii anorganice,

rămân pentru noi de nepătruns; ci chiar acest cristal de munte, această bucată de sulf sunt, datorită proprietăţilor lor cristalografice, optice, chimice şi electrice, un abis de mistere şi neînţelesuri pentru cercetarea conştiincioasă şi aprofundată. Lucrurile ar sta astfel, dacă am cunoaşte lucrurile aşa cum sunt ele în sine; căci atunci am înţelege în întregime cel puţin fenomenele cele mai simple; neignorându-le calităţile, fiinţa lor însăşi, întreaga lor esenţă ar trebui să poată trece în cunoaşterea noastră. Lacunele cunoaşterii noastre au deci raţiunea lor, nu în aceea că nu suntem destul de familiari cu obiectele, ci în natura însăşi a acestei cunoaşteri. Căci intuiţia noastră, şi prin urmare întreaga percepţie empirică a obiectelor care ni se prezintă nouă, fiind în mod esenţial şi în principal determinată de formele şi funcţiile facultăţii noastre de a cunoaşte, este inevitabil ca reprezentarea obiectelor să fie radical distinctă de esenţa lor; ele apar oarecum ca printr-o mască, aşa încât noi ghicim că ceva se ascunde dincolo de ea, dar acest ceva nu îl putem cunoaşte. Ceea ce transpare este un mister insondabil; niciodată natura unui lucru oarecare nu poate trece în întregime şi în toate privinţele în cunoaştere; şi mai puţin încă putem, după metoda matematicilor, construi *a priori* un obiect real. Aşa deci impenetrabilitatea empirică a tuturor fiinţelor din natură este o dovadă *a posteriori* a caracterului pur ideal şi fenomenal al existenţei noastre empirice.

În consecinţă, nu vom depăşi niciodată reprezentarea, adică fenomenul, dacă plecăm de la *cunoaşterea obiectivă*, altfel spus de la reprezentare; ne vom mărgini la latura exterioară a lucrurilor, fără a pătrunde în fiinţa lor intimă, fără a cunoaşte ce sunt ele în sine şi pentru sine. Până aici sunt de părerea lui Kant. Dar, în ce priveşte adevărul pe care l-a stabilit, propun adevărul următor care îl anulează oarecum pe al său, şi anume că noi nu suntem numai *subiectul care cunoaşte*, ci că aparţinem *noi înşine* categorici lucrurilor *de cunoscut*, că suntem *noi înşine lucrul în sine*, că prin urmare nu putem pătrunde din *afară* până la fiinţa proprie şi intimă a lucrurilor dar că un drum

plecând *dinăuntru* ne rămâne deschis: acesta va fi oarecum o cale subterană, o comunicare secretă care, printr-un fel de trădare, ne va introduce dintr-o dată în fortăreaţa în faţa căreia au eşuat toate atacurile îndreptate din afară.

Lucrul în sine ca atare nu poate intra în conştiinţa decât într-un mod cu totul imediat şi anume în sens *că el însuşi va lua cunoştinţă de el însuşi*; a pretinde că îl cunoşti în mod obiectiv, înseamnă a vrea să realizezi o contradicţie. Tot ce este obiectiv este simplă reprezentare, simplu fenomen, chiar simplu fenomen al creierului.

Rezultatul esenţial al criticii kantiene poate fi rezumat după cum urmează: - Toate conceptele care nu au la bază o intuiţie în spaţiu şi în timp (intuiţie sensibilă), care nu sunt deci scoase dintr-o astfel de intuiţie, sunt absolut vide, adică nu furnizează nicio cunoaştere. Or, intuiţia nefurnizând decât fenomene şi nu lucruri în sine, rezultă că noi nu avem nicio cunoaştere a lucrurilor în sine. - Sunt de acord cu această concluzie într-un mod general, în afară de cazul când este vorba despre cunoaşterea de către fiecare a propriei *voinţe*; aceasta cunoaştere nu este o intuiţie (orice intuiţie fiind situată în spaţiu) şi nici nu este vidă; ea este dimpotrivă mai reală decât oricare alta. Ea nu este nici *a priori*, asemeni cunoaşterii pur formale, ci în întregime *a posteriori*; acesta este şi motivul pentru care nu putem, într-un caz particular, să anticipăm această cunoaştere; previziunile pe care le riscăm în acest sens sunt cel mai adesea dezminţite. În fapt, *voinţa* noastră ne furnizează unica ocazie pe care o avem de a ajunge la înţelegerea intimă a unui proces care ni se prezintă într-o manieră obiectivă; ea ne furnizează ceva *imediat cunoscut*, şi care nu este, ca tot restul, dat numai în reprezentare. Deci în *Voinţă* trebuie căutat unicul dat susceptibil de a deveni cheia oricărei alte cunoaşteri adevărate; de la *Voinţă* pleacă drumul unic şi îngust care ne poate duce la adevăr. Aşadar, plecând de la noi înşine trebuie să căutăm să înţelegem *Natura* şi nu invers, să căutăm a ne cunoaşte pe noi înşine plecând de la cunoaşterea naturii. Vom înţelege întâmplător mai bine punerea în mişcare a unei bile după

un impuls primit, decât propria noastră mişcare după un motiv perceput? Mulţi cred acest lucru; dar eu afirm, că este adevărat contrariul. Vom ajunge totuşi să recunoaştem că in ultimă instanţă, esenţa celor două procese citate este identică, cam în felul bineînţeles în care ultimul sunet perceptibil al scării armonice este identic cu sunetul cu acelaşi nume, situat cu zece octave mai sus.

Să nu uităm însă (în ce mă priveşte, am ţinut întotdeauna la acest punct de vedere) că această percepţie intimă a propriei noastre voinţe este departe de a furniza o cunoaştere completă şi adecvată a lucrului în sine. Ar fi cazul, dacă această percepţie ar fi cu totul imediată. Or, ea ne parvine printr-o întreagă serie de intermediari; voinţa, într-adevăr, îţi creează un corp, prin mijlocirea acestui corp un intelect care îi permite să intre în relaţii cu lumea exterioară şi în sfârşit, datorită acestui intelect, ea se recunoaşte în conştiinţa reflectată (totuşi necesară a lumii exterioare) cu voinţă; aşadar această cunoaştere a lucrului în sine nu este complet adecvată. Căci chiar în conştiinţă eul nu este absolut simplu, ci se compune dintr-o parte cunoscătoare, intelectul, şi dintr-o parte cunoscută, voinţa; primul nu este cunoscut, aceasta nu cunoaşte, deşi amândouă se întâlnesc şi se confundă în conştiinţa unui aceluiaşi eu. Aşadar acest eu nu este intim cunoscut în toate elementele sale, nu este absolut deloc transparent, ci opac, şi de aceea rămâne o enigmă pentru el însuşi. Aşa deci, şi în cunoaşterea fiinţei noastre interne, există o deosebire între fiinţa în sine a obiectului acestei cunoaşteri şi perceperea acestei fiinţe în subiectul care cunoaşte. Totuşi această cunoaştere interioară este eliberată de două forme inerente cunoaşterii externe şi anume de forma spaţiului şi de forma cauzalităţii, mediatoare a oricărei intuiţii sensibile. Ceea ce rămâne este forma timpului şi raportul dintre ceea ce cunoaşte cu ceea ce este cunoscut. Prin urmare, în această conştiinţă interioară lucrul în sine s-a debarasat desigur de un mare număr de văluri fără ca totuşi să se prezinte în stare nudă şi fără înveliş. Cum forma timpului este inerentă voinţei noastre, noi nu o cunoaştem decât în

actele ei izolate şi succesive, nu în totalitatea ei, aşa cum este în sine şi pentru sine; şi de aceea nici nu îi cunoaşte nimeni *a priori* caracterul, care nu se relevă decât în mod imperfect pe calea experienţei. Dar, în ciuda tuturor acestor imperfecţiuni, percepţia, prin care sesizăm impulsurile şi actele propriei noastre voinţe, este cu mult mai imediată decât oricare altă percepţie; ea este punctul în care lucrul în sine intră în modul cel mai imediat în fenomen, unde este luminat cel mai îndeaproape de subiectul care cunoaşte. De aceea acest proces astfel cunoscut este singurul apt să devină punctul de plecare pentru explicarea restului.

Căci de fiecare dată când din adâncurile fiinţei noastre intime un act de voinţă se iveşte în conştiinţa care cunoaşte, se produce o trecere imediată de la lucrul în sine şi netemporal în fenomen. Actul de voinţă nu este deci cu siguranţă decât *fenomenul* cel mai apropiat şi cel mai precis al lucrului în sine; dar rezultă de aici că dacă toate celelalte fenomene ar putea fi cunoscute de noi tot atât de imediat, tot atât de intim, ar trebui să le luăm ca pe ceea ce este voinţa în noi înşine. Deci în acest sens spun că voinţa este esenţa intimă a oricărui lucru şi o numesc lucrul în sine. Prin aceasta doctrina kantiană a incognoscibilităţii lucrului în sine este modificată în sensul că acest lucru în sine nu este incognoscibil decât în mod absolut, dar că el este înlocuit pentru noi prin cel mai imediat dintre fenomenele sale, care se deosebeşte radical de toate celelalte tocmai prin caracterul său imediat; noi trebuie deci să reducem întreaga lume a fenomenelor la fenomenul în care lucrul în sine se prezintă cu cele mai puţine văluri, şi care nu rămâne fenomen decât pentru că intelectul meu, singurul susceptibil de a cunoaşte, este întotdeauna distinct de mine ca voinţă şi nu este eliberat de forma timpului, nici în percepţia *intimă*.

Acest ultim pas fiind făcut, ne mai rămâne totuşi să ştim ce este în ultimă instanţă, în mod absolut în sine această voinţă, care se reprezintp în lume şi ca lume. În alţi termeni, ce este ea, abstracţie făcând de respectarea ei ca voinţă, de fenomenul ei? Ce este ea în afara cunoaşterii? -

Această întrebare nu va primi niciodată răspuns deoarece, aşa cum am spus, simplul fapt de a fi cunoscut este în contradicţie cu existenta în sine şi constituie un caracter fenomenal. Dar simpla posibilitate a acestei întrebări demonstrează că lucrul în sine, pe care îl cunoaştem în modul cel mai imediat în voinţă, poate avea în afara oricărui fenomen posibil condiţii, calităţi şi moduri de a fi care pentru noi sunt absolut de necunoscut, şi care rămân întocmai cu esenţa lucrului în sine, când acesta, aşa cum s-a arătat în *Cartea a patra*, se dă ca voinţa, liberă, adică ieşită complet din domeniul fenomenal, când ca a reintrat în neant din punctul de vedere al cunoaşterii noastre, adică din punctul de vedere al lumii fenomenale Dacă voinţa ar fi lucrul în sine într-un mod absolut, acest neant ar fi el însuşi *absolut*; când de fapt în *Cartea a patra* el se prezintă în mod expres ca un neant pur *relativ*.

Dorind să completez prin câteva consideraţii necesare demonstraţia, dată în *Cartea a doua* şi în tratatul meu *Despre voinţa în natură*; acestei doctrine, după care toate fenomenele din această lume nu sunt decât obiectivarea în grade diverse a ceea ce în cunoaşterea cea mai imediată ne apare ca voinţă, voi începe prin a relata o serie de fapte psihologice din care rezultă că în propria noastră conştiinţă voinţa se prezintă întotdeauna în elementul prim şi fundamental, că predominanţa sa asupra intelectului este incontestabilă, că acesta este absolut secundar, subordonat, condiţionat. Această demonstraţie este cu atât mai necesară, cu cât toţi filosofii anteriori mie, de la primul până la ultimul, plasează adevărata fiinţă a omului în *cunoaşterea conştientă*; eul, sau la unii ipostaza transcedentă a acestui eu numită *suflet*, este reprezentat înainte de toate şi în mod esenţial ca fiind *cunoscător*, sau chiar ca fiind *gânditor*; numai într-un mod secundar şi derivat el este conceput şi reprezentat ca o fiinţă *voitoare.* Această veche eroare fundamentală pe care toţi au împărtăşit-o, acest enorm πρώτον ψεύδος [prim pas greşit], acest fundamental ὕστερον πρότερον [înlocuire a primului cu ultimul; confuzie între temei şi consecinţă]

trebuie izgonit cu orice preţ din domeniul filosofiei, şi de aceea mă străduiesc să stabilesc fără echivoc natura adevărată a lucrului. Cum acest fapt se întreprinde aici pentru prima oară, după mii de ani de gândire filosofică, nu va fi inutil să intru în detalii. Fenomenul surprinzător al acestei erori profesată într-un punct fundamental de toţi filosofii, a acestei inversiuni absolute de termeni, se poate explica în parte, mai ales pentru filosofii erei creştine, prin faptul că toţi aveau intenţia să reprezinte omul ca fiind profund distinct de animal şi că simţeau vag că această distincţie stă în intelect şi nu în *Voinţă*; de aici de aici o tendinţă inconştientă de a face din intelect lucrul esenţial, mai mult chiar, de a reprezenta *Voinţa* ca pe o simplă funcţie a intelectului. - De aceea conceptul de *suflet* nu este numai inadmisibil, aşa cum arată *Critica raţiunii pure*, ca ipostază transcendentă; dar el devine sursa unor erori iremediabile, deoarece această această noţiune a unei „substanţe simple“ stabileşte *a priori* o unitate indivizibilă a cunoaşterii şi a voinţei a căror separare este tocmai primul pas spre adevăr. Acest concept nu va mai trebui să figureze în filosofie, el trebuie abandonat medicilor şi fiziologilor germani care, după ce au lăsat scalpelul şi spatula, încep să filosofeze asupra conceptelor care li s-au inoculat de la prima comuniune. Să încerce cu acest bagaj să-şi facă un nume în Anglia. Fiziologii şi anatomiştii francezi au scăpat până acum de acest reproş.

Concepţia cea mai apropiată şi cea mai incomodă - pentru toţi aceşti filosofi - a acestei erori comune este următoarea: cum cunoaşterea conştientă dispare în mod vădit o dată cu moartea, ei sunt obligaţi sau să considere moartea ca dispariţia omului, şi întreaga noastră fiinţă se revoltă împotriva acestei idei; sau să admită o persistenţă a cunoaşterii conştiente, dogmă filosofică care cere o credinţă nestrămutată, căci fiecare a putut să se convingă din experienţă că orice cunoaştere este într-o dependenţă absolută de creier şi că este la fel de uşor că crezi într-o cunoaştere fără creier pe cât este de uşor să crezi într-o digestie fără stomac. Numai filosofia mea

permite ieşirea din această dilemă, plasând esenţa omului nu în conştiinţă, ci în voinţă, Aceasta, într-adevăr, nu este în mod esenţial legată de conştiinţă, dar este faţă de aceasta din urmă, adică faţă de cunoaştere, ceea ce substanţa este faţă de accident, obiectul luminat faţă de lumină, coarda faţă de partea din instrument care o susţine şi ea intră în conştiinţă, dinăuntru, aşa cum lumea exterioară pătrunde în ea din afară. Din acest moment putem concepe această indestructibilitate a nucleului nostru esenţial, a fiinţei noastre adevărate, deşi moartea ne desfiinţează în mod vădit intelectual, deşi acest intelect nu a existat înaintea naşterii. Căci intelectul, este la fel de tranzitoriu ca şi creierul al cărui produs, sau mai curând activitate, este. Creierul, ca întregul organism, nu este decât produsul, fenomenul secundar al *Voinţei* care ea singură este eternă.

CAPITOLUL XIX[331]
Despre primatul voinţei în conştiinţa de sine

Voinţa, ca lucru în sine, constituie esenţa intimă, adevărată şi indestructibilă a omului; dar în ea însăşi ea este fără conştiinţă. Căci conştiinţa este determinată de intelect care nu este decât un simplu accident al esenţei noastre; intelectul este într-adevăr o funcţie a creierului, şi acesta cu nervii ambianţi şi măduva spinării nu este decât un fruct, decât un produs, voi spune chiar un parazit al restului organismului, deoarece el nu se angrenează direct în maşinăria intimă a organismului şi nu serveşte la conservarea eului decât pentru că îi reglează raporturile cu lumea exterioară. Dimpotrivă, organismul însuşi este voinţa individuală devenită vizibilă, obiectivată, el este imaginea acestei voinţe, aşa cum se desenează ea în creier (care, aşa cum am văzut în *Cartea întâi*, este condiţia lumii obiective, ca atare); prin urmare el este condiţionat de formele cunoaşterii acestui creier, de spaţiu, timp şi cauzalitate; el se prezintă ca un lucru întins, manifestându-se prin acte succesive; material, care acţionează adică. Impresia directă a membrelor noastre şi intuiţia sensibila legată de ele nu are loc decât în creier. În consecinţă, putem spune: intelectul este fenomenul secundar, organismul - fenomenul primar, şi anume fenomenul imediat al voinţei; voinţa este metafizică, intelectul fizic; intelectul este, ca şi obiectele sale, un fenomen pur, voinţa singură este lucru în sine - mai putem spune în termeni noi metaforici, şi simbolici oarecum: - voinţa este substanţa omului, intelectul este accidentul; voinţa este materia, intelectul forma; voinţa este căldura, intelectul lumina.

În sprijinul acestei teze şi pentru a o pune mai bine în

[331] Se referă la §19 din primul volum.

evidenţă vom cita, ca pe tot atâtea documente, mai multe fapte de ordin psihologic. Sperăm chiar că această trecere în revistă va furniza mult mai multe elemente ştiinţei omului interior decât pot fi găsite în psihologiile sistematice.

I. Asemeni conştiinţei a altceva, adică percepţia lumii exterioare, *conştiinţa de sine* conţine, aşa cum s-a spus mai înainte, un element cunoscător şi un element cunoscut: fără de care aceasta nu ar mai fi o *conştiinţă*. Căci conştiinţa constă în cunoaştere; dar cunoaşterea implică un subiect care cunoaşte şi un obiect care este cunoscut; de aceea conştiinţa de sine ar fi imposibilă fără această opoziţie a părţii care cunoaşte şi a celeilalte părţi în mod esenţial distincte, care este cunoscută. Aşa cum nu există obiect fără subiect, la fel nu există subiect fără obiect, adică nu există cunoaştere fără ceva care diferă de subiectul care îl cunoaşte. O conştiinţă deci care nu ar fi decât inteligenţă este imposibilă. Inteligenţa seamănă cu soarele care nu luminează spaţiul decât datorită prezenţei unui corp, care îi reflectă razele. Subiectul cunoscător, ca atare, nu poate fi cunoscut: altfel el ar fi *obiectul cunoscut* al altui subiect cunoscător. Ca *element cunoscut* în conştiinţa de sine găsim în mod exclusiv *voinţa*. Sunt, într-adevăr, impulsuri şi modificări ale voinţei, nu numai voliţia şi decizia, în sensul restrâns al termenului, ci şi orice aspiraţie, orice dorinţă, orice repulsie, orice speranţă, orice temere, orice ataşament, orice ură, pe scurt tot ce constituie în mod imediat fericirea sau suferinţa, plăcerea sau durerea; toate aceste stări sufleteşti sunt însuşi actul de voinţă în măsura în care el acţionează din afară. Or, în orice cunoaştere, partea cunoscută şi nu partea cunoscătoare este elementul prim şi esenţial; prima este προτότυπος [prototip], ultima έκτυπος [reproducere]. În conştiinţă deci acesta este voinţa, element cunoscut, care este prim şi esenţial; subiectul cunoscător este partea secundă, venită pe deasupra; este oglinda. Voinţa şi cunoaşterea sunt una pentru cealaltă ceea ce este corpul luminos în el însuşi pentru corpul care îl reflectă, ceea ce este coarda care

vibrează pentru acea parte a instrumentului care o susţine: sunetul produs de aceasta din urmă poate servi ca simbol conştiinţei. - Un alt termen de comparaţie ne va fi furnizat de plantă. Aceasta are, cum se ştie, doi poli, rădăcina şi corola, una căutând întunericul, umiditatea şi răcoarea, cealaltă lumina, uscăciunea şi căldura: punctul de indiferenţă dintre ambele, în care ele se separă, este *le collet*[332] care se găseşte la nivelul solului. Rădăcina este elementul esenţial şi prim a cărui moarte o antrenează pe cea a corolei, ea este deci primară; corola, în schimb, este elementul aparent dar derivat, ea moare fără ca rădăcina să dispară, ea este deci secundară. Rădăcina reprezintă voinţa, corola intelectul; cât despre punctul de indiferenţă dintre cele două, *le collet*, acesta ar fi *eul*, punct terminal comun al uneia şi al celeilalte. Acest *eu* este subiectul identic *pro tempore* [temporar] al lui *a cunoaşte* şi *a vrea*, identitate care a fost prima mea uimire filosofică şi pe care am numit-o în prima din scrierile mele filosofice, *Despre principiul raţiunii suficiente,* miracolul κατ´ ἐξοχήν. Acesta este punctul de plecare şi de legătură, în timp, a ansamblului fenomenelor, adică a obiectivării voinţei, determinând aceste fenomene şi fiind determinată de ele la rândul ei. - Această comparaţie ar putea fi împinsă mai departe şi aplicată la natura individuală a omului. Într-adevăr, aşa cum o coardă mare nu provine în general decât dintr-o rădăcină mare, la fel facultăţile intelectuale extraordinare nu se întâlnesc decât la acei indivizi dotaţi cu o voinţă violentă şi pasionată. Un geniu care ar avea o fire flegmatică şi pasiuni uşoare ar semăna cu acele graminee care, în ciuda unei corole considerabile compuse din frunze dese, au rădăcini prea mici; dar un astfel de geniu nu se va întâlni. Este un fapt dovedit fiziologic că violenţa şi impetuozitatea voinţei sunt condiţia puterii intelectuale; într-adevăr, activitatea cerebrală este determinată de mişcarea arterelor carotide care aleargă la baza creierului

[332] Cuvânt francez folosit de Schopenhauer, zonă de trecere între tulpina şi rădăcina unei plante. (n.t)

şi comunică cu acesta la fiecare pulsaţie, de aceea o mare activitate cerebrală nu este posibilă fără puternice bătăi de inimă, şt chiar, după Btchat, fără un gât puţin lung. Dacă nu întâlneşti geniu asociat cu o voinţă debilă, întâlneşti foarte bine dorinţe violente, o fire pasionată şi impetuoasă, unite cu un intelect slab, cu un creier mic, adică prost conformat într-un craniu gros, fenomen pe cât de frecvent pe atât de respingător; aş putea compara aceste anomalii cu nişte sfecle.

II. Dar să nu ne oprim la această descriere figurată a conştiinţei, ci să căutăm să ajungem la o cunoaştere precisă a ei. În acest scop, să vedem ce se întâlneşte într-un acelaşi grad în diverse conştiinţe, ce este comun şi constant şi aşadar esenţial la ele. Ne vom ocupa apoi de ceea ce diferenţiază diversele conştiinţe, ceea ce este accidental şi secundar la ele.

Noi nu cunoaştem deloc conştiinţa decât ca pe o calitate a fiinţelor însufleţite; deci putem şi chiar trebuie să o concepem drept *conştiinţă animală* şi să-i găsim o tautologie în chiar această ultimă expresie. - Or, ceea ce se întâlneşte întotdeauana în fiecare conştiinţă animală, chiar şi cea mai slabă, ceea ce constituie baza ei, este sentimentul imediat al unei *pofte* rând pe rând satisfăcute şi contrariate în grade diverse. Ştim acest lucru oarecum *a priori*. Căci oricât de uimitor de diferite ar fi nenumăratele specii animale, oricât de ciudată ne-ar apărea la prima vedere o specie necunoscută până atunci, totuşi considerăm de acum ca fiindu-ne cunoscută şi chiar familiară esenţa intimă a naturii lor. Ştim într-adevăr că animalul *vrea*, ştim chiar şi *ce vrea*, să fiinţeze şi să fiinţeze în tihnă, să trăiască şi să dureze ca specie; şi cum obiectele acestei voinţe sunt identice cu cele ale voinţei noastre, nu ezităm să atribuim animalului toate afecţiunile voinţei pe care le observăm în noi înşine, şi vorbim despre dorinţele şi repulsiile lui, despre temerile, despre furia, ura, dragostea, bucuria, tristeţea, tânjirea lui etc. Dimpotrivă, dacă este vorba despre fenomenele cunoaşterii animale, iată-ne în

incertitudine. Nu îndrăznim să afirmăm că animalul concepe, gândeşte, judecă, ştie, nu îi atribuim cu certitudine decât reprezentări, pentru că fără ele voinţa lui nu s-ar preta la modificările mai sus enunţate. Cât despre forma precisă a cunoaşterii animale, despre limitele ei exacte la o specie dată, nu avem decât noţiuni vagi şi suntem reduşi la a face presupuneri, de aceea ne este atât de greu să ne înţelegem cu animalele: nu ajungem, la acest rezultat decât, datorită datelor experienţei şi printr-o educaţie artificială. Deci cunoaşterea este cea care diferenţiază conştiinţele. Dimpotrivă, dorinţa, aspiraţiile, voinţa, repulsia, aversiunea, lipsa de voinţă sunt proprii oricărei conştiinţe: omul le are în comun cu polipii. Aceste stări deci constituie esenţa şi baza oricărei conştiinţe. Desigur ele se manifestă diferit la diversele specii de animale; dar această diferenţă ţine cel mult sau cel puţin de întinderea sferei lor de cunoaştere: căci în cunoaştere se găsesc motivele care provoacă aceste stări. Toate actele şi toate gesturile care la animale exprimă mişcări ale voinţei, noi le înţelegem imediat, prin analogie cu propria noastră fiinţă. De aceea avem pentru ele o simpatie pe cât de profundă pe atât de variată în formele ei. Prăpastia dimpotrivă care ne separă de ele, numai deosebirea de intelect o sapă. Această prăpastie care se găseşte între un animal foarte inteligent şi un om foarte mărginit nu este poate mai puţin adâncă între un imbecil şi un om de geniu; de aceea suntem foarte surprinşi când constatăm uneori între aceşti doi oameni o asemănare care ţine de similitudinea înclinaţiilor şi pasiunilor. - Din această constatare rezultă clar că *voinţa* este la toate fiinţele animale elementul prim şi substanţial; *intelectul*, dimpotrivă, este elementul secund, grefat pe primul; el nu este altceva chiar decât instrumentul voinţei, instrument mai mult sau mai puţin complicat după exigenţele acesteia. Aceleaşi scopuri directoare ale voinţei unei specii, care înarmează această specie cu copite, cu gheare, cu mâini, cu aripi, cu coarne sau cu dinţi, o dotează şi cu un creier mai mult sau mai puţin dezvoltată, a cărui funcţie este înţelegerea necesară a conservării speciei. Într-

adevăr, pe scara ascendentă a animalelor, cu cât organizarea devine mai complexă, cu atât mai multiple devin şi nevoile, cu atât mai variate şi în mod mai special determinate obiectele necesare satisfacerii lor; căile care duc la aceste obiecte şi care trebuie toate să fie căutate şi cunoscute devin din ce în ce mai încâlcite, mai îndepărtate; prin urmare reprezentările animalului trebuie să câştige în aceeaşi măsură în complexitate, în precizie şi în coeziune; atenţia lui se va trezi mai uşor, va fi mai încordată şi mai durabilă, într-un cuvânt intelectul lui va fi mai dezvoltat şi mai perfect. Vedem deci că instrumentul inteligenţei, adică sistemul cerebral şi organele de simţ, urmează, pas cu pas în dezvoltarea ei extinderea nevoilor şi gradul de complicaţie al organismului; creşterea părţii *reprezentative* (în opoziţie cu a părţii *voitoare*) a conştiinţei, îşi are expresia fizică în predominanţa creierului asupra restului sistemului nervos mai întâi, şi apoi în predominanţa creierului propriu-zis asupra cerebelului, primul fiind după Flourens atelierul reprezentărilor, celălalt directorul şi ordonatorul mişcărilor. Ultimul pas făcut în acest sens de natură este cu adevărat enorm. Căci la om nu numai facultatea de *reprezentare intuitivă*, singura la care participă celelalte specii animale, atinge cel mai înalt grad de perfecţiune, dar la ea se adaugă şi reprezentarea *abstractă*, gândirea, adică *raţiunea*, şi cu ea reflecţia. Această mărire considerabilă a intelectului, adică a părţii secunde a conştiinţei, îi conferă din acest moment acesteia o anumită predominanţă asupra părţii prime, în sens că activitatea ei va fi de aici înainte preponderentă. La animal, într-adevăr, sentimentul imediat al poftelor satisfăcute sau contrariate constituie fondul esenţial al conştiinţei, şi acest lucru este cu atât mai adevărat cu cât coborâm treptele ierarhiei animale, aşa încât ultimele animale nu se mai deosebesc deloc de plantă decât prin faptul de a avea câteva surde reprezentări suplimentare; la om se produce contrariul. Poftele lui degeaba depăşesc în violenţă pe cele ale oricărui alt animal şi degenerează în pasiuni, conştiinţa va fi constant ocupată de reprezentări şi gânduri care o

umplu şi o domină. Acestui fapt desigur trebuie să-i atribuim această eroare fundamentală a filosofilor, care îi face să considere gândirea ca pe elementul prim şi esenţial a ceea ce ei numesc suflet, adică viaţa interioară sau spirituală a omului şi care nu-i face să vadă în voinţă decât un rezultat al intelectului, produs mai târziu. Dar dacă ar fi adevărat că voinţa emană din inteligenţă, cum ar putea animalele, chiar şi din speciile inferioare, să asocieze la o cunoaştere extrem de săracă o voinţă atât de adesea neîmblânzită şi violentă? Această eroare fundamentală, care face oarecum din accident substanţa, i-a angajat pe filosofi pe căi greşite de pe care le-a fost imposibil să iasă. La om, această preponderenţă relativă numai a lui, a cunoaşte asupra lui, a voi poate merge foarte departe; la anumiţi indivizi, extraordinar de favorizaţi, cunoaşterea, adică partea secundă a conştiinţei, ajunsă la maximul de dezvoltare, se detaşează în întregime de partea voitoare; ea acţionează liber, pe propria-i socoteală, adică fără să primească impuls de la voinţă, şi în acest fel devine pur obiectivă, oglindă luminoasă a lumii; din această cunoaştere, ajunsă la acest grad de autonomie, ies concepţiile *geniului* care fac obiectul celei de a treia *Cărţi*.

III. Dacă parcurgem de sus în jos scara ierarhică a animalelor, vedem că intelectul devine din ce în ce mai slab şi mai imperfect; dar nu remarcăm nicidecum o degradare corespunzătoare a voinţei, Aceasta dimpotrivă se afirmă pretutindeni identică cu ea însăşi; şi se produce întotdeauna cu aceleaşi caracteristici: ataşament extrem faţă de viaţă, grijă pentru individ şi specie, egoism absolut faţă de toate celelalte fiinţe, înclinaţii fundamentale la care vin să se adauge altele secundare. Chiar la cea mai măruntă insectă voinţa există în toată perfecţiunea şi integritatea sa; ea vrea ceea ce vrea la fel de ferm şi de infailibil ca omul. Nu există deosebire decât în *ceea ce este vrut*, adică în motive, dar acestea ţin de intelect. Acest din urmă element secundar, ataşat organelor corporale, are grade de perfecţiune nenumărate şi este în mod esenţial

limitat şi imperfect. Voinţa, dimpotrivă, ca lucru în sine, ca element primar, nu poate fi niciodată imperfectă; fiecare act de voinţă este tot ce poate fi. În virtutea simplităţii cu care este înzestrată voinţa ca lucru în sine, ca fenomen imediat al fiinţei metafizice, esenţa ei nu comportă grade, ci este întotdeauna egală cu ea însăşi: ea nu prezintă grade decât în *maniera de a fi afectată*, care merge de la înclinaţia cea mai slabă până la pasiune, şi în *uşurinţa cu care este afectată*, care urmează o gradaţie ascendentă, de la temperamentul flegmatic până la temperamentul coleric. Intelectul, dimpotrivă, nu prezintă numai grade în *maniera de a fi afectat*, care merge de la toropeală la vervă şi entuziasm; esenţa lui însuşi comportă şi altele: această esenţă variază în perfecţiune, urmează o dezvoltare crescândă de la animalul plasat pe cea mai joasă treaptă, care nu percepe decât vag, până la om, şi în specia umană, de la imbecil până la omul de geniu, *voinţa* singură este pretutindeni ea însăşi, în toată integritatea sa. Căci funcţia ei este de o simplitate extremă: ea constă în a vrea şi a nu vrea; şi se realizează uşor, fără efort şi fără a necesita exerciţii prealabile; cunoaşterea dimpotrivă are funcţii multiple şi nu se operează niciodată fără efort: trebuie efort pentru a fixa atenţia, pentru a preciza obiectul, şi la un grad superior, pentru a gândi şi reflecta; de aceea cunoaşterea este extrem de perfectibilă prin practică şi educaţie. Când intelectul îi prezintă voinţei un simplu obiect intuitiv, aceasta îşi manifestă pe loc aprobarea sau refuzul; la fel şi când intelectul a examinat cu trudă şi a cumpănit date numeroase, când prin mijlocirea unor combinaţii diferite a ajuns în sfârşit la un rezultat care pare cel mai în conformitate cu interesul voinţei, aceasta, care între timp s-a odihnit, îşi face intrarea ca sultanul în sala Divanului pentru a-şi manifesta ca de obicei aprobarea sau refuzul, funcţie voluntară care poate foarte bine prezenta diferenţe de grad, dar nu o diferenţă esenţială.

Această diferenţă fundamentală de natură între voinţă şi intelect, simplitatea şi spontaneitatea uneia, complexitatea şi caracterul derivat al celeilalte, ne apar şi

mai clar dacă urmărim în noi înşine jocul acestei influenţe reciproce, dacă examinăm în detaliu cum imagini şi gânduri care se ivesc în intelect pun în mişcare voinţa, şi cum totuşi, în această întrepătrundere, rolul fiecăreia din cele două facultăţi este net tranşat şi distinct. Această observaţie am putea-o face apropo de evenimentele reale care afectează puternic voinţa, pe când în ele însele şi mai întâi, sunt simple obiecte ale intelectului. Dar acest fenomen nu prezintă toate condiţiile de claritate dorite; pe de o parte, nu apare imediat că această realitate ca atare nu există mai întâi decât în intelect, în al doilea rând, schimbarea acestui element intelectual în element volitiv nu se operează destul de rapid pentru a ne permite să-l cuprindem dintr-o privire şi să-l sesizăm cu claritate. Dar aceste condiţii favorabile se realizează într-un alt caz, vreau sa spun când lăsăm să acţioneze asupra voinţei noastre simple gânduri, simple imaginaţii. Când, de exemplu, singuri cu noi înşine, ne recapitulăm în gând problemele personale şi percepem distinct ameninţarea unui pericol real şi posibilitatea unei rezolvări nefaste, de îndată inima ni se strânge de nelinişte şi sângele ne îngheaţă în vine. Dacă intelectul trece la posibilitatea unei rezolvări nefaste şi permite imaginaţiei să zugrăvească fericirea astfel obţinută şi atât de îndelung sperată, de îndată pulsul ne bate vesel şi inima se simte uşoară ca un fulg; şi această stare persistă până când intelectul se smulge din visare. O împrejurare oarecare ne readuce în acest moment amintirea unei ofense şi a unei nedreptăţi suferite cu mult timp în urmă, mânia şi furia ne vor agita pieptul atât de calm până atunci. Dar iată că se iveşte, adusă ca din întâmplare, imaginea unei femei iubite, moartă de multă vreme, evocare dragă de care se leagă un întreg roman cu scene încântătoare şi mânia face loc unei dorinţe arzătoare şi melancolice. În sfârşit, o împrejurare în care altădată ne-am făcut de ruşine ne revine în minte: ne ghemuim în noi înşine, o roşeaţă puternică ne acoperă fruntea şi căutăm prin vreo frază aruncată cu voce tare să scăpăm cât mai repede de această amintire, să o alungam asemeni celui care caută să îndepărteze spiritele rele. După

cum vedem, intelectul face muzica şi voinţa dansează după ea. Voinţa este ca un copil pe care bona îl poate face să treacă prin stările cele mai diverse, spunându-i poveşti alternativ triste sau vesele. Raţiunea acestui raport reciproc stă în faptul că voinţa prin ea însăşi nu cunoaşte şi intelectul care îi este asociat este incapabil să vrea. Voinţa este asemănătoare unui corp pus în mişcare; intelectul, centru al motivelor, este asemănător cauzelor care fac corpul să se mişte, în aceste raporturi reciproce, voinţa păstrează totuşi supremaţia şi o arată atunci când, sătulă de a servi drept jucărie intelectului, îl face pe acesta să simtă în ultimă instanţă puterea ei suverană, interzicându-i unele reprezentări, unele serii de idei şi aceasta pentru că ştie sau mai curând pentru că intelectul a învăţat-o că aceste reprezentări ar putea face să se nască în ea una din mişcările pe care tocmai am descris-o; în acel moment, ea înfrânează intelectul şi îl forţează să îşi abată atenţia spre altceva, Şi trebuie ca intelectul să accepte această schimbare, oricât de neplăcută i-ar părea, o dată ce voinţa i-o cere imperios; sau mai curând, rezistenţa manifestată apropo de întorsătura luată nu pleacă din inteligenţă, care în ea însăşi este întotdeauna indiferentă, ci din voinţa însăşi care este în parte atrasă de o reprezentare pentru care simte, pe de altă parte, repulsie. Această reprezentare într-adevăr o interesează într-o privinţă, pentru că o mişcă; dar în acelaşi timp cunoaşterea abstractă îi spune că această reprezentare îi va cauza în mod inutil o zguduitură penibilă sau nedemnă; şi atunci voinţa ia o hotărâre conformă cu această ultimă cunoaştere şi constrânge intelectul să i se supună. „A fi stăpân pe tine“, iată excepţia care caracterizează rezultatul decisiv al acestei lupte; evident stăpânul este voinţa, servitorul este intelectul; căci cârma este ţinută în ultimă instanţă de aceasta, care prin urmare constituie esenţa însăşi a omului, în această privinţă, titlul de ήγεμονικόν [principiu conducător][333]s-ar potrivi voinţei; pe de altă parte acelaşi titlu ar putea fi revendicat de

[333] Termen stoic.

intelect, pentru că el este ghidul şi conducătorul: asemeni comisionarului merge înaintea călătorului ale cărui bagaje le poartă. Dar comparaţia care caracterizează cel mai bine raportul dintre aceste două facultăţi este cea a orbului viguros care îl poartă pe umeri pe paraliticul care vede bine.[334]

Ceea ce confirmă încă o dată natura acestui raport, aşa cum l-am stabilit deja, este faptul că la origine intelectul este complet străin de rezoluţiile voinţei. El, îi furnizează într-adevăr motivele; dar află abia mai târziu şi *a posteriori* în ce sens au acţionat acestea; tot aşa cel care face o experienţă chimică combină reactivele, apoi aşteaptă rezultatul. Mai mult: intelectul rămâne atât de mult în afara rezoluţiilor şi deciziilor secrete ale voinţei, încât nu le află decât prin surprindere şi punându-se să le spioneze; trebuie să o prindă în flagrant delict pentru a-i ghici adevăratele intenţii. Astfel, am conceput un plan în privinţa căruia mai am totuşi unele scrupule; pe de altă parte, posibilitatea ca acest plan să fie realizat este însă nesigură, deoarece, ea depinde de circumstanţe exterioare până în prezent nedecise; este deci inutil să iau dinainte o hotărâre şi las lucrurile în voia lor. Într-un asemenea caz mi se întâmplă adesea să ignor în ce măsură m-am făcut în secret complicele acestui plan şi cât de mult îi doresc realizarea, în ciuda scrupulelor care îmi rămân; adică intelectul nu ştie nimic din toate acestea. Dar iată că primesc o ştire favorabilă executării planului, de îndată sunt inundat de o bucurie intensă care mi se risipeşte în toată fiinţa şi, spre uimirea mea, pune stăpânire pe ea durabil: Numai în acel moment intelectul află cu ce forţă voinţa se ataşase de acest plan, cât de mult ţinea la el, în timp ce intelectul îl considera ca fiind cu totul problematic şi grav compromis de scrupulele în chestiune. - Alt caz: am contractat în grabă un angajament reciproc, pe care îl credeam foarte potrivit cu dorinţele mele. Iată că această situaţie îmi crează dificultăţi, îmi cauzează necazuri, şi

[334] După fabula *Orbul şi ologul* de Gellert.

încep să cred că mă căiesc în fond pentru graba arătată: totuşi alung această idee, convingându-mă că chiar fără a fi legat aş continua să procedez cum am făcut-o. Dar iată că cealaltă parte rupe angajamentul, şi îmi dau seama cu surprindere că această soluţie îmi produce o mare uşurare şi bucurie. - Adesea nu ştim ce anume sau de ce anume ne temem. Putem dori ceva ani de zile fără să ne-o mărturisim, fără ca măcar să fim deplin conştienţi de acest lucru; şi aceasta pentru că intelectul nu trebuie să ştie nimic, pentru că o destăinuire ne pare periculoasă pentru amorul nostru propriu, pentru buna părere pe care ţinem să o avem despre noi; dar când această dorinţă se realizează, propria noastră bucurie ne dă de ştire, nu fără a ne cauza o oarecare jenă, că doream mult acel eveniment; aşa este cazul morţii unei rude apropiate pe care o moştenim. Şi cât despre lucrurile de care ne este teamă, nu le ştim adesea, pentru că nu avem curajul să luăm cunoştinţă de ele. Deseori ne înşelăm chiar total asupra motivului adevărat al acţiunii sau obţinerii noastre, până când o întâmplare ne dezvăluie misterul. Aflăm atunci că ne-am amăgit asupra motivului adevărat, că nu îndrăzneam să ni-l mărturisim, pentru că el nu răspundea deloc bunei păreri pe care o aveam despre noi. Astfel ne abţinem de la o anumită acţiune, din raţiuni pur morale după opinia noastră; dar mai târziu aflăm că numai teama ne reţinea pentru că, odată orice pericol înlăturat, noi comitem acea acţiune. În unele cazuri această ignorare merge atât de departe încât omul nici nu bănuieşte adevăratul motiv al acţiunii lui, el nu se crede capabil să-i suporte nici ideea, când de fapt acest motiv este singurul real. Toate acestea sunt în acelaşi timp o confirmare şi o ilustrare a acestei maxime a lui La Rochefoucauld: *L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde* [„Amorul propriu este mai abil decât cel mai abil om din lume" - *Réflexions*, maxime 4] ,; acesta este un comentariu al lui γνώθι σεαυττόν [„Cunoaşte-te pe tine însuţi"][335] şi al dificultăţii de a-l aplica.

[335] Sentinţa aceasta - menţionată pentru prima oară în manuscrisul

Or dacă, aşa cum cred toţi filosofii, intelectul ar fi esenţa adevărată a naturii noastre, dacă deciziile voluntare nu ar fi decât un produs al cunoaşterii, motivul *aparent* al acţiunii ar trebui să decidă asupra valorii noastre morale, aşa cum considerăm intenţia ca fiindu-i singurul criteriu, fără a lua în semă rezultatul Dar atunci distincţia între motivul aparent şi motivul real ar fi practic imposibilă. Toate cazurile enumerate mai sus, şi un observator atent poate surprinde altele în el însuşi, ne arată cât de străin este intelectul de voinţă, până într-acolo încât să fie uneori modificat de ea; dacă el furnizează motivele, el nu intră în laboratorul secret în care se pregătesc deciziile. El este desigur confidentul voinţei, dar un confident căruia nu i se spune tot. Ceea ce confirmă încă o dată acest mod de a vedea este faptul că adesea, şi experienţa fiecăruia poate întări acest fapt, intelectul nu are mare încredere în voinţă. Astfel, când am luat vreo hotărâre mare şi îndrăzneaţă, hotărârea care nu este în fond decât o promisiune făcută de voinţă intelectului, noi păstrăm în fondul nostru intim unele îndoieli tacite şi nemărturisite; ne întrebăm dacă această decizie este foarte serioasă, dacă nu vom ezita sau nu vom da înapoi în momentul executării ei, dacă vom avea destulă fermitate şi perseverenţă pentru a merge până la capăt. Nu avem nevoie nici mai mult nici mai puţin decât de faptul împlinit pentru a ne convinge de sinceritatea deciziei noastre.

Toate aceste exemple sunt dovada diversităţii absolute a voinţei şi intelectului, a primatului celei dintâi, a poziţiei subordonate a celuilalt.

IV. *Intelectul* se oboseşte, voinţa este neobosită. După o muncă susţinută cu capul, îţi simţi obosit creierul, aşa cum îţi simţi obosit braţul după o muncă fizică susţinută. Orice *cunoaştere* este legată de efort; *voinţa* dimpotrivă, este esenţa noastră cea mai intimă şi manifestările ei se

editiei a treia, unde se spune că provine din templul lui Apollo de la Delfi, deşi în varianta tipărită apare Socrate - îi este atribuită lui Chilon din Lacedemonia.

operează fără greutate, cu o deplină spontaneitate. De aceea, când voinţa ne este puternic afectată, şi acest lucru se produce în cazul tuturor pasiunilor, mânie, vanitate, dorinţă, tristeţe, şi când suntem obligaţi să ne exercităm facultăţile de *cunoaştere*, în intenţia de exemplu de a scoate la iveală motivele acestor pasiuni, suntem oarecum obligaţi să facem un efort pentru a efectua această muncă, efort care atestă trecerea de la activitatea originară, naturală, autonomă la activitatea derivată, mediată, forţată. Căci voinţa singură este αύτόματος [automobilă] şi, ca atare, ea e άκάματος καί άγήρατος ήματα πάντα[336] (*lassitudinis et senii expers in sempiternum*) [„neostenită şi de veleat tot de-a pururi“], ea singură îşi exercită activitatea fără provocare şi prin însuşi acest fapt şi-o exercită adesea prea devereme sau fără măsură, şi nu cunoaşte oboseala. Sugarii, care arată abia o primă şi slabă urmă de inteligenţă, sunt deja plini de încăpăţânare; ei se dezlănţuie cu furie şi strigă fără o cauză anume, pur şi simplu pentru că debordează de o nevoie de a vrea şi pentru că voinţa lor nu are încă obiect; ei vor, fără să ştie ce vor. Cabanis remarcă în acelaşi sens: *Toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, [et] se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfants. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvements indécis, les muscles de la face expriment déjà par des mouvements distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine; et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur* [„Toate aceste pasiuni care se suceced într-un mod atât de rapid, se zugrăvesc cu atâta naivitate pe chipul mobil al copiilor. În timp ce muşchii slabi ai braţelor şi picioarelor lor abia dacă ştiu să formeze câteva mişcări decisive, muşchii feţei lor exprimă deja prin mişcări distincte aproape întreg şirul afecţiunilor generale proprii naturii umane; şi

[336] După Homer, *Iliada*, VII I, 539.

observatorul atent recunoaşte uşor în acest tablou trăsăturile caracteristice ale omului viitor“ - *Raporturile dintre Fizic şi Moral,* vol. I, pag. 123]. Intelectul, dimpotrivă se dezvoltă încet, paralel cu evoluţia creierului, cu maturizarea organismului întreg, care sunt condiţiile sale; aceasta pentru, că el este numai o funcţie corporală. Cum creierul este complet dezvoltat la şapte ani, copiii se arată la această vârstă de o inteligenţă surprinzătoare, dornici de cunoaştere şi rezonabili. Dar apoi vine pubertatea; ea dă creierului un punct de sprijin şi ca un fel de cutie de rezonanţă în care el vibrează; dintr-o dată ea înalţă intelectul cu un grad considerabil; dacă vocea la această vârstă scade cu o octavă, intelectul, dacă pot spune aşa, devine cu o octavă mai înalt. Ceea ce mai atestă acest caracter neobosit al voinţei este un defect mai mult sau mai puţin comun dar care există fireşte la toţi oamenii şi de care nu se scapă decât prin educaţie, vreau să spun *repezeală*. Vorbim de repezeală când voinţa se pune prematur pe treabă. Voinţa este într-adevăr elementul pur activ şi executiv, care nu trebuie să-şi facă apariţia decât atunci când elementul investigator şi deliberativ, cunoaşterea adică, şi-a îndeplinit până la capăt sarcina. Dar voinţa aşteaptă rar până atunci. Cunoaşterea abia dacă şi-a adunat superficial şi şi-a ordonat fugitiv cele câteva rare date în legătură cu împrejurările care ne solicită, în legătură cu evenimentul petrecut, în legătură cu opinia străină care tocmai ni s-a relatat, şi iată din adâncurile sufletului se iveşte fără să o fi chemat voinţa întotdeauna gata, niciodată obosită; ea se manifestă sub formă de teamă, spaimă, speranţă, bucurie, dorinţă, invidie, tristeţe, agitaţie, mânie, furie, şi ne îndeamnă la vorbe şi acţiuni prea prompte, în curând urmate de remuşcări: căci, cu timpul, aflăm că, adică intelectul, nu şi-a făcut nici măcar pe jumătate treaba; nu a avut răgazul să studieze împrejurările, să examineze relatarea, să delibereze asupra a ceea ce se cuvine să facă, pentru că voinţa nu a avut răbdarea să aştepte, pentru că ea s-a prezentat brusc şi prematur spunând: „E rândul meu acum“, şi a intrat pe loc în activitate fără ca intelectul să-i

opună rezistenţă; căci intelectul nu este decât un valet, un sclav al voinţei, nu este spontan ca aceasta şi prin natura sa nu se simte nevoia să acţioneze. De aceea voinţa se debarasează uşor de el, la un semn al ei acesta intră în stare de repaus, în timp ce singur nu reuşeşte, după eforturi extreme, decât să dicteze voinţei un răgaz de o clipă pentru a lua la rândul lui cuvântul. De aceea sunt rari şi nu se găsesc decât printre spanioli, turci şi mai ales englezi, cei care în împrejurările cele mai grave îşi păstrează întotdeauna *sângele rece* şi continuă imperturbabili să observe şi să examineze poziţia în care se găsesc, pe când alţii şi-ar fî pierdut capul şi ar fî fost incapabili să vadă ceva mai mult. Această prezenţă de spirit nu trebuie confundată cu acel calm pe care îl dau multor germani şi olandezi flegma şi năuceala, în rolul hatmanului cazac de Benjowski, actorul Iffland[337] punea admirabil în scenă această rară calitate pe care tocmai am lăudat-o. Conjuraţii l-au atras în cortul lor: ei îi ţin o puşcă aproape de cap sub ameninţarea că trag la primul strigăt; Iffland sufla în gura ţevii pentru a vedea dacă puşca era bine încărcată. Din zece lucruri care ne contrariază, dacă am înţelege acele lucruri exact şi prin cauzele lor, dacă le-am recunoaşte necesitatea şi adevărata natură; şi această vedere exactă am avea-o mai des, dacă, înainte de a ne amărî şi a ne lăsa cuprinşi de exasperare, ne-am da osteneala să reflectăm. Căci ceea ce hăţurile şi zăbala sunt pentru calul neîmblânzit, intelectul este pentru voinţa umană; instrucţiunile, avertismentele, educaţia dată de intelect trebuie să o călăuzească şi să o înfrâneze, deoarece în ea însăşi ea este o forţă tot atât de sălbatică, de impetuoasă ca cea care se manifestă în căderea unui contract; ştim chiar că mergând în adâncul lucrurilor, aceste două forţe sunt identice. În stările de mânie extremă, de beţie, de disperare, voinţa se aprinde şi se înfurie pentru a asculta de natura ei primitivă. În *mania sine delirio* [turbare fară nebunie], ea şi-a pierdut complet

[337] August Wilhelm Iffland a fost un actor, dramaturg şi director teatral celebru în epocă. - Aici se face referire la piesa *Contele Benjowski sau Conjuraţia din Kamceatka*, de August von Kotzebue.]

hăţurile şi zăbala şi atunci natura ei esenţială se arată din plin şi apare tot atât de profund distinctă de intelect pe cât este de distinctă zăbala de cal. În această stare, nu mai poţi compara voinţa decât cu un ceas de la care tocmai ai scos un şurub; mecanismul se pune în mişcare cu zgomot şi nu se mai opreşte.

Din această consideraţie rezultă deci totodată că voinţa este elementul prim şi metafizic, intelectul elementul secund şi fizic. Ca atare el este supus ca orice obiect fizic, forţei de inerţie; el nu devine activ decât datorită impulsului voinţei care îl domină şi îl ghidează, care îl încurajează să facă efort, pe scurt care îi dă întreaga activitate pe care el nu o posedă în mod natural. De aceea intelectul se odihneşte bucuros de îndată ce i se permite, se arată adesea *leneş* şi puţin dispus să acţioneze; un efort continuu îl oboseşte până într-atât încât îl slăbeşte, îl epuizează, cum pila lui Volta se epuizează prin descărcări repetate. De aceea orice muncă intelectuală susţinută cere momente de întrerupere şi răgaz, riscând altfel să se termine cu o stare de tâmpenie şi cu o incapacitate de a gândi, cel puţin provizorie. Şi când. această odihnă este continuu refuzată intelectului, când este încordat peste măsură şi fără încetare, atunci se declară o stare de năuceală de durată care, cu anii, poate degenera în neputinţa absolută de a gândi, în prostie, în idioţenie şi în nebunie. Când aceste rele întristează bătrâneţea, nu vârstei ca atare trebuie să îi fie atribuite, ci acestei surmenări continue şi tiranice a intelectului. Este ceea ce explică faptul că Swift ajunge nebun, Kant cade în prostie, Walter Scott, Wordsworth, Southey şi multe genii de mâna a doua sfârşesc într-o toropeală a gândirii. Goethe şi-a păstrat până la sfârşitul zilelor claritatea, vigoarea şi activitatea spiritului, pentru că om de lume şi curtean, nu exagera niciodată în vreo muncă intelectuală. Acest lucru este adevărat şi pentru Wieland, Knebel mort la nouăzeci şi unu de ani, şi pentru Voltaire. De unde rezultă că intelectul, pur instrument, este extrem de secundar şi fizic. De aceea şi are nevoie, timp de aproape trei sferturi din durata sa,

să-şi suspende total activitatea în somn, adică odihna creierului. Căci intelectul este o simplă funcţie a acestuia din urmă; creierul îi este anterior în acelaşi fel în care stomacul este anterior digestiei, corpul impulsului pe care îl suferă; paralel cu acest creier el se ofileşte şi se epuizează. - Voinţa dimpotrivă, ca lucru în sine, nu este niciodată leneşă; absolut neobosită, având ca esenţă activitatea, nu încetează niciodată să vrea şi când, în somnul profund, este abandonată de intelect; când, privată de motive, nu poate acţiona în afară, ea nu încetează totuşi să se exercite ca forţă vitală; dirijează şi mai în voie economia internă a organismului şi, ca *vis naturae medicatrix* [forţă tămăduitoare a naturii], ea readuce la ordine neregularităţile care s-au putut strecura înăuntrul lui. Căci nu este ca intelectul o funcţie a corpului, *corpul este funcţia voinţei*; de aceea ea îi este anterioară de fapt, deoarece este substratul metafizic al acestuia, deoarece este absolutul acestui fenomen. Această activitate neobosită, voinţa o comunică pe durata vieţii *inimii*, acest *primum mobile* al organismului care, tocmai pentru acest motiv, a devenit simbolul şi sinonimul voinţei. Aceasta nici nu dispare cu vârsta; nu încetează la bătrâneţe să vrea ce a vrut întotdeauna; mai mult chiar, devine mai fermă şi mai inflexibilă decât a fost în timpul tinereţii, se face mai neîmpăcată, mai îndărătnică şi mai nesupusă pe măsură ce scade vigoarea intelectului, şi numai profitând de slăbiciunea acestuia din urmă, putem avea atunci o oarecare influenţă asupra voinţei.

Ei bine! Această *slăbiciune* şi această *imperfecţiune* proprii intelectului, aşa cum se manifestă ele în lipsa de judecată - îngustimea minţii, prostia şi stupiditatea majorităţii oamenilor, această slăbiciune şi această imperfecţiune, spun eu, ar fi absolut inexplicabile, dacă intelectul nu ar fi o facultate secundară, o superfetaţie[338], un instrument, dacă, aşa cum au admis filosofii până în ziua

[338] superfetaţie (din fr. superfétation) = (biol.) fecundaţie ce se produce la o femelă deja purtătoare a unui embrion.

de azi, ar fi esenţa intimă şi primă a ceea ce numim suflet, a omului intern ca atare. Căci cum ar putea esenţa primară, în funcţia ei imediată şi proprie, să fie expusă atâtor erori şi greşeli? - Elementul într-adevăr *prim* în conştiinţa umană, *voinţa*, funcţionează întotdeauna perfect; orice fiinţă vrea neobosit, vrea în mod hotărât şi cu energie. Să consideri ca pe o imperfecţiune a voinţei ceea ce este imoral în ea, ar însemna să priveşti lucrurile dintr-un unghi fals; moralitatea îşi are adevărata sursă dincolo de natură şi se află în contradicţie cu enunţurile naturii, adică regulile de conduită luate din experienţă. De aceea ea intră în conflict cu voinţa naturală care, în ea însăşi, este cu totul egoistă; şi mai mult, dezvoltarea riguroasă a moralităţii suprimă această voinţă. Trimit pentru acest aspect la *Cartea a patra* şi la memoriul meu de concurs *Despre fundamentul moralei*.

V. În sprijinul afirmaţiei noastre, după care voinţa este elementul real şi esenţial al omului şi intelectul elementul secundar, derivat şi determinat, voi arăta şi cum acesta din urmă nu-şi poate îndeplini integral şi exact funcţia decât atâta vreme cât voinţa tace şi rămâne suspendată, orice excitare sensibilă a voinţei îl tulbură, şi când aceasta intervine în operaţiile lui, îi falsifică rezultatul. Dar intelectul, în ce-l priveşte, nu este pentru voinţă un obstacol analog. Astfel luna nu-şi poate exercita acţiunea, când soarele apare la orizont, şi totuşi ea însăşi nu stinghereşte cu nimic soarele

Adesea o *spaimă* mare ne face să ne pierdem în aşa măsură cunoştinţa încât rămânem ca împietriţi, sau cel puţin acţionăm într-un mod absurd: astfel, înconjuraţi de un incendiu, mergem să ne aruncăm chiar în mijlocul flăcărilor. La *mânie*, nu mai ştim ce facem, cu atât mai puţin ce spunem. *Pasiunea*, pe drept numită oarbă, ne face incapabili să luăm în consideraţie argumentele altuia, să ni le adunăm măcar pe ale noastre şi să le coordonăm. *Bucuria* ne ia orice gând; orice scrupul, orice ezitare cât de timidă; *dorinţa* acţionează aproape în acelaşi sens. *Teama* ne împiedică să vedem şi să sesizăm modalităţile de salvare

care ni se prezintă încă şi care ne sunt la îndemână. De aceea, când este vorba să înfruntăm pericole subite sau să luptăm împotriva unor adversari şi duşmani, armele cele mai sigure sunt *sângele rece* şi *prezenţa de spirit*. Sângele rece este voinţa care tace, pentru ca intelectul să poată acţiona; prezenţa de spirit este activitatea paşnică şi liberă a intelectului sub presiunea evenimentelor care acţionează asupra voinţei; prima dintre aceste două calităţi este deci condiţia celei de-a doua, ele sunt foarte apropiate, foarte rare totodată şi nu există la diverşi indivizi decât într-un mod cu totul relativ. Dar sunt de o valoare inestimabilă pentru că ne permit să ne folosim de intelect, în momentul în care intervenţia lui este necesară, şi prin aceasta conferă celor care sunt înzestraţi cu ele o superioritate netă. Cel care nu le posedă recunoaşte prea târziu ce ar fi trebuit să facă sau să spună într-o împrejurare dată. Pe drept cuvânt se spune despre o persoană care se înfurie, adică a cărei voinţă este atât de surescitată încât suprimă funcţionarea intelectului, că acea persoană este *dezarmată*[339]*:* căci cunoaşterea exactă a circumstanţelor şi a raporturilor este apărarea şi arma noastră în lupta împotriva lucrurilor şi oamenilor, în acest sens Balthazar Gracián spune: *es la passión enemiga declarata de la cordura* [„pasiunea este duşmanul declarat al prudenţei“]. - Dacă intelectul nu ar fi total diferit de voinţă, dacă, aşa cum s-a crezut până acum, aceste două elemente ar fi unite la bază, funcţii în egală măsură prime ale unei funcţii absolut simple, în acest caz creşterea vivacităţii şi energiei voluntare care constituie pasiunea ar trebui să provoace în intelect o creştere corespunzătoare de energie. Or, aşa cum am văzut, aceste afecţiuni puternice ale voinţei stânjenesc mai curând şi deprimă intelectul, de aceea şi anticii numeau pasiunea *animi perturbatio* [tulburare sufletească]. În realitate, intelectul seamănă cu suprafaţa netedă a unui râu, masa de apă însăşi fiind voinţa; comoţiile acesteia din urmă iau

[339] Cuvântul german *entrüstet* înseamnă în acelaşi timp indignat şi dezarmat. Acest joc de cuvinte este imposibil de tradus exact. (n.t. fr.)

orice puritate oglinzii care o reflectă, îi tulbură şi îi întunecă imaginile. *Organismul*, în ce-l priveşte, este voinţa însăşi materializată, adică văzută obiectiv în creier: de aceea emoţiile plăcute, şi în general orice emoţie puternică, cresc intensitatea şi rapiditatea celor mai multe funcţii organice, ca circulaţia sângelui, respiraţia, secreţia bilei, forţa musculară. *Intelectul*, dimpotrivă, este o simplă funcţie a *creierului*, care nu este hrănită şi susţinută de restul organismului decât cu titlu de parazit: de aceea orice perturbare a voinţei, şi paralel orice tulburare a organismului, în mod necesar stânjenesc sau paralizează această funcţie encefalică, care nu cunoaşte alte nevoi decât odihna şi alimentaţia.

Şi nu numai tulburările intelectuale determinate de pasiuni sunt dovada influenţei perturbatoare a activităţii voluntare asupra intelectului; sunt şi altele în care gândirea devine mai înceată, este adevărat, dar şi mai durabil falsificată de înclinaţiile voinţei. *Speranţa* şi *teama* ne fac să concepem ca verosimile şi apropiate obiectele dorinţelpr şi temerilor noastre; amândouă îşi exagerează obiectul. Platon (după Aelianus, *Varia historia*, 13, 28) a desemnat speranţa prin această frumoasă expresie de „vis al omului treaz“. Căci iată ce constituie speranţa: când intelectul nu poate să ne procure obiectul dorit, voinţa îl constrânge să îi furnizeze cel puţin imaginea; ea îi trasează rolul de consolator care, aşa cum face doica cu copilul, trebuie să-şi calmeze stăpânul cu poveşti şi să le aranjeze în aşa fel încât să dea impresia de adevăr. Intelectul, aservit acestei îndatoriri, este obligat, pentru a satisface voinţa, să-şi forţeze propria-i natură, pentru că el trebuie, contrar legilor sale proprii, să ia drept adevărate lucruri care nu sunt nici adevărate nici verosimile; dar este vorba înainte de toate pentru acest valet al voinţei, stăpână nerăbdătoare şi intratabilă, să procure acesteia câteva momente de odihnă, de calm, de aţipeală. Din acest exemplu apare clar cine este stăpânul şi cine este valetul. - Mai mulţi dintre cititorii mei au putut face pornind de la ei înşişi observaţia următoare: o afacere importantă care îi priveşte comportă mai multe

soluţii; ei fac să intre aceste soluţii într-un raţionament disjunctiv care, după părerea lor, le epuizează pe toate; şi iată că soluţia definitivă diferă de toate cazurile prevăzute şi se prezintă contrar aşteptărilor: ei n-au fost atenţi la faptul că acest caz neprevăzut era dintre toate cel mai potrivnic intereselor lor. Şi iată ce anume explică uitarea şi surpriza: în timp ce *intelectul* credea că trece în revistă toate variantele, cea mai rea dintre toate îi scăpa, pentru că *voinţa* o ţinea oarecum ascunsă, vreau să spun că ea domină intelectul până într-atât încât să-l facă incapabil, deşi era, pentru că s-a realizat, cel mai verosimil dintre toate. Contrariul se produce la temperamentele puternic melancolice, sau la cei care au avut de învăţat din experienţe de genul celei pe care tocmai am descris-o: aici *neliniştea* joacă rolul pe care dincolo îl juca *speranţa*. Numai aparenţa unui pericol îi aruncă pe aceşti indivizi într-o stare de spaimă continuă. Dacă intelectul se face că studiază şi examinează circumstanţele, el este îndepărtat de îndată, dându-i-se să înţeleagă că este incompetent, sau chiar un sofist perfid: nu este crezută decât inima, şi neliniştile ei sunt prezentate ca un argument în favoarea realităţii şi importanţei pericolului. Şi în felul acesta intelectul nu poate nici măcar să cerceteze cauzele care militează împotriva spaimei, cauze pe care le-ar găsi în curând dacă ar fi lăsat în voia lui; dar el este forţat să reprezinte pe loc acestor firi rezolvarea cea mai nefericită, deşi el însuşi abia o concepe ca posibilă:

Such as we know is false, yet dread in sooth,
Because the worst is ever nearest truth.[340]

(Byron, *Lara*, chapt. 1 [28, 3 1])

Dragostea şi *ura* ne falsifică complet judecata: la duşmanii noştri nu vedem decât defecte; la favoriţii noştri decât calităţi, şi chiar defectele lor ne par plăcute. *Interesul personal*, oricare ar fi, exercită asupra judecăţii noastre o

[340] Ne temem serios de un lucru pe care îl recunoaştem ca fals,
Pentru că cea mai rea soluţie se apropie întotdeauna cel mai mult de adevăr.

misterioasă influenţă asemănătoare; ceea ce este conform cu el ne pare de îndată echitabil, just, rezonabil; ceea ce îi este potrivnic ne pare sincer nedrept şi cumplit, nechibzuit şi absurd. De aici prejudecăţile atât de numeroase: prejudecăţi de castă, prejudecăţi profesionale, naţionale, prejudecăţi de sectă şi de religie. O ipoteză odată adoptată de noi ne dă ochi de lynx pentru tot ce o confirmă şi ne face orbi la tot ce o contrazice. Adesea nu putem nici măcar concepe ceea ce se opune hotărârii, planului, dorinţei noastre, pe când obstacolele apar clare în ochii altuia: condiţiile favorabile dimpotrivă ne sar imediat în ochi. Ceea ce inima respinge este refuzat de spirit. Ne cramponăm uneori toată viaţa de nişte erori şi ne ferim să le examinăm; şi aceasta pentru că ne temem fără să bănuim acest lucru să nu descoperim că atât de multă vreme şi atât de des am crezut şi am afirmat ceva fals. - Şi astfel în fiecare zi intelectul este orbit şi corupt de mirajele înşelătoare ale înclinaţiilor noastre. Bacon ne oferă o foarte frumoasă expresie a acestui fapt: *Intellectus* luminis sicci *non est*; *sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis iisque interdum imperceptibilibus affectus intellectum imbuit et inficit* [„Intelectul nu este o *lumină care arde uscat* (fără ulei), ci primeşte un aflux din partea voinţei şi a afectelor, ceea ce dă naştere cunoştinţelor pe care dorim să le avem; căci omul preferă să creadă ce-i place. Afectul influenţează intelectul şi-l contaminează în nenumărate feluri, uneori imperceptibile“ - *Novum organum*, I, 49]. În virtutea aceleiaşi raţiuni desigur, punctele de vedere noi în ştiinţă şi refracţiile erorilor sancţionate întâlnesc o rezistenţă atât de îndărătnică: căci ne vom resemna greu să considerăm ca just ceva care ne convinge de o lipsă incredibilă de judecată. Este singurul mod de a ne explica de ce adevărurile atât de clare şi de simple ale teoriei culorilor a lui Goethe sunt mereu negate de fizicieni; tristă experienţă care va fi arătat acestui geniu cu cât este mai ingrat să ai pretenţia de a-i instrui pe oameni, decât să cauţi să îi distrezi: şi desigur este mai

bine să te naşti poet decât filosof. Pe de altă parte, cu cât te vei încăpăţâna într-o eroare, cu atât va fi mai ruşinoasă înfrângerea, în ziua când se va face lumină. Când un sistem este distrus, este ca şi cu o armată învinsă: cel mai abil este cel care se salvează primul.

Iată încă un exemplu, meschin şi ridicol, dar izbitor, având acea forţă misterioasă şi imediată pe care voinţa o exercita asupra intelectului. Când facem socoteli, ne înşelăm mai des în avantajul decât în dezavantajul nostru, şi aceasta fără nicio intenţie necinstită, ci numai ca urmare a tendinţei inconştiente de a ne diminua „Dreptul“ şi de a ne mări „Avutul“.

Iată un alt fapt de acelaşi gen: când este vorba de a da un sfat, sfătuitorul se lasă întotdeauna călăuzit de intenţiile sale, dintre care cea mai mică este mai tare decât toată perspicacitatea sa; de aceea nu trebuie să admitem că l-a inspirat aceasta din urmă, când simţim că în cauză este cea dintâi. Să nu ne aşteptăm, nici din partea oamenilor de altfel oneşti, la o sinceritate deplină, dacă interesul lor este câtuşi de puţin în joc; să-i măsurăm după noi, care ne minţim atât de des, de îndată ce ne corupe, ce teama ne orbeşte, ce bănuielile ne chinuie, ce vanitatea ne este flatată, ce o ipoteză ne uluieşte sau de îndată ce o rezolvare mai puţin importantă dar mai apropiată ne abate de la o rezolvare mai serioasă, dar mai îndepărtată: acest joc de-a trasul pe sfoară ai cărui actori şi victime suntem ne va arăta influenţa imediată şi inconştient de funestă a voinţei asupra cunoaşterii. De aceea să nu ne mirăm dacă, atunci când cerem un sfat, răspunsul este imediat dictat de voinţa persoanei consultate, înainte chiar ca întrebarea să fi putut ajunge până la judecata acesteia.

Voi face numai aluzie aici la ceea ce voi explica pe tot parcursul *Cărţii* următoare, şi anume că cea mai perfectă cunoaştere, cunoaşterea pur obiectivă, concepţia despre lume a geniului este determinată de o tăcere profundă a voinţei, o astfel de tăcere încât, atât cât durează, individualitatea însăşi dispare din conştiinţă şi nu rămâne în om decât *subiectul pur al cunoaşterii*, termen corelativ al

ideii.

Această influenţă perturbatoare, atestată de toate aceste fenomene, a voinţei asupra intelectului, şi pe de altă parte slăbiciunea şi caducitatea acestuia din urmă, incapacitatea sa de a opera cu precizie, de îndată ce voinţa începe să se agite, ne dovedeşte încă o dată că voinţa este rădăcina fiinţei noastre, că ea acţionează, cu forţa unui element cu totul primitiv, în timp ce intelectul, element supraadăugat şi supus unor determinări multiple, nu are decât o acţiune secundară şi condiţională.

Acestei tulburări, acestei întunecări a cunoaşterii de către voinţă nu-i corespunde o perturbare imediată a acesteia din urmă de către prima: nici măcar nu ne putem face o idee despre o asemenea perturbare. Nimeni nu va vedea o acţiune de acest gen în faptul că motive fals concepute rătăcesc voinţa; căci este vorba în acest caz de un defect al intelectului, de un viciu al propriei sale funcţii, de un defect comis pe propriul său domeniu şi a cărui influenţă asupra voinţei este absolut imediată.

La prima vedere, am putea raporta *nehotărârea* la această tulburare a voinţei de către intelect, şi susţine cum conflictul dintre motivele prezentate voinţei de către intelect, o reduce la repaus, adică îi împiedică activitatea. Dar un examen mai aprofundat ne va arăta că motivul acestei întreruperi nu se află în activitatea *intelectului* ca atare, ci numai în *obiectele exterioare* al căror mediator şi vehicul este; aceste obiecte au cu voinţa un astfel de raport încât o trag cu o forţă egală în direcţii opuse; aceasta este cauza adevărată, şi intelectul, centru al motivelor, este numai punctul din care ea se deschide, cu condiţia bineînţeles ca el să fie destul de perspicace pentru a sesiza exact obiectele şi multiplele lor relaţii. Nehotărârea, ca trăsătură de caracter, este cel puţin tot atât de determinantă de calităţi voluntare ca şi de calităţi intelectuale. Desigur ea nu este proprie spiritelor mărginite; căci intelectul lor slab nu le permite să descopere la lucruri calităţi şi raporturi atât de multiple; el este incapabil de efortul necesar pentru a reflecta la ele ca şi pentru a calcula urmările probabile ale

fiecărui demers, aşa încât aceste spirite preferă să se decidă conform cu prima impresie pentru o conduită oarecare simplă şi facilă. Contrariul are loc la oamenii înzestraţi cu un intelect remarcabil, astfel, de îndată ce acestei perspicacităţi intelectuale i se adaugă o duioasă preocupare pentru bunul propriu, adică un egoism foarte sensibil care ţine să nu-şi piardă niciodată din drepturi disimulându-se în acelaşi timp fără încetare, din acel moment se accentuează la fiecare pas o timiditate plină de nelinişti a cărei urmare este nehotărârea. Această însuşire nu dovedeşte nicidecum o lipsă de inteligenţă, ci o lipsă de curaj. Pe de altă parte, sunt creiere foarte eminente care remarcă diversele circumstanţe şi evoluţia lor probabilă cu o promptitudine şi siguranţă admirabile; de aceea, dacă sunt susţinute de cât de puţin curaj, ele ajung la acea promptitudine şi fermitate de decizie care le fac capabile, la o adică, să joace în afacerile acestei lumi un rol important.

Nu există decât un caz foarte tranşant în care voinţa suferă din partea intelectului ca atare o perturbare imediată şi o întrerupere de activitate, caz cu totul excepţional şi în care tulburările voinţei sunt datorate unei dezvoltări normale, unei preponderenţe extraordinare a intelectului, adică acelui dar sublim pe care îl numim *geniu*. Geniul este cu totul contrar energiei de caracter şi prin urmare desfăşurării activităţii. Tocmai, de aceea nu marile spirite furnizează istoriei caracterele sale, căci ele nu sunt capabile să conducă şi să domine masa umanităţii, nici să susţină luptele acestei lumi; această sarcină se potriveşte mai bine oamenilor cu o forţă intelectuală mai mică, dar înzestraţi cu mari calităţi ca fermitatea, decizia, energia voluntară pe care nu le comportă nici cea mai înaltă dezvoltare intelectuală. Deci la privilegiaţii spiritului se întâlneşte cazul unic în care intelectul împiedică direct avântul voinţei.

VI. Am arătat până acum obstacolele pe care voinţa le opune inteligenţei, încetările de activitate pe care i le impune. Prin câteva exemple, voi arăta în continuare

contrariul, cum, în mod invers, funcţiile individului sunt uneori activate şi dezvoltate sub impulsul şi sub imboldul voinţei. În felul acesta vom recunoaşte şi natura primă a uneia şi natura secundă a alteia şi vom vedea clar că intelectul nu este în raport cu voinţa decât un instrument.

Sub influenţa unui motiv puternic, cum ar fi dorinţa intensă, o necesitate presantă, intelectul atinge uneori un grad de vigoare de care nu îl credeam capabil. Împrejurări dificile care reclamă din partea noastră o activitate deosebită, dezvoltă în noi talente nebănuite, ai căror germeni ne-au rămas ascunşi şi pentru care nu simţeam nicio predispoziţie. Intelectul cel mai tacit devine perspicace de îndată ce este vorba de obiecte care au pentru voinţă o mare importanţă; în acest caz el observă, fixează şi distinge cu o fineţe extremă cele mai mici împrejurări având legătură cu dorinţa sau temerea noastră. Este ceea ce explică în mare parte acest fenomen adesea remarcat, şi întotdeauna cu surprindere, al isteţimii proştilor. Şi de aceea profetul Isaia are dreptate când spune: *Vexatio dat intellectum* [„nevoia ne dă minte“], vorbă care a devenit proverbială şi de care se apropie proverbul german: „Necesitatea este mama artelor“, proverb foarte just, dacă exceptăm artele frumoase; căci nucleul oricărei opere de artă propriu-zise, aşadar concepţia care prezidă la realizarea ei, trebuie pentru a fi autentică, să emane dintr-o intuiţie care nu datorează nimic voinţei şi care prin însuşi acest fapt atinge obiectivitatea pură. Chiar şi intelectul animalelor se fortifică sub imperiul necesităţii, şi în împrejurări grele fac lucruri care ne uimesc; astfel aproape toate calculează, atunci când nu se cred văzute, că este mai sigur să nu fugă. De aceea iepurele rămâne culcat liniştit în brazda de pe câmp şi lasă vânătorul să treacă foarte aproape de el; insectele, când nu pot să scape, fac pe moartele. Dacă vreţi să vă faceţi o idee mai exactă despre acest fenomen, nu aveţi decât să studiaţi istoria educaţiei lupului, aşa cum şi-o face el însuşi împins de extrema dificultate a situaţiei sale în Europa civilizată; veţi găsi această istorie în a doua scrisoare din excelenta lucrare a lui

Leroy: *Scrisori despre inteligenţa şi perfectibilitatea animalelor*. Imediat după aceea, în scrisoarea a treia, suntem iniţiaţi la înalta şcoală a vulpii: pusă într-o situaţie la fel de critică şi înzestrată cu forţe fizice mai scăzute, ea le compensează cu o mare inteligenţă; dar nu ajunge la acel grad superior de şiretenie care o caracterizează, mai ales la bătrâneţe, decât printr-o luptă continuă cu necesitatea pe de o parte şi pericolul pe de alta; într-un cuvânt voinţa o îmboldeşte. în toate aceste cazuri de creştere a forţei intelectului, voinţa joacă rolul unui călăreţ care, dând pinteni calului, îl îndeamnă la un galop care depăşeşte măsura firească a forţelor sale.

La fel *memoria* creşte sub impulsul voinţei. În mod obişnuit, o memorie, chiar şi slabă, reţine întotdeauna perfect ceea ce are valoare pentru pasiunea actualmente dominantă. Îndrăgostitul nu uită nicio ocazie favorabilă, ambiţiosul nimic din ce se potriveşte cu proiectele sale, avarul nu uită niciodată pierderea suferită, nici omul mândru jignirea adusă onoarei sale; vanitosul reţine fiecare vorbă elogioasă şi cea mai neînsemnată distincţie care i s-a acordat. Acest fenomen se observă şi la animale: calul se va opri în faţa hanului la care altădată a primit ovăz, câinii au o admirabilă memorie a împrejurărilor, a lucrurilor şi a momentului în care au dat de o bucată bună de mâncare; vulpii nu-i ies niciodată din minte diversele ascunzători în care şi-a depozitat obiectele furate.

Observaţia personală va da loc unor remarci mai fine pe acest subiect. Uneori o tulburare subită mă face să uit la ce mă gândeam pe moment, sau ştirea care tocmai mi-a ajuns la urechi. Ei bine! Dacă lucrul ar avea pentru mine un interes oarecare, chiar îndepărtat, influenţa pe care în acest fel a exercitat-o asupra voinţei va fi lăsat ca un fel de ecou; într-adevăr, îmi amintesc încă exact în ce măsură acel lucru m-a afectat în mod plăcut sau neplăcut şi de asemenea în ce mod anume a produs asupra mea una din aceste impresii, dacă m-a rănit adică, dacă m-a umplut de nelinişte, de amărăciune sau de tristeţe, fie şi într-o măsură cât de mică, sau dacă mi-a provocat emoţii contrare. Aşadar,

lucrul o dată dispărut, memoria mea nu a reţinut decât efectul asupra voinţei, şi această amintire devine adesea firul conducător care ne readuce la lucrul însuşi. Vederea unei persoane produce uneori asupra noastră un efect analog; ne amintim într-adevăr într-un mod general să fi avut de a face cu ea; în schimb vederea ei este suficientă pentru a provoca destul de exact în noi impresia pe care am avut-o în relaţiile cu ea, ne amintim dacă impresia a fost neplăcută sau plăcută, şi în ce măsură şi în ce mod. Memoria nu a păstrat deci decât ecoul prezent în voinţa noastră, nu şi ce anume a provocat acest ecou. Este ceea ce am putea numi memoria inimii, memorie mai intimă decât cea a spiritului, în fond însă, aceste două feluri de memorie au raporturi atât de strânse, încât dacă ne vom gândi bine vom ajunge să recunoaştem că memoria ca atare are nevoie să fie suportată de o voinţă; acest substrat voluntar îi va servi ca punct de plecare, sau mai curând va fi firul de-a lungul căruia vor veni să se alinieze amintirile şi care le va lega puternic, va fi baza pe care vor veni să se fixeze amintirile şi fără de care acestea n-ar avea punct de sprijin. Memoria nu este deci uşor de conceput în cazul unei inteligenţe pure, adică al unei fiinţe fără voinţă, înzestrată numai cu cunoaştere. Prin urmare, această creştere a memoriei de care am vorbit mai sus, şi care se produce sub impulsul voinţei, nu este decât un grad mai înalt al influenţei care prezidează orice conservare, orice amintire, fiindcă voinţa este condiţia şi baza lor permanentă. Acest fenomen, ca şi cele precedente, dovedesc cu cât ne este mai intimă voinţa în comparaţie cu intelectul. Este ceea ce vor confirma şi faptele următoare.

Intelectul se supune adesea voinţei, de exemplu când căutăm să ne reamintim ceva şi când reuşim după câteva încercării la fel când vrem să ne concentrăm asupra a ceva etc. Alteori, intelectul refuză să se supună voinţei, de exemplu, când căutăm în zadar să ne fixăm atenţia asupra unui obiect, sau când facem un apel inutil la memorie. Iritarea voinţei împotriva intelectului, în aceste împrejurări, este de natură să ne edifice asupra raportului şi diferenţei

dintre cele două. Intelectul torturat de această mânie se agită şi uneori furnizează informaţia cerută după câteva ore, sau chiar a doua zi, într-un mod cât de neaşteptat pe atât de intempestiv. Voinţa, dimpotrivă, nu se supune propriu-zis niciodată intelectului; acesta este numai consiliul de miniştri al voinţei suverane; el îi supune atenţiei lot felul de propuneri, după care ea o alege pe cea pe cea mai conformă cu propria-i natură, alegere care se operează în mod necesar, căci această esenţă a voinţei care vine să solicite motivele este absolut imuabilă. De aceea o etică care ar avea pretenţia să modeleze şi să corijeze voinţa este imposibilă. Doctrinele, într-adevăr, nu acţionează decât asupra cunoaşterii; dar aceasta nu determină niciodată voinţa însăşi, *caracterul fundamental* al lui a vrea; ea nu determină decât aplicarea ei la circumstanţele prezente, îndreptarea cunoaşterii modifică acţiunea numai în sensul că precizează obiectele accesibile voinţei şi le supune alegerii ei şi îi permite astfel să le judece mai bine; voinţa astfel instruită, apreciază în mod mai just relaţiile ei cu lucrurile, vede mai clar ce vrea, şi din acel moment este mai puţin supusă erorii în alegerea pe care o face.

Dar intelectul nu are nicio putere asupra voinţei înseşi, asupra direcţiei esenţiale, asupra maximei fundamentale a acesteia. Să consideri că voinţa este determinată în mod real şi radical de cunoaştere, înseamnă să crezi că lanterna care luminează drumeţul noaptea este *primum mobile* al paşilor săi. Cel care, instruit de experienţă sau de avertismentele altuia, recunoaşte un defect fundamental al caracterului său, ia desigur ferma şi onesta decizie de a se corecta, de a se debarasa de el, şi totuşi, cu prima ocazie, acest defect va ieşi la iveală. Noi remuşcări, o nouă decizie, o nouă înfrângere. După ce va fi trecut de mai multe ori prin aceste alternative, va sfârşi prin a recunoaşte că nu se poate corecta, că defectul în discuţie îşi are originea în caracterul, în personalitatea sa, că e una cu ele. Îşi va dezaproba atunci şi îşi va condamna firea şi personalitatea, va trăi un sentiment dureros care poate degenera în mustrări de conştiinţă: dar nu-şi va

schimba cu nimic firea, nici personalitatea. Aici vedem separându-se net elementul care condamnă şi elementul care este condamnat. Primul este puterea pur teoretică de a trasa şi a stabili sistemul de viaţă lăudabil şi prin urmare de dorit; celălalt, puterea reală şi imuabilă, se complace în a-l sfida pe primul şi în a se îndepărta de calea pe care acesta i-o prescrie; la care primul rămâne singur cu plângerile lui neputincioase asupra naturii rivalului său, şi însăşi această mâhnire îl identifică cu el. Voinţa, în această împrejurare, apare ca cea mai puternică, ca facultatea de neîmblânzit, imuabilă, primitivă, esenţială, singura care contează, deoarece intelectul se reduce la a-i deplânge greşelile, fără să găsească mângâiere în *justeţea cunoaşterii*, care este funcţia lui proprie. El joacă la o adică rolul unui agent cu totul secundar, căci pe de o parte este spectatorul unor acţiuni străine pe care le însoţeşte cu elogii şi reproşuri cu totul neputincioase, şi pe de altă parte suportă o determinare din afară, pentru că el nu-şi stabileşte şi nu-şi modifică prescripţiile decât sub acţiunea lecţiilor experienţei. Vor putea fi găsite în *Parerga* (t. II, § 118; ed. 2 § 115) lămuriri speciale privind această problemă. Această observaţie explică şi de ce comparaţia modului nostru de a gândi la diferite vârste oferă un atât de curios amestec de persistenţă şi mobilitate. Pe de o parte, tendinţa morală este la maturitate şi la bătrâneţe aceeaşi ca în copilărie; pe de altă parte foarte multe lucruri ne devin străine pe măsură ce înaintam în vârstă; nu ne mai recunoaştem pe noi înşine şi suntem miraţi că am putut face altădată cutare sau cutare lucru, în prima jumătate a vieţii, prezentul îşi râde în general de trecut, nu aruncă asupra lui decât o privire dispreţuitoare; în a doua jumătate, îl contemplă cu jind. Un examen aprofundat ne va arăta că elementul *mobil* este intelectul, cu funcţiile lui de cunoaştere şi examinare; cum aceste funcţii primesc în fiecare zi din afară alimente noi, ele reprezintă sisteme de gândire care se diferenţiază fără încetare, fără a mai pune la socoteală că intelectul însuşi urcă şi coboară, după cum organismul este înfloritor sau în declin.

Elementul imuabil al conştiinţei îl recunoaştem în voinţă, baza acestei conştiinţe, adică în înclinaţii, pasiuni, emoţii, caracter, ţinând cont totodată de modificările care depind de disponibilităţile fizice şi prin aceasta de influenţa vârstei. Astfel, dorinţa plăcerilor sexuale va lua la copil forma lăcomiei; ea se va traduce la adolescent şi omul matur printr-o înclinaţie spre voluptate, şi va redeveni lăcomie la omul bătrân.

VII. Dacă, aşa cum admitem în mod general, voinţa ar emana din intelect, dacă ar fi rezultatul sau produsul acestuia, în acest caz, acolo unde este multă voinţă, ar trebui să se găsească şi multă cunoaştere, pătrundere, judecată. Dar nu este nicidecum aşa: găsim mai degrabă la mulţi oameni o voinţă puternică, adică hotărâtă, fermă, inflexibilă, îndărătnică, unită cu un intelect slab şi neputincios. Şi această debilitate a intelectului îi disperă pe toţi cei care au de-a face cu astfel de oameni; căci voinţa lor rămâne inaccesibilă tuturor raţiunilor şi reprezentărilor şi nu poate fi influenţată în vreun fel; ea este ca într-un sac, din care activitatea ei străluceşte orbitor. Animalele au adesea un intelect extrem de slab unit cu o voinţă violentă şi încăpăţânată; plantele în sfârşit nu au decât voinţă fără niciun fel de cunoaştere.

Dacă voinţa nu ar fi decât o emanaţie a cunoaşterii, mânia noastră nu ar trebui să fie exact proporţională cu cauza ei, sau cel puţin cu ceea ce înţelegem ca fiind această cauză, căci, după această ipoteză, mânia nu ar fi altceva decât rezultatul cunoaşterii actuale. Dar această proporţie nu se observă decât rar, cel mai adesea mânia depăşeşte cauza care a provocat-o. Turbarea, pornirile furioase, acea furor brevis [„scurta nebunie“][341] apropo de pretexte adesea mărunte şi asupra importanţei cărora nu ne facem deloc iluzii, seamănă cu ieşirile dezordonate ale unui spirit rău care, închis multă vreme, nu aştepta decât prilejul de a-şi redobândi libertatea şi acum jubilează că a găsit-o. Acest exces de mânie ar fi imposibil dacă subiectul

[341] După Horaţiu, *Epistulae*, I, 2, 62.

cunoscător ar fi la baza fiinţei noastre şi dacă voinţa nu ar fi decât un rezultat al cunoaşterii; căci cum ar putea fi în rezultat mai mult decât conţin elementele care l-au produs? Concluzia nu poate conţine nimic în plus faţă de premise. - Acest fapt vădeşte diferenţa de natură dintre voinţă şi cunoaştere, cea dintâi neservindu-se de ultima decât cu scopul de a comunica cu lumea din afară, nesupunându-se apoi decât legilor propriei sale naturi fără a împrumuta de la cunoaştere altceva decât un pretext.

Intelectul, simplu instrument al voinţei, se deosebeşte de ea cât ciocanul de fierar. O conversaţie la care numai intelectul ia parte rămâne *rece*. Se pare că noi înşine nu prea avem ce spune în cazul ei. Ea nu ne compromite, cel mult riscăm să ne contrazicem. Dar de îndată ce voinţa intră în joc, întreaga noastră persoană se arată interesată: ne înfierbântăm, uneori chiar peste măsură. Voinţei i se atribuie întotdeauna ardoarea şi înflăcărarea: se vorbeşte dimpotrivă despre *raţiunea rece*, sau despre a examina *la rece* un lucru, ceea ce înseamnă a gândi fără ajutorul voinţei. A încerca să răstorni termenii acestui raport şi să consideri voinţa ca instrumentul intelectului, înseamnă a vrea să faci din fierar instrumentul ciocanului.

Când într-o discuţie cu un adversar credem că avem de a face cu un intelectual, şi îi opunem o mulţime de raţiuni şi argumente şi ne dăm toată osteneala imaginabilă pentru a-l convinge, nimic nu este mai exasperant ca faptul de a recunoaşte, la capătul răbdării, că avem de a face cu voinţa sa, cu acea voinţă care, retrăgându-se în spatele unei pretinse imposibilităţi pentru raţiunea sa de a ne pricepe argumentele, s-a închis sistematic în faţa adevărului şi în mod deliberat a pus în mişcare tot felul de erori, şicane şi sofisme. Imposibil de învins o voinţă atât de rebelă: şi nu am putea mai bine compara *raţiunile şi demonstraţiile din care vrem să ne facem o armă împotriva voinţei* decât cu loviturile fictive îndreptate împotriva unui corp solid de o imagine de oglindă concavă. De aici, acea maximă des folosită: *Stat pro ratione valuntas* [„Voinţa stă-n locul

raţiunii“][342]. Viaţa de fiecare zi ne furnizează numeroase dovezi ale acestei rezistenţe îndărătnice a voinţei în faţa a ceea ce o contrariază. Din nefericire aceste dovezi nu sunt rare nici în istoria ştiinţelor. Adevărul cel mai important, descoperirea cea mai remarcabilă nu vor fi recunoscute de cei care au vreun interes să le conteste. Iar acestea contrazic ceea ce ei predau zilnic, sau le este ciudă că nu pot profita de ele şi nu le pot preda ca fiind ale lor, sau, fără a merge atât de departe, să căutăm pur şi simplu raţiunea acestei atitudini în eterna deviză a celor mediocri: *si quelqu’un excelle parmi nous, qu’il aille exceller ailleurs* [„Dacă cineva excelează printre noi. să meargă să exceleze în altă parte“], după fermecătoarea parafrază pe care a făcut-o Helvétius la discursul ephesienilor din *Cartea a cincea* din *Tusculanae disputationes* ale lui Cicero. Abisinianul Fit Arari a spus în acelaşi sens: „Diamantul este discreditat de quartz“. A aştepta din partea acestei trupe, întotdeauna numeroase, de mediocrităţi o justă apreciere a lucrărilor tale, înseamnă să te expui unor crunte decepţii; uneori chiar spiritul original, astfel ignorat, va sta o vreme până să sesizeze într-o bună zi că, în timp ce se adresa cunoaşterii lor, el avea în realitate de a face cu voinţa acestora. Se va găsi exact în cazul pe care l-am descris mai sus: asemeni unui împricinat care şi-ar susţine procesul în faţa unui tribunal ai cărui asesori ar fi toţi corupţi. Se întâmplă totuşi ca savantul de care vorbim să se prindă de raţiunile conduitei celor mediocri, şi să rămână categoric convins că a avut împotriva lui voinţa şi nu raţiunea lor: aceasta se întâmplă în cazul particular când unul din ei a recurs la plagiat. Atunci cel plagiat va recunoaşte cu surprindere cât de fini cunoscători sunt adversarii săi, ce tact delicat au pentru meritul altuia, şi cum ştiu să descopere într-o operă străina ceea ce este în ea mai deosebit; astfel de vrăbii nu pierd niciodată prilejul de a zări cireşele cele mai coapte.

Contrariul acestei rezistenţe triumfătoare a voinţei împotriva cunoaşterii se produce atunci când avem de

[342] După Juvenal, *Saturarum*, lib. VI, 223.

partea noastră voinţa celor în faţa cărora ne expunem raţiunile şi dovezile; toţi sunt de îndată convinşi, toate argumentele sunt grăitoare şi problema în discuţie pare pe loc clară ca lumina zilei. Oratorii populari nu ignoră acest fapt. - Şi într-un caz şi în celălalt voinţa se revelă ca elementul viguros prin excelenţă împotriva căruia intelectul rămâne neputincios.

VIII. Vom studia acum calităţile individuale, adică defectele şi calităţile voinţei şi caracterului pe de o parte şi intelectul pe de alta; raporturile reciproce ca şi valoarea relativă a acestor calităţi ne vor servi pentru a pune în plină lumină diferenţa radicală a puterilor care le servesc drept bază. Istoria şi propria noastră experienţă ne învaţă că aceste calităţi se manifestă independent unele de altele. Superioritatea intelectuală nu se întâlneşte adesea unită cu cea a caracterului, şi aceasta se explică destul de bine prin raritatea extremă a uneia şi a celeilalte; slăbiciunea spiritului şi moliciunea caracterului fac dimpotrivă soarta celor mai mulţi: de aceea le vedem în fiecare zi reunite la un acelaşi individ. Până una alta, nu tragem niciodată de aici concluzia excelenţei spiritului asupra voinţei şi reciproc, nici a slăbiciunii unuia asupra celeilalte; pentru orice om neprevenit aceste calităţi sunt perfect izolate şi existenţa particulară a fiecăreia dintre ele nu poate fi constatată decât prin experienţă. Un spirit foarte mărginit poate fi unit cu o inimă foarte bună, şi nu cred că Balthazar Gracián *(Discreto,* pag. 406) are dreptate când spune: *No ay simple, que no sea malicioso* [„nu există prost care să nu fie rău“], deşi are de partea lui proverbul spaniol: *Nunca la necedad anduvo sine malicia* [„Nu întâlneşti prostie fără răutate“]. Se poate întâmpla totuşi ca nu odată un imbecil să devină rău din aceleaşi motive din care devine rău un cocoşat; amărât din cauza dizgraţiei fireşti a spiritului său, el îşi închipuie că poate compensa lipsa de minte printr-o răutate perfidă şi va căuta cu orice prilej în farsele urâte pe care le joacă un scurt triumf. Şi această raţiune ne va face să înţelegem totodată de ce vis-à-vis de un spirit foarte

superior fiecare sau aproape fiecare devine cu uşurinţă răutăcios. Pe de altă parte imbecilii au adesea o reputaţie de bunătate deosebită, dar care se justifică atât de rar încât m-am întrebat multă vreme cum de au reuşit să o uzurpe.

Cred că am găsit cheia acestei probleme. Fiecare din noi, într-adevăr, îndemnat de un impuls secret, admite de preferinţă în relaţiile sale familiare oameni cărora le este cât de puţin superior ca inteligenţă; el nu se simte în largul lui decât în tovărăşia lor, pentru că, după Hobbes, *omnis animi voluptos, omisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se possit magnifice sentire de se ipso* [„Orice desfătare sufletească şi orice bună dispoziţie se bazează pe faptul că există oameni în comparaţie cu care ne putem simţi mândri de noi înşine“] (*De cive*, I, 5). Pentru acelaşi motiv fiecare fuge de cel care îi este superior; Lichtensberg observă în mod judicios: „Pentru unii oameni, un om de spirit este o creatură mai fatală decât cel mai desăvârşit pungaş“; Helvétius spune în acelaşi sens: *Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit* [„Oamenii mediocri au un instinct singur şi prompt în a-i recunoaşte pe oamenii de spirit şi a fugi de ei“ - De l'esprit, II, chap. 3, 5]; şi doctorul Johnson ne asigură că: *There is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*[343] (Boswell, [*The life of Samuel Johnson*,] aetatis anno 74 [= 1783]). Acest adevăr pe care mai toţi se străduie cu atâta grijă să îl ascundă, vreau să-l scot nemilos la iveală, adăugând la toate aceste citate, expresia dată acestui adevăr de Merck, celebrul prieten de tinereţe al lui Goethe. În povestirea intitulată *Lindor*, el spune: „El posedă talente fireşti sau dobândite prin studiu, şi datorită lor, în compania celorlalţi, el lăsa cel mai adesea mult în urma lui

[343] Nimic nu exasperează mai mult pe majoritatea oamenilor decât superioritatea etalată de cineva care străluceşte într-o conversaţie. Pe moment, oamenilor pare să le placă acest lucru, dar, din invidie, îl blestemă pe acela în sufletul lor.

onorabila asistenţă. În primul moment de încântare provocat de vederea unui om extraordinar, publicul suportă această superioritate fără să-i caute pe loc o explicaţie perfidă; totuşi acest spectacol lasă o anumită impresie care, dacă se repetă des, poate în împrejurări serioase avea pentru eroul ei urmări neplăcute. Nimeni nu va mărturisi deschis că a fost ofensat de data aceasta; dar când va fi vorba să se acorde o avansare acestui om extraordinar, toţi se vor opune tacit din toata inima.“ - Iată aşadar de ce o mare superioritate intelectuală te izolează mai mult decât orice; şi te face detestat, în tăcere cel puţin. Or, cauza opusă explică numărul atât de mare de simpatii de care se bucură proştii, cu atât mai mult cu cât aproape oricare va găsi la ei ceea ce sus-amintita lege a firii îl face cu necesitate să caute. Dar această cauză adevărată a unei astfel de simpatii, nimeni nu şi-o va mărturisi lui însuşi şi cu atât mai puţin celorlalţi; drept pretext plauzibil, va atribui prietenului ales o bunătate sufletească cu totul deosebită, dar care, aşa cum am spus, nu se întâlneşte decât rar şi din întâmplare unită cu debilitatea spiritului. - Lipsa de minte nu favorizează deci bunătatea caracterului şi nici nu este înrudită cu aceasta. Pe de altă parte, este imposibil să pretinzi că forţa spirituală dă naştere bunătăţii sufleteşti: este mai adevărat dacă spui că fără această forţă nu există mare scelerat. Superioritatea intelectuală chiar cea mai eminentă poate coexista cu cea mai rece perversitate morală. Bacon de Verulam este un exemplu: ingrat, ambiţios, rău şi abject, a mers atât de departe pe calea răului încât el, mare lord cancelar al regatului şi judecător suprem, s-a lăsat corupt în procese civile; acuzat de membrii Camerei Lorzilor, el se recunoaşte vinovat, este dat afară din funcţie şi condamnat la o amendă de patru mii de lire ca şi la închisoare în Turn (de văzut critica de la noua ediţie a operelor lui Bacon din *Edinburgh Review*, august 1837); şi Pope îl numeşte *the wisest, brightest, meanest of mankind*[344] *(Essay on man,* IV, 182). Viaţa istoricului

[344] Cel mai înţelept, cel mai strălucitor şi cel mai abject dintre

Guicciardini ne oferă un exemplu analog. Rosini spune despre el în una din *Notizie storiche,* (luate din bune surse contemporane) care însoţeşte romanul său istoric *Luisa Strozzi* [*storia del secolo XVI*]: *Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato como fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non pottra esecrarsi abbastanzza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i citadini a perseguitare, uccidere e confiare, etc*.[345]

Dacă se spune despre un om: „Are sufletul bun, dar mintea proastă", despre un altul: „Are o minte foarte bună, dar suflet rău", fiecare va simţi că în primul caz elogiul depăşeşte cu mult reproşul, şi că în al doilea caz lucrurile stau invers. De aceea, când cineva a comis o faptă rea, îi vedem pe prietenii lui şi pe el însuşi străduindu-se să degaje voinţa de orice răspundere pentru a o atribui intelectului, şi făcând să treacă defectele inimii drept defecte ale spiritului, pentru ei faptele rele sunt *observaţii*, rezultat al unei lipse de raţiune, de gândire, urmare a unei minţi uşuratice, a prostiei, la nevoie ei prestează un paroxism, o tulburare mintală de moment, şi dacă este vorba de o crimă gravă, chiar nebunia, toate acestea pentru a descărca voinţa de povara greşelii. Şi noi înşine, când am cauzat vreun accident sau vreo pagubă, ne acuzăm bucuroşi faţă de noi înşine de *stultitia* [nesăbuinţă], pentru a scăpa de reproşul de răutate. Între doi judecători, care au dat un verdict la fel de nedrept, dar dintre care unul s-a înşelat, în timp ce celălalt a fost corupt, diferenţa este enormă. Toate aceste fapte demonstrează din plin că voinţa singură este elementul real şi esenţial, nucleul omului, şi că intelectul nu-i decât

oameni.

[345] Cei care pun spiritul şi ştiinţa deasupra tuturor celorlalte calităţi umane îl vor socoti pe acest om printre cei mai mari din secolul său; dar cei care plasează virtutea deasupra a tot nu îi vor blestema niciodată îndeajuns memoria. El este cel mai cru dintre cetăţeni, persecutor, asasin, proscriptor etc.

instrumentul ei; acest instrument poate fi defectuos fără să i se facă din aceasta un reproş voinţei. În faţa tribunalului moral acuzaţia de lipsă de inteligenţă este nulă şi neavenită; ea conferă mai curând privilegii. Şi la fel în faţa tribunalelor civile, pentru a sustrage un criminal de la pedeapsă este de ajuns să degaji voinţa de orice răspundere şi să încarci cu ea intelectul, pretextând o eroare inevitabilă sau o tulburare a minţii; căci în acest caz, greşeala nu are nicio gravitate, este ca şi cum mâna sau piciorul i-ar fi scăpat involuntar. Este ceea ce am demonstrat în suplimentul *Despre libertatea intelectuală* care continuă memoriul meu *Despre libertatea voinţei*. Trimit la el, pentru a nu mă repeta. Toţi cei care produc o operă oarecare, dacă această operă este judecată insuficientă, ei invocă bună voinţa care, declară ei, nu le-a lipsit. În felul acesta cred că pun la adăpost esenţialul, de care sunt răspunzători, şi propriul lor eu; ei nu văd în insuficienţa capacităţii lor decât absenţa unui instrument potrivit.

Este scuzat un *imbecil*, spunându-se că nu poate mai mult; ar râde lumea de tine, dacă l-ai scuza în acelaşi fel pe cel care este *rău*. Totuşi şi una şi cealaltă calitate sunt înnăscute în egală măsură. Ceea ce dovedeşte că voinţa este într-adevăr omul şi că intelectul este instrumentul ei.

Voinţa singură este deci întotdeauna considerată ca depinzând de noi înşine, ca fiind manifestarea propriei noastre fiinţe; şi de aceea suntem răspunzători de ea. Tot de aceea este absurd şi nedrept să ni se ceară socoteală pentru credinţă, adică pentru cunoaşterea noastră: căci, deşi această credinţă domină în noi, suntem obligaţi să o considerăm ca pe un lucru ce este tot atât de puţin în puterea noastră cât evenimentele lumii exterioare. O nouă dovadă că voinţa singură este elementul intim şi propriu omului, şi că intelectul cu operaţiile care se realizează asemeni evenimentelor exterioare în virtutea unor legi necesare, este exterior voinţei, nu este decât instrumentul acesteia.

Darurile superioare ale spiritului au trecut din toate timpurile ca un dar al naturii sau al zeilor, tocmai din acest

motiv au fost numite daruri (*ingenii, dotes, gifts [a man highly gifted*[346]]); ele sunt considerate ca diferite de omul însuşi şi ca nefiindu-i date decât ca o favoare. Aceeaşi consideraţie nu este valabilă pentru calităţile morale, cu toate că şi ele sunt înnăscute; ne-am obişnuit mai curând să le privim ca emanând din omul însuşi, ca pe proprietatea lui esenţială, ca pe elementul constitutiv al eului său. De unde rezultă încă o dată că voinţa este fiinţa esenţială a omului, că intelectul este secundar, este un instrument, o dotare.

Conform acestui mod de a vedea, toate religiile promit pentru calităţile voinţei, sau ale inimii, o recompensă dincolo de voinţă, în eternitate; niciuna nu este rezervată calităţilor spiritului, intelectului. Virtutea îşi aşteaptă recompensa în altă lume; înţelepciunea speră într-a ei aici pe pământ; geniul nu o aşteaptă nici în această lume, nici în alta, el este el însuşi propria-i recompensă. Voinţa este deci partea eternă, intelectul partea temporală.

Apropierile, asocierile, frecventările dintre oameni se bazează în general pe raporturi care privesc voinţa, rar pe raporturi privind intelectul; primul fel de comunitate poate fi numit *material*, al doilea *formal*. Primei categorii îi aparţin legăturile de familie şi rudenie, şi în plus toate asocierile care se bazează pe un scop sau un interes comun: interese profesionale, de stat, de corporaţie, de partid, de facţiune etc. Esenţialul în aceste feluri de asocieri sunt sentimentele, este intenţia; cea mat mare diversitate de inteligenţă sau de cultură poate exista la cei mai diverşi membri. De aceea nu numai că fiecare poate trăi în pace şi înţelegere cu vecinul lui, dar ei se pot alia şi pot face planuri în vederea fericirii lor comune. Căsătoria, şi ea, este o alianţă a inimilor şi nu a simţurilor. Altfel stau lucrurile cu comunitatea *formală*, care nu presupune decât un schimb de gânduri; aceasta cere o anumită egalitate a facultăţilor intelectuale şi a educaţiei. Mari diferenţe de această natură sapă între doi oameni o prăpastie de netrecut; asemeni prăpastiei care desparte un mare spirit de un imbecil, un savant de

[346] Un bărbat foarte înzestrat.

un ţăran, un om de curte de un marinar. Acestor fiinţe eterogene le vine foarte greu să se înţeleagă, în măsura în care este vorba de a schimba gânduri, reprezentări, moduri de a vedea. Totuşi o prietenie *materială* foarte strânsă poate exista între ei, ei pot fi aliaţi fideli, conspiratori, obligaţi unul faţă de altul. Căci sunt omogeni în ce priveşte voinţa, ca prietenie, duşmănie, cinste, devotament, trădare; în această privinţă, toţi sunt făcuţi din acelaşi aluat şi nici spiritul, nici educaţia nu creează diferenţe în acest domeniu; mai mult, aici omul necultivat se confundă adesea cu savantul, marinarul, omul de curte. Căci aceleaşi virtuţi; aceleaşi vicii, aceleaşi înclinaţii şi pasiuni coexistă cu gradele de educaţie cele mai diverse; şi aceste stări voluntare, deşi modificate în manifestările lor, îşi recunosc repede semnele chiar la indivizii cei mai eterogeni: după comunitatea sau opoziţia de sentimente, aceşti indivizi se apropie sau se înfruntă.

Strălucitoare calităţi ale spiritului ne atrag admiraţia, nu simpatia altuia; aceasta din urmă rămâne rezervată calităţilor morale, celor de caracter. Fiecare dintre noi îşi va lua mai curând ca prieten un om cinstit şi binevoitor, sau chiar omul îndatoritor, indulgent şi cu care poţi cădea uşor la învoială, decât omul spiritual numai. Îi vom prefera acestuia pe mulţi alţii pentru calităţi chiar neînsemnate, accidentale, exterioare, dar care răspund mai bine înclinaţiilor noastre. Trebuie să ai tu însuţi mult spirit pentru a dori compania unui om spiritual; dar când este vorba de relaţii de prietenie, totul va depinde de calităţile morale. Pe ele se bazează stima noastră adevărată faţă de un om, şi o singură trăsătură frumoasă de caracter acoperă şi şterge mari defecte ale intelectului. Bunătatea de caracter recunoscută la alţii ne face sa trecem peste slăbiciunile spiritului, ca şi peste naţuceala şi comportamentul pueril al bătrâneţii. Un caracter cu desăvârşire nobil, în ciuda absenţei tuturor calităţilor intelectuale şi a oricărei educaţii, ne pare complet şi că nu-i lipseşte nimic; dimpotrivă, chiar şi cel mai mare spirit, dacă are mari pete morale, ne va părea întotdeauna respingător. - Căci, aşa cum torţele şi

focurile de artificii pălesc şi îşi pierd strălucirea în faţa soarelui, la fel spiritul, geniul chiar şi frumuseţea de asemenea sunt eclipsate, umbrite de bunătatea inimii. Când această bunătate a prins rădăcini adânci în sufletul unui individ, ea compensează în aşa măsură lipsa calităţilor intelectuale, încât roşim că am putut o clipă să le deplângem absenţa. Cea mai mare îngustime a minţii şi urâţenia cea mai grotescă se transfigurează oarecum de îndată ce ele se prezintă însoţite de o extraordinară bunătate a inimii; din acel moment o frumuseţe de o esenţă superioară le este ataşată, şi pare că ele vorbesc un limbaj în faţa căruia oricare altul trebuie să rămână mut. Bunătatea inimii este o calitate transcendentă, care ţine de o ordine a lucrurilor în sine care depăşeşte această lume, este pe deasupra oricărei alte perfecţiuni o valoare nemăsurabilă. Când ea există într-un grad înalt, face inima atât de încăpătoare încât aceasta îmbrăţişează universul întreg, şi nu lasă nimic în afară; astfel de inimă identifică toate fiinţele cu fiinţa-i proprie. Această bunătate ne dă faţă de alţii o indulgenţă fără margini, de care nu facem uz de obicei decât faţă de noi înşine. Omul în mod ideal bun nu este în stare să se înfurie; chiar când propriile sale defecte, intelectuale sau fizice, îi vor atrage batjocuri răutăcioase, el se va supăra pe el însuşi că le-a furnizat pretextul, şi va continua ca şi în trecut să fie plin de bunăvoinţă faţă de cei care l-au luat în râs, susţinut de speranţa că vor reveni asupra erorii lor şi nu vor întârzia sa se recunoască în el. - Alături de această virtute, ce este spiritul, ce este geniul? Ce este un Bacon de Verulam?

Aceasta este concluzia la care ne face să ajungem cu stima noastră faţă de altul; analiza stimei faţă de noi înşine ne va conduce la acelaşi rezultat. Ce diferenţă radicală între mulţumirea de sine care se bazează pe raţiuni morale, şi mulţumirea de sine provocată de motive intelectuale. Prima se produce când o privire aruncată asupra vieţii trecute ne arată că am practicat, cu preţul unor grele sacrificii, cinstea şi devotamentul, că am ajutat mai multe persoane, că le-am iertat pe multe altele, că am fost mai

buni faţă de oameni decât au fost ei faţă de noi; astfel încât putem exclama împreună cu regele Lear: „Sunt un om împotriva căruia s-a păcătuit mai mult decât a păcătuit el însuşi“ [*Regele Lear*, III, 2]. Şi această satisfacţie va fi maximă dacă în vreun colţ al amintirii va străluci o acţiune nobilă. Un sentiment de gravă reculegere va însoţi bucuria pe care o procură o astfel de trecere în revistă; şi dacă ne vom da seama că ceilalţi sunt inferiori faţă de noi, nu vom simţi nicio plăcere în aceasta, vom deplânge mai curând faptul şi ne vom exprima dorinţa sinceră ca toţi să ne semene. - Cât sunt de diferite efectele pe care le produce conştiinţa asupra superiorităţii noastre intelectuale! Fondul de sentimente cărora ea le dă naştere este admirabil caracterizat în deviza lui Hobbes pe care am citat-o mai sus: *Omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso*. O vanitate falnică şi triumfătoare, o milă făcută din trufie şi dispreţ faţă de altul, plăcuta măgulire pe care o dă conştiinţa unei superiorităţi însemnate şi strălucitoare, şi care se apropie de acel orgoliu pe care îl simţim pentru avantajele noastre fizice, acesta este bilanţul mulţumirii de sine, de al doilea fel. - Acest contrast între cele două feluri de mulţumiri arată îndeajuns că una dintre ele priveşte fiinţa noastră adevărată, intimă şi externă, în timp ce celălalt se raportează la avantaje mai exterioare, pur temporale, ca să spunem aşa pur fizice. Şi, datorită acestui fapt, intelectul nu este o simplă funcţie a creierului? În timp ce voinţa este scopul a cărui funcţie este omul în totalitate, în existenţă şi în esenţa sa.

Să aruncăm o privire în afara noastră, să considerăm că ὁ βίος βραχύς, ἡ δέ τέχνη μακρά (vita brevis, ars longa [„viaţa este scurtă şi arta e lungă“ - Hipocrat, *Aphorismi*, I, 1; apoi, Seneca, *De brevitate vitae*, I, 1]), şi să vedem cum cele mai mari şi cele mai frumoase spirite sunt răpite de moarte, chiar în momentul când se anunţa totala împlinire a forţei lor creatoare, cum mari savanţi părăsesc viaţa, în momentul în care ştiinţa le revela adâncurile ei secrete. Nu avem aicio nouă confirmare a acestui adevăr că sensul şi

scopul vieţii nu sunt intelectuale, ci morale?

În sfârşit, intelectul suportă cu timpul modificări foarte însemnate, în timp ce voinţa şi caracterul rămân în afara oricărei atingeri, nou fenomen caracteristic şi el al deosebirii profunde care separă calităţile intelectuale de cele morale. - Noul născut nu ştie încă să se folosească de intelectul său, dar în primele două luni el reuşeşte deja să intuiască şi să apuce obiectele exterioare, proces pe care l-am descris în mod mai special în disertaţia mea *Asupra viziunii şi culorilor*, pag. 10 din ed. a 2-a (şi a 3-a). Acest prim demers, cel mai important dintre toate, este urmat mult mai lent de dezvoltarea raţiunii care se termină cu deprinderea limbajului şi prin aceasta a gândirii; această din urmă evoluţie nu se produce în general decât în cursul celui de al treilea an. Totuşi prima copilărie este irevocabil condamnată la prostie şi nerozie, şi aceasta pentru doua motive. În primul rând, creierului îi lipseşte desăvârşirea fizică, în sensul volumului dar şi al conformaţiei, desăvârşire care nu va fi atinsă decât în cursul celui de al şaptelea an. Apoi o activitate energică reclamând antagonismul sistemului genital, ea nu poate începe decât cu pubertatea. Aceasta din urmă la rândul ei conferă intelectului simpla *posibilitate* de a se dezvolta psihic; cât despre dezvoltarea însăşi ca nu se realizează decât prin exerciţiu, experienţă şi îndreptări. Când spiritul s-a debarasat de prostiile copilăriei, el se lasă prins în capcană de nenumărate prejudecăţi, erori şi himere care sunt uneori de o absurditate vădită. El se cramponează cu încăpăţânare în ele, până când experienţa le înlătură puţin câte puţin; unele din aceste erori dispar fără ca măcar să-şi dea seama. Dar această muncă de îndreptare cere ani mulţi; de aceea, tânărul pe degeaba este proclamat major începând cu al douăzecilea an de viaţă, adevărata maturitate nu se produce decât pe la patruzeci de ani. Dar în timp ce dezvoltarea *psihică*, care are nevoie să se sprijine pe lumea din afară, se continuă şi se accentuează, energia intimă şi *fizică* a creierului intră în declin. Această energie atinge punctul culminant în jurul vârstei de treizeci de ani,

şi aceasta deoarece ea depinde de afluenţa sângelui, de acţiunea pulsaţiilor asupra creierului, de preponderenţa sistemului arterial asupra sistemului venos, de frăgezimea şi delicateţea fibrelor cerebrale, ca şi de energia sistemului genital. Ea suferă o uşoară descreştere după treizeci şi cinci de ani, descreştere care se accentuează o dată cu preponderenţa din ce în ce mai mare a sistemului venos asupra sistemului arterial, cu întărirea şi înţepenirea fibrelor, şi care ar fi şi mai sensibilă fără reacţia dezvoltării psihice, care se perfecţionează din ce în ce mai mult prin exerciţiu, experienţă, creşterea numărului de cunoştinţe şi uşurinţa dobândită în a se servi de ele, antogonism care din fericire pentru noi durează până la adânci bătrâneţe, căci atunci creierul este ca un instrument care s-a uzat tot cântând la el. Totuşi, oricât de lentă, această diminuare a energiei pe condiţiile organice; ea nu îşi continuă mai puţin mersul; facultatea de a forma concepte originale, imaginaţia, supleţea minţii, memoria slăbesc sensibil, şi această decădere ajunge la bătrâneţe flecară, fără memorie şi aproape fără conştiinţă, şi care sfârşeşte prin a deveni o a doua copilărie.

Voinţa dimpotrivă nu este antrenată în acest vârtej de modificări; de la început până la sfârşit ea rămâne în mod imuabil aceeaşi, voinţa nu are nevoie, asemeni cunoaşterii, să fie învăţată; de la început ea se exercită cu o deplină perfecţiune. Copilul nou-născut are mişcări impetuoase, strigă şi se dezlănţuie; voinţa lui se manifestă violent, deşi el nu ştie încă ce vrea. Căci centrul motivelor, intelectul, nu s-a dezvoltat încă; voinţa este cufundată într-o ignorare profundă a lumii exterioare în care se găseşte obiectul ei; ca un prizonier, ea se zbate cu furie împotriva zidurilor şi gratiilor celulei. Dar puţin câte puţin se face lumină; de îndată se dezvoltă trăsăturile fundamentale ale voinţei umane în forma ei generală, ca şi turnarea individuală proprie fiecăruia. Caracterul apare deja; desigur el nu se relevă mai întâi decât prin trăsături şterse şi nedecise, şi aceasta pentru că intelectul, agent al motivelor, se pune imediat pe treabă; dar un observator atent îl va vedea în

curând afirmându-se cu toată rigoarea care-i este proprie, şi puţin timp după aceea nimeni nu-i va mai putea ignora prezenţa. Se profilează trăsăturile de caracter care vor persevera pe toată durata vieţii: tendinţele principale ale voinţei, emoţiile uşor de provocat, pasiunea dominantă se accentuează. Se cunoaşte prologul mut care, în Hamlet, precedă drama ce va fi reprezentată în faţa curţii şi care îi anunţă conţinutul cu ajutorul pantomimei, ei bine! ceea ce prologul este pentru dramă, purtarea noastră la şcoală este pentru restul vieţii. Nu la fel se petrec lucrurile cu facultăţile intelectuale care apar la copil; nu am putea să-i pronosticăm în niciun fel capacităţile viitoare; chiar dimpotrivă *ingenia praecocia,* copiii-minune, devin în general cu timpul spirite superficiale; în timp ce geniul prezintă adesea, în copilărie, o anumită încetineală de concepţie, şi aceasta pentru că gândeşte profund. Această observaţie va explica cu uşurinţă de ce toată lumea povesteşte râzând şi fără să-şi ascundă niciuna din prostiile şi neroziile din copilărie, de ce Gothe, de exemplu, ne spune că fiind copil a aruncat pe fereastră toate vasele de la bucătărie (*Poezie şi Adevăr*, vol. I, pag. 7); fiecare din noi ştie, într-adevăr, că aceste nebunii nu emană decât din partea mobilă a firii noastre. Un spirit prudent, dimpotrivă nu va destăinui niciodată farsele nelalocul lor din copilărie, trăsăturile urâte şi perfide de caracter pe care le-a dat în vileag atunci; el înţelege că acestea sunt martorii care depun mărturie chiar împotriva caracterului său actual. Mi s-a spus că Gall, acest craniograf dublat de un psiholog, de fiecare dată când intra în relaţii cu un necunoscut, îl punea să-i vorbească depre anii şi farsele din tinereţe; el încerca astfel să-i surprindă pe furiş trăsăturile de caracter, fiind convins că acest caracter nu s-a putut modifica de atunci. Iată motivul pentru care noi aruncăm o privire indiferentă, indulgentă chiar asupra nebuniilor şi lipsei de minte din primii ani, în timp ce trăsăturile urâte de caracter care s-au manifestat atunci, faptele rele şi perfide pe care le-am comis, ne reapar în conştiinţă şi la adânci bătrâneţi, ca un reproş etern care ne torturează. Caracterul apare în întregime începând

cu o anumită vârstă şi de atunci rămâne invariabil acelaşi până la bătrâneţe. Trecerea anilor, care consumă puţin câte puţin forţele intelectuale, nu atinge în vreun fel calităţile morale. Bunătatea inimii la bătrân ne face să-l iubim şi să-l onorăm, chiar şi atunci când creierul său trădează slăbiciuni prin care îl vom readuce încet, încet la copilărie. Blândeţea, răbdarea, cinstea, dragostea de adevăr, dezinteresul, umanitatea se păstrează de-a lungul vieţii şi nu se pierd ca urmare a slăbiciunii inerente vârstei; în fiecare moment de luciditate a bătrânului aceste virtuţi apar în toată integritatea lor, ca soarele care iese din nori într-o zi de iarnă. Şi, pe de altă parte răutatea, perfidia, lăcomia, asprimea, sufletească, falsitatea, egoismul şi depravările de tot felul rămân până la adânci bătrâneţe, fără să piardă nimic din caracterul iniţial. Departe de a-l crede, îi vom râde în nas celui care ne va spune: „Altădată eram un mare ticălos, dar astăzi sunt un om cinstit şi generos“. De aceea bătrânul cămătar din *Fortunes of Nigel* de Walter Scott este un caracter de un mare adevăr psihologic; autorul ne arată cu mult talent cum avariţia pătimaşă, egoismul, nedreptatea sunt în floare la un bătrân, asemeni plantelor veninoase care cresc toamna, şi cum aceste vicii se manifestă cu şi mai multă forţă când omul a dat în doaga copilăriei. Singurele modificări pe care le suferă pornirile noastre sunt cele care rezultă direct din diminuarea forţelor noastre fizice şi prin aceasta a facultăţii de a ne bucura, astfel voluptatea va face loc beţiei, dragostea pentru lux avariţiei şi vanitatea ambiţiei; astfel acelaşi om care, înainte de a avea barbă, purta o barbă falsă, şi-o va vopsi mai târziu când va încărunţi. Aşa deci, în limp ce toate forţele noastre organice, vigoarea musculară, simţurile, memoria, spiritul, raţiunea, geniul se uzează şi slăbesc cu vârsta, voinţa singură nu suferă nicio atingere, nicio modificare; simţim mereu aceeaşi nevoie de a vrea şi de a vrea într-un anumit sens, în unele privinţe chiar voinţa se arată mai energică la bătrâneţe; este cazul dragostei de viaţă care creşte o dată cu anii, al bătrâneţii care perseverează cu înverşunare într-o hotărâre o dată

luată, se încăpăţânează, ceea ce se explică prin faptul că intelectul nu mai este atât de accesibil la diferitele impresii, ca influenţa motivelor care producea mobilitatea voinţei nu mai are loc, iată de ce mânia şi ura bătrânilor sunt implacabile:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire.[347]

(*Old Ballad*)

Toate aceste consideraţii dovedesc clar pentru orice observator ceva mai profund că intelectul parcurge un lung şir de dezvoltări succesive pentru a se îndrepta, ca orice lucru fizic, spre ruină, căci voinţa rămâne în afara acestor evoluţii, sau cel puţin că nu ia parte la ele decât într-o mică măsură: la începutul carierei sale, ea luptă împotriva intelectului, instrument încă incomplet, şi la sfârşitul vieţii trebuie să reziste uzurii lui; dar ea însăşi apare ca un lucru gata făcut şi imuabil, care nu este supus legilor timpului nici celei a devenirii şi dispariţiei în timp. Prin aceasta ea se caracterizează ca element metafizic, în afara lumii fenomenale.

IX. Un just sentiment al acestei diferenţe fundamentale a dat naştere termenilor, în mod general uzitaţi şi exact înţeleşi de aproape toţi, de *cap* şi de *inimă*; termeni excelenţi şi caracteristici şi care se regăsesc în toate limbile. *Nec car nec caput habet* [„N-are nici inimă, nici minte"], spune Senecca despre împăratul Claudius (*Ludus de morte Claudii Cesaris,* cap. VIII). Pe bună dreptate inima, acest *primum mobile* al vieţii animale, a fost adoptată ca simbol, cu sinonim chiar al voinţei; ea serveşte la a o desemna ca esenţă primă a existenţei noastre fenomenale, în opoziţie cu intelectul care este într-adevăr identic cu capul. Tot ce este lucru al voinţei, în sensul cel mai larg al cuvântului, ca dorinţa, pasiunea, bucuria, durerea, bunătatea, răutatea, ca şi ceea ce germanii

[347] Mânia tânărului seamănă cu un foc da paie
Dar mânia bătrânului e asemenea fierului încins.

numesc *Gemüth* (lucruri ale sentimentului) şi ceea ce Homer desemnează prin φίλον ήτορ [„inima dragă“ - *Iliada*, V, 250], este atribuit inimii. Astfel se spune: are inimă; aceasta l-a rănit la inimă; aceasta i-a frânt inima; inima îi sângerează; îi tresare inima de bucurie; cine poate vedea în inima omului? aceasta îi sfâşie, aceasta îi frânge, aceasta îi pustieşte, inima; aceasta i-a mers la inimă: aceasta l-ă durut la inimă; are inima de piatră; are inimă; nu are inimă; i-a venit inima la loc (în sensul de curaj) etc. Lucrurile legate de dragoste îndeosebi sunt numite afaceri ale inimii; pentru că instinctul sexual este focarul voinţei şi pentru că alegerea a ceea ce îl priveşte este ocupaţia esenţială a voinţei umane; voi explica raţiunile acestui fapt într-un capitol suplimentar din *Cartea a patra*. Byron, în *Don Juan*, chapt. 11, v. 34, face această remarcă satirică: pentru doamne dragostea ţine mai curând de cap decât de inimă (în sensul că este mai curând gândită decât simţită). - Capul dimpotrivă desemnează tot ce are legătură cu cunoaşterea. De aici: un om cu cap; i-a venit mintea la cap, a-şi pune ceva în cap, are un cap bun; are cap pătrat, nu are capul la ceva anume. Dar capul nu este niciodată decât elementul secundar şi derivat: căci el nu este central, ci numai eflorescenţa supremă a corpului. Când un erou moare i se îmbălsămează inima şi nu creierul; dimpotrivă este obiceiul de a se conserva craniul poeţilor, artiştilor, filosofilor. Astfel s-a păstrat la Accadèmia di S.Luca de la Roma pretinsul cap al lui Raffael, a cărui autenticitate a fost dezminţită în ultimul timp; în 1820 craniul lui Cartesius a fost vândut la licitaţie la Stockholm[348].

Un oarecare sentiment al adevăratului raport dintre voinţă, intelect şi viaţă, iese la iveală şi în limba latină. Intelectul este *mens*, νοΰς; voinţa dimpotrivă, este *animus*, care derivă din *anima*, care la rândul său vine din άνεμος [vânt]. *Anima*, este chiar viaţa, suflarea, ψυχή; *animus* este principiul însufleţitor şi în acelaşi timp voinţa, subiect al înclinaţiilor, al intenţiilor, al pasiunilor şi al emoţiilor; de aici

[348] *Times* din 18 octombrie 1845, conform *Athenaeum*.

aceste expresii: *est mihi animus, fert animus*, care vrea să spună *doresc, am chef de*, precum şi *animi causa* [de plăcere] ş.a.m.d. *Animus* este grecescul θυμός, adică sensibilitatea şi nu capul. *Animi perturbatio* [tulburare sufletească] este *pasiune*, *afect*, *mentis perturbatio* vrea să spună *nebunie*, *sminteală*. Atributul *immorialis* este acordat lui *animus* şi nu lui *mens*. Această diferenţă de accepţie este regula, ea este consacrată de cea mai mare parte a textelor; totuşi aceşti termeni nu puteau să nu fie confundaţi, din moment ce exprimă concepte foarte apropiate unul de altul. Prin ψυχή, grecii par să fi înţeles mai întâi forţa vitală, principiul însufleţitor, şi ei bănuiau vag apropo de aceasta că acest ψυχή trebuia să fie ceva metafizic pe care moartea nu-l atinge o dată cu restul facultăţilor noastre. Este ceea ce dovedesc între altele cercetările făcute de Stobaios, şi care s-au păstrat, în legătură cu raporturile dintre νοῦς şi ψυχή (*Eclogae physicae et ethicae*, lib. I, cap. 51, § § 7, 8).

X. Pe ce se bazează *identitatea persoanei?* Nu pe materia corpului; aceasta se reînnoieşte după câţiva ani. Nici pe forma corpului; ea se schimbă în ansamblu şi în diversele ei părţi, afară doar de expresia privirii, după privire peste un mare număr de ani poţi recunoaşte o persoană. Dovadă că, în ciuda tuturor modificărilor, pe care timpul le provoacă la om, ceva la el rămâne imuabil, şi ne permite astfel, după un foarte lung interval chiar, să-l recunoaştem şi să-l regăsim intact. Este ceea ce observăm şi la noi: degeaba am îmbătrânit, în forul nostru interior, ne simţim tot aceiaşi care eram în tinereţe, în copilărie chiar. Acest element imuabil, care rămâne mereu identic cu sine fără a îmbătrâni niciodată este tocmai nucleul fiinţei noastre care nu este în timp. - Se admite în general că identitatea persoanei se bazează pe cea a conştiinţei. Dacă înţelegem prin aceasta din urmă numai amintirea coordonată cu cursul vieţii noastre, ea nu este de-ajuns pentru a-l explica pe celălalt. Desigur ştim puţin mai mult despre viaţa noastră trecută decât despre un roman citit altădată; dar ceea ce

ştim nu este totuşi mare lucru. Evenimentele principale, scenele interesante nu sunt gravate în memorie; cât despre restul, pentru un eveniment reţinut, altele mii au căzut în uitare. Cu cât îmbătrânim cu atât faptele vieţii noastre trec fără să lase vreo urmă. O vârstă mai înaintată, o boală, o leziune a creierului, nebunia pot să ne priveze complet de memorie. Dar indentitatea persoanei nu s-a pierdut cu această dispariţie progresivă a amintirii. Ea se bazează pe voinţa identică şi pe caracterul imuabil pe care aceasta îl prezintă. Ea este cea care conferă persistenţa privirii. Omul se găseşte în inimă, nu în cap. Desigur, ca urmare a relaţiilor noastre cu lumea din afară, suntem obişnuiţi să considerăm ca pe eul nostru veritabil subiectul cunoscător, eul cunoscător, care lâncezeşte seara, dispare în somn, pentru a străluci a doua zi mai tare. Dar acest eu este o simplă funcţie a creierului şi nu a eului veritabil. Acesta, acest nucleu al fiinţei noastre, este ceea ce este ascuns în spatele celuilalt; este ceea ce nu cunoaşte în fond decât două lucruri: a vrea sau a nu vrea, a fi sau a nu fi mulţumit, cu unele nuanţe bineînţeles ale expresiei actelor noastre şi pe care le numim sentimente, pasiuni, emoţii. Acest din urmă eu îl produce pe celălalt, el nu doarme cu acesta, şi când acesta a dispărut prin moarte, tovarăşul lui nu este atins. - Dimpotrivă, tot ceea ce ţine de cunoaştere este expus uitării; după câţiva ani nu ne mai amintim bine nici acelea din acţiunile noastre care au o importanţă morală, nu mai ştim exact şi în detaliu cum am acţionat într-un caz critic. Dar *caracterul*, ale cărui acte nu sunt decât *expresia* şi *mărturia*, nu poate fi uitat de noi; el este şi astăzi acelaşi ca altădată. Voinţa în sine şi pentru sine, rămâne; ea singură este mobilă şi indestructibilă, în afara atingerilor vârstei; ea nu este fizică, ci de ordin metafizic, ea nu aparţine lumii fenomenale, ea este ceea ce apare în fenomen. Am arătat mai sus, *cap. XV*, cum identitatea conştiinţei în toată atitudinea ei se bazează şi ea pe voinţă; este deci inutil să mă opresc aici mai mult asupra acestui subiect.

XI. În cartea sa asupra comparaţiei lucrurilor ce pot fi

dorite, Aristotel spune între altele: βέλτιον τοΰ ζήν τό εΰ ζήν [„să trăieşti bine valorează mai mult decât să trăieşti“ - *Topica*, III , 2 (118 a 7)]. De unde am putea trage concluzia, printr-o dublă contrapunere: este mai bine să nu trăieşti decât să trăieşti prost.

Adevăr care se relevă chiar şi intelectului; şi totuşi marea majoritate preferă să trăiască foarte rău decât să nu trăiască deloc. Acest ataşament faţă de viaţă nu-şi poate avea fundamentul în *obiectul* urmărit de oameni; căci, aşa cum am arătat în *Cartea a patra*, viaţa este o suferinţă perpetuă, sau cel puţin, cum vom expune mai departe la *cap. XXVIII*, nu este decât o întreprindere comercială care nu-şi acoperă cheltuielile; acest ataşament nu-şi poate deci avea raţiunea decât în *subiectul* care îl simte. Dar nu în intelect se găseşte raţiunea acestui ataşament, el nu este rezultatul reflecţiei, nici măcar consecinţa unei alegeri; această voinţă de a trăi este ceva care se înţelege de la sine, este un *prins* al intelectului însuşi. Noi înşine suntem voinţa de a trăi; iată de ce simţim nevoia de a trăi, fie bine sau rău. Acest ataşament faţă de viaţă care nu merită într-adevăr atâta osteneală este deci cu totul *a priori* şi nu *a posteriori*; şi aceasta explică teama teribilă de moarte comună tuturor oamenilor, şi pe care La Rochefoucauld a mărturisit-o în ultima sa maximă cu o naivitate şi o sinceritate rare, teamă pe care se bazează în ultimă instanţă şi efectul produs de tragedii şi de acţiunile eroice; căci acest efect ar dispărea, dacă noi n-am preţui viaţa decât după valoarea ei obiectivă. Pe această inexprimabilă *horror mortis* [oroare de moarte] se întemeiază fraza favorită a vulgului: „Trebuie să fii nebun ca să-ţi iei viaţa“, şi tot această oroare face ca sinuciderea să provoace, chiar la minţile mai luminate, o nedumerire amestecată cu admiraţie, căci acest act este atât de contrar firii oricărei fiinţe vii încât suntem obligaţi să-l admirăm oarecum pe cel care a îndrăznit să-l comită. Găsim chiar în exemplul lui o consolare care ne linişteşte, căci ştim de aici înainte că această cale ne este întotdeauna deschisă, adevăr de care ne-am fi putut îndoi dacă el n-ar fi conform cu experienţa.

Căci sinuciderea emană dintr-o rezoluţie a intelectului, şi voinţa noastră de a trăi, ea, este un *prius* al intelectului. Acest fapt pe care îl tratăm în mod expres la *cap. XXVIII*, este deci şi el o confirmare a primatului voinţei în conştiinţa de sine.

XII. Dimpotrivă, însăşi intermitenţa periodică a intelectului îi demonstrează cum nu se poate mai bine natura secundară, dependentă, determinată. În somnul profund, cunoaşterea şi reprezentarea sunt complet suspendate. Dar nucleul însuşi al fiinţei noastre, elementul metafizic al eului, acel *primum mobile* pe care îl presupun în mod necesar funcţiile organice, nu-şi poate niciodată suspenda activitatea, decât dacă se pune capăt vieţii însăşi, acest element de altfel, ca metafizic şi în consecinţă necorporal, nu are nevoie de odihnă. De aceea filosofiii care au considerat *sufletul*, adică o putere în mod prim şi esenţial cunoscătoare, ca acest nucleu, s-au văzut constrânşi să afirme că sufletul este neobosit în puterea lui de a cunoaşte şi reprezenta, şi că aceste facultăţi se exercită chiar şi în somnul cel mai profund; numai că, la trezire, nu ne rămâne nicio amintire. Dar, când doctrina lui Kant ne-a debarasat de suflet, ne-am putut uşor convinge de falsitatea acestei aserţiuni. Căci alternarea somnului şi a trezirii arată clar observatorului neprevenit că totuşi cunoaşterea este o funcţie secundară, determinată de organism, în acelaşi grad ca oricare alta. *Inima* singură este neobosită; căci pulsaţiile ei şi circulaţia sângelui nu sunt imediat determinate de nervi, ci sunt chiar manifestarea primă a voinţei. La fel toate celelalte funcţii fiziologice care depind de nervii ganglionari, care nu au cu creierul decât o relaţie foarte mediată şi îndepărtată, se continuă în timpul somnului, deşi secreţiile se operează mai lent; chiar pulsaţiile inimii, cum ele depind de respiraţie care este condiţionată de sistemul cerebral (bulbul rahidian), suferă ca aceasta o anumită încetinire. Stomacul este poate, cel mai activ în timpul somnului; aceasta ţine de natura particulară a raporturilor sale cu

creierul care şomează în acel moment, raporturi care ocazionează tulburări reciproce. *Creierul* singur, şi cu el cunoaşterea se opresc de tot în timpul somnului. Căci acest organ nu este în noi decât ministerul relaţiilor externe, aşa cum sistemul ganglionar este ministerul de interne. Creierul, cu funcţia sa de a cunoaşte, nu este în fond decât o *vedetă* stabilită de voinţă, pentru a servi acelea din scopurile sale care ţin de lumea din afară; postată în vârful capului, ca un observator, ea priveşte prin fereastra simţurilor, atentă să vadă dacă vreun pericol nu ameninţă sau dacă vreun profit nu se arată, apoi face raportul, după care voinţa decide. Şi în timpul acestei ocupaţii vedeta, ca toţi cei care sunt folosiţi la un serviciu activ, este într-o stare continuă de tensiune şi efort; de aceea când garda se schimbă, ea se lasă înlocuită cu plăcere, asemenea santinelei, când părăseşte postul. Or, ea este înlocuită cu somnul şi iată de ce acesta din urmă este atât de dulce şi plăcut, iată de ce ne lăsăm în voia lui atât de bucuroşi, dimpotrivă, nimic nu ne contrariază mai tare ca faptul de a se trage de noi pentru a ne trezi, căci atunci vedeta este subit rechemată la post. După sistola binefăcătoare, se reproduce diastola anevoioasă, intelectul se separă din nou de voinţă. Un suflet propriu-zis care ar fi în mod originar şi prin esenţă un subiect cunoscător, ar trebui dimpotrivă să se bucure de trezire, ca peştele când îl pui din nou în apă. În somn, unde se continuă numai viaţa vegetativă, voinţa singură acţionează după natura ei primă şi esenţială, fără perturbări venind din afară, fără să piardă nimic din forţă prin activitatea creierului şi tensiunea obositoare a cunoaşterii; această ultimă funcţie organică este desigur cea mai grea dintre toate, dar ea nu este pentru organism decât un mijloc, nu un scop; de aceea în somn orice efort al voinţei tinde spre conservare, şi dacă este cazul spre refacerea organismului. De aceea toate vindecările, toate crizele binefăcătoare se produc în timpul somnului, căci numai atunci *vis naturae medicatrix* are libertate de mişcare, fiind debarasată de povara funcţiei de cunoaştere. Embrionul, din care urmează să se formeze întreg corpul,

doarme perpetuu din acest motiv, şi noul născut doarme cea mai mare parte a timpului. De aceea Burdach (Fiziologia, t. III. pag. 484) are dreptate să considere somnul ca *starea noastră primară*.

În raport cu creierul însuşi, îmi explic mai bine necesitatea somnului, datorită unei ipoteze care îmi pare că a fost formulată pentru prima dată în cartea lui Neumann, *Despre bolile omului* (1834, t IV, § 216). Acest savant pretinde că nutriţia creierului, adică reînnoirea substanţei prin sânge, nu se poate realiza în starea de veghe, căci în acest caz funcţia organică superioară de a cunoaşte şi gândi ar fi tulburată sau suprimată de funcţia de rând şi materială a nutriţiei. Aceasta explică de ce somnul nu este o stare pur negativă, o simplă suspendare a activităţii cerebrale şi de ce el prezintă şi un caracter pozitiv. Caracter care se relevă deja prin faptul că între somn şi veghe nu este numai o diferenţă de grad, ci o limită clar trasată, care se arată de la începutul somnului prin vise total străine de gândurile noastre imediat anterioare. Altă dovadă a acestui caracter pozitiv: când avem visuri neliniştitoare, ne străduim zadarnic sâ strigăm, să respingem atacurile, să ne sculăm din somn; se pare că nu mai este nicio legătură între creier şi nervii motori, sau între creierul mare şi creierul mic (acesta din urmă fiind regulatorul mişcărilor); căci creierul rămâne în izolarea lui şi somnul ne ţine ca într-o menghină. În sfârşit, încă o dovadă a caracterului pozitiv al somnului este faptul că trebuie o anumită forţă pentru a reuşi să dormi; o oboseală prea mare sau o slăbiciune firească ne împiedică să adormim, *capere somnum* [să prindem somnul]. Consum de forţă care se explică prin aceea că procesul nutritiv are nevoie să înceapă pentru ca somnul să se producă; trebuie ca creierul să înceapă oarecum să se hrănească. Acest proces nutritiv explică şi afluenţa crescândă a sângelui la creier în timpul somnului, ca şi poza instinctiv adoptată, care constă în a încrucişa mâinile deasupra capului; căci această poză favorizează procesul în discuţie. De aceea şi copiii au o aşa de mare nevoie de somn pe durata creşterii

creierului; la bătrâneţe, dimpotrivă, somnul este măsurat cu zgârcenie, deoarece creierul, ca şi celelalte părţi ale organismului, suferă o oarecare atrofie. Din, toate acestea în sfârşit vom înţelege de ce excesul de somn provoacă o lâncezeala surdă a conştiinţei; este urmarea unei hipertrofii a creierului, care poate deveni cronică dacă excesul de somn devine obişnuinţă, şi poate duce la idioţie: άνίη καί πολύς ϋπνος (*noxae est etiam multus somnus*) [„chiar şi somnul poate strica, de-i prea mult“ - Homer, *Odiseea*, XV, 394). - Nevoia de somn este deci în raport direct cu intensitatea vieţii cerebrale şi în consecinţă cu claritatea conştiinţei. Animalele, a căror viaţă cerebrală este slabă şi mocnită, dorm puţin şi au somnul uşor, ca reptilele şi peştii; şi apropo de aceasta amintesc că somnul de iarnă nu este decât cu numele un somn; acesta nu constă numai în inacţiunea creierului, ci a întregului organism, este oarecum o moarte aparentă. Animalele cu o inteligenţă însemnată dorm mult timp şi profund. Omul şi el are nevoie de o doză de somn cu atât mai puternică cu cât creierul său este mai dezvoltat, în cantitate şi în calitate, şi cu cât activitatea lui este mai intensă.. Montaigne spune despre el însuşi că a fost întotdeauna un mare somnoros, că şi-a petrecut o mare parte din viaţă dormind, şi că la o vârstă înaintată dormea chiar câte opt sau nouă ore în şir ([*Essais*]liv. III, chap. 13). Ni se spune că şi Cartesius a dormit mult (Baillet, *Viaţa lui Cartesius*, 1693, pag. 288). Kant rezerva şapte ore somnului, dar îi venea atât de greu să se mulţumească cu această măsură încât a însărcinat un servitor care să-l oblige să se scoale, cu voie sau fără voie, la o ora anume (Jachmann, *Immanuel Kant*, pag. 192). Căci cu cât eşti mai treaz, adică cu cât ai conştiinţa mai clară şi mai activă, cu atât simţi o nevoie mai mare de somn, cu atât dormi mai mult şi mai profund. Deprinderea de a gândi sau o muncă susţinută cu capul va face prin urmare să crească această nevoie de a dormi. Dacă eforturile musculare prelungite ne predispun şi ele la somn, se datorează faptului că muşchii primesc continuu impulsuri de la creier, prin intermediul bulbului rahidian, al măduvei

spinării şi al nervilor motorii; creierul este cel care acţionează asupra iritabilităţii lor şi care îşi epuizează în felul acesta propriile-i forţe. Oboseala pe care o simţim în braţe sau în picioare îşi are deci sediul adevărat în creier; la fel durerea resimţită de aceste părţi; căci creierul are nervi motori ca şi nervi sensibili. Muşchii care nu-şi primesc impulsul de la creier, de exemplu cei ai inimii sunt din însuşi acest motiv neobosiţi. Aceasta explică şi de ce gândirea ni se poate exercita cu vigoare în timpul şi după un mare efort muscular. Dacă vara energia spiritului este mai scăzută decât iarna, aceasta ţine în parte de faptul că dormim mai puţin vara; căci cu cât dormim mai profund, cu atât starea de veghe este mai perfectă, cu atât suntem mai „treji“. Acesta nu este însă un motiv de a prelungi somnul peste măsură; căci atunci el pierde în intensitate, adică în profunzime, ceea ce câştigă în extindere, şi devine în felul acesta o simplă pierdere de vreme. Aceasta este părerea lui Goethe, când în a doua parte din *Faust*, spune despre somnul de dimineaţă: „Somnul este o scoarţă, arunc-o cât colo!“

Într-un mod general, fenomenul somnului dovedeşte deci clar că percepţia, conştiinţa; cunoaşterea, gândirea nu sunt în noi o stare primară, ci o stare secundară şi condiţionată. Gândirea este un efort extraordinar, şi de asemenea efortul cel mai înălţător al naturii; de aceea fiind atât de mare el nu se poate face fără înreruperi. Gândirea este produsul, eflorescenţa sistemului nervos cerebral, care este el însuşi un parazit hrănit ca atare de restul organismului. Această concluzie se leagă de o demonstraţie făcută în *Cartea a treia*. Arăt acolo, într-adevăr, că o cunoaştere este cu atât mai pură şi mai perfectă, cu cât este mai separată de voinţă, şi că atunci se produce intuiţia estetică, pur obiectivă; la fel un extras este cu atât mai pur cu cât este mai izolat de materia din care este scos şi cu cât este mai debarasat de orice reziduu. - Fenomenul contrar se produce în cazul voinţei, manifestarea ei cea mai imediată este viaţa organică în întregime şi în primul rând neobosita inimă.

Această ultimă consideraţie are deja legătură cu subiectul din capitolul următor; ea asigură tranziţia. Să mai adăugăm remarca următoare: în *somnambulismul magnetic*, conştiinţa se dedublează; două serii de cunoaştere iau naştere, dintre care fiecare este în ea însăşi perfect coordonată, dar una faţă de alta complet independente; *conştiinţa trează* nu ştie nimic despre *conştiinţa somnambulică*. Dar şi în una şi în cealaltă conştiinţă, voinţa conservă acelaşi caracter şi rămâne identică; şi în una şi în cealaltă ea manifestă aceleaşi înclinaţii şi aceleaşi repulsii. Funcţia poate foarte bine să se dedubleze, nu şi starea în sine.

CAPITOLUL XX[349]
Obiectivarea voinţei în organismul animal

Prin obiectivare înţeleg acţiunea corpurilor de a se reprezenta în lumea reală. Această obiectivare însă, aşa cum am demonstrat în *Cartea întâi* şi în *Suplimentele* pe care le-am adăugat la ea, este în întregime determinată de subiectul cunoscător, adică de intelect; ca obiectivare, şi în afara cunoaşterii pe care o avem despre ea, aceasta este deci de negândit, deoarece nu este înainte de orice decât o reprezentare intuitivă, şi ca atare un fenomen cerebral. Suprimaţi acest fenomen, va rămâne lucrul în sine. *Cartea a doua* are ca scop să arate că acest lucru în sine este *Voinţa*, şi se ocupă mai întâi să demonstreze aceasta prin studiul organismului uman şi animal.

Cunoaşterea lumii exterioare poate de asemenea fi desemnată cu numele de „conştiinţă a altceva“, în opoziţie cu „conştiinţa de sine“. Noi am găsit că adevăratul obiectiv al conştiinţei de sine, că materia acesteia este voinţa; pentru a ajunge la această concluzie, ne vom ocupa acum de *conştiinţă a altceva*, adică de *cunoaşterea obiectivă*. La acest punct, teza mea este următoarea: *Ceea ce în conştiinţa de sine, adică subiectiv, se prezintă sub forma intelectului în conştiinţa a altceva obiectiv, ia forma creierului; ceea ce, în conştiinţa de sine, adică subiectiv, ia forma organismului în ansamblul său.*

Demonstraţiilor pe care le-am dat acestei propoziţii, atât în *Cartea a doua* cât şi în primele două capitole din tratatul *Despre voinţa în natură*, se vor adăuga lămuririle complementare următoare.

Cea mai mare parte a faptelor pe care se întemeiază prima parte a acestei teze au fost date în capitolul precedent. Am arătat acolo prin necesitatea somnului, prin

[349] Acest capitol se raportează la §20 din primul volum.

modificările pe care le antrenează vârsta, prin diferenţele pe care le prezintă construcţia anatomică, că intelectul, fiind de natură secundară, depinde de un organ particular, de creier, a cărui funcţie este, aşa cum acţiunea de a palpa este funcţia mâinii; că el este prin urmare fizic ca digestia, şi nu metafizic ca voinţa. Aşa cum o bună digestie cere un stomac sănătos şi viguros, o forţă atletică braţe musculoase şi nervoase, aşa o inteligenţă extraordinară vrea un creier extraordinar de dezvoltat, bine construit, de o anatomie remarcabilă şi însufleţit de pulsaţii energice. Natura voinţei, dimpotrivă, nu depinde de niciun organ, nu poate fi pronosticată după niciun organ. Cea mai mare eroare a teoriei craniene a lui Gall este de a fi destinat chiar şi calităţilor morale organe encefalice. - Leziunile la cap, cu pierdere de substanţă cerebrală, exercită în general asupra intelectului o influenţă prejudiciabilă; ele antrenează idioţia totală sau parţială, uitarea definitivă sau momentană a vorbirii. Cel mai adesea, totuşi, din mai multe limbi pe care le cunoşti în egală măsură nu uiţi decât una sau pierzi memoria numelor proprii. Aceste leziuni pot produce şi pierderea altor cunoştinţe pe care le posedăm. Nu am auzit niciodată însă ca după un accident de această natură caracterul să fi suferit vreo transformare, ca omul să fi devenit din punct de vedere moral mai bun sau mai rău, ca el să fi pierdut anumite înclinaţii sau pasiuni şi să fi adoptat altele; astfel de modificări nu se produc niciodată, căci voinţa nu-şi are sediul în creier, şi de altfel, ca element metafizic, ea este *prius*-ul creierului ca şi restul organismului; leziunile creierului nu o pot deci atinge. - După experienţa făcută de Spallanzani[350] şi reînoită de Voltaire, un melc căruia i s-a tăiat capul rămâne viu şi după câteva săptămâni îi creşte un nou cap şi de asemenea tentacule; o dată cu aceste organe reapare conştiinţa şi reprezentarea, pe când până în acel moment animalul nu

[350] Spallanzani, *Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri*, în: Memorie di matematica e fisica della Società Italiana, tom I , pag. 581 . -Voltaire, *Les colimaçons du révérend père l'escarbotier* [Melcii reverendului Escarbotier].

manifesta în mişcările lui dezordonate decât o voinţă oarbă. Şi aici găsim deci voinţa ca substanţa care rămâne, intelectul, determinat de organul său, cu accidentul care se schimbă. Intelectul poate fi desemnat cu numele de regulator al voinţei. Tiedemann este poate primul care a comparat sistemul nervos' cerebral cu un parazit (Tiedemann şi Treviranus, *Journal für Physiologie* [Jurnal de fiziologie], vol. I, pag. 62). Comparaţia este frapantă, în acest sens că creierul, cu bulbul rahidian şi nervii care ţin de el, este oarecum inoculat organismului de la care îşi împrumută substanţa, fără ca el însuşi să contribuie direct la economia organică. Iată de ce viaţa poate subzista în absenţa creierului, aşa cum este cazul la copiii care se nasc fără craniu, la broaştele ţestoase cărora li s-a tăiat capul şi care trăiesc încă trei săptămâni, cu condiţia totuşi să le fi fost cruţat bulbul rahidian ca organ al respiraţiei. O găină chiar, căreia Flourens i-a scos întreg encefalul a trăit şi s-a dezvoltat încă şase luni. La om în sfârşit distrugerea creierului nu determină în mod direct moartea; aceasta nu este provocată decât prin intermediul plămânilor şi a inimii (Bichat, Sur la vie et la mort [Asupra vieţii şi morţii], part II, art. 11, § 1). Din contră, creierul se ocupă de orientarea raporturilor cu lumea exterioară, aceasta este unica sa funcţie şi prin ea se achită de datoria pe care o are faţă de organismul care îl hrăneşte, căci existenţa acestuia din urmă este determinată de circumstanţe exterioare. *Creierul singur dintre toate celelalte părţi organice* are nevoie de somn deoarece, conform cu ceea ce tocmai am spus, activitatea sa este total separată de conservarea sa; aceasta nu face decât să uzeze forţele şi substanţa, în timp ce cealaltă emană din restul organismului, care este ca un fel de doică. Această activitate deci, care nu contribuie cu nimic la subsistenţă, se epuizează şi numai când este suspendată, adică în somn, alimentarea creierului se operează fără obstacole.

A doua parte a tezei noastre va avea nevoie de o explicaţie detaliată, chiar după tot ce am spus în scrierile deja menţionate. Mai sus, la *cap. XVIII*, am arătat deja că

lucrul în sine, care este baza necesară a oricărui fenomen, şi în consecinţă şi a noastră, leapădă în conştiinţa de sine una din formele sale fenomenale, spaţiul, pentru a nu o reţine decât pe cealaltă, timpul; astfel acest lucru în sine se relevă mai imediat ca în oricare altă parte şi când s-a debarasat în acest fel de un mare număr de văluri, îl numim voinţa. Or nicio substanţă durabilă nu se poate reprezenta numai în timp, şi materia este o substanţă de acest fel; căci o substanţă durabilă nu este posibilă, aşa cum s-a demonstrat la § 4 din primul volum, decât prin unirea intimă a timpului şi a spaţiului. De aceea, în conştiinţa de sine, voinţa nu este cunoscută ca substratul permanent al impulsurilor sale, ea nu se prezintă în intuiţie sub formă de substanţă durabilă; actele izolate ale voinţei, mişcările şi stările sale, ca decizie, dorinţele, simţămintele, noi le cunoaştem succesiv şi pe timpul duratei lor, în mod imediat dar nu intuitiv. Cunoaşterea voinţei în conştiinţa de sine nu este deci intuirea sa, ci un sentiment cu totul imediat al excitaţiilor sale succesive. Dimpotrivă, în cunoaşterea îndreptată spre lumea din afară, care este pregătită de simţuri şi desăvârşită de intelect, care are ca formă nu numai timpul ci şi spaţiul, care reuneşte intim aceste forme prin mijlocirea legii intelectuale a cauzalităţii, şi care prin această cauzalitate devine intuiţie, în această cunoaştere, spun eu, această aceeaşi putere, care în conştiinţa imediată era sesizată ca voinţă, se reprezintă intuitiv sub forma unui *corp organizat*. Acest corp, prin mişcările sale succesive, reprezintă intuitiv actele voluntare; prin părţile şi formele sale, el încarnează aspiraţiile durabile şi caracterul fundamental al voinţei individuale; suferinţele înseşi şi plăcerile corpului sunt afecţiuni cu totul imediate ale acestei voinţe.

Această identitate a corpului cu voinţa se vădeşte mai întâi în actele lor succesive. Căci ceea ce în conştiinţa de sine este recunoscut ca un act de voinţă real şi imediat, în acelaşi timp şi fără întârziere se prezintă în exterior sub formă de mişcare corporală. Deciziile noastre momentane, produse de motive nu mai puţin momentane,

sunt de îndată reflectate de tot atâtea acte corporale, imagini ale lor înşile la fel de exacte ca umbra pe care o proiectează. Un observator neprevenit va trage de aici în modul cel mai firesc din lume această concluzie: corpul nu este decât fenomenul exterior al voinţei, adică a modului în care voinţa se reprezintă în intelectul intuitiv, el este voinţa însăşi sub forma reprezentării. Dacă ne sustragem cu forţa acestui adevăr care se impune la prima vedere, atât este de evident şi imediat, procesul propriului nostru corp ne va da pentru câtva timp impresia unui miracol; mirare provocată de faptul că între actul voluntar şi actul corporal nu există în realitate o legătură cauzală. Ambele sunt în mod imediat identice; ceea ce face diversitatea lor aparentă, este faptul că acelaşi lucru este sesizat prin două modalităţi de cunoaştere diferite, cunoaşterea internă şi cunoaşterea externă.

Voinţa reală este inseparabilă de acţiune; un act voluntar nu este ca atare în sensul cel mai restrâns al cuvântului decât după consacrarea acţiunii. Simple decizii, dimpotrivă, nu sunt până în momentul execuţiei decât proiecte şi prin urmare lucruri ale creierului; ca atare ele îşi au sediul în creier, nefiind nimic mai mult decât socoteli clar stabilite de forţa relativă a diverselor motive în conflict, aşa încât aceste decizii sunt foarte verosimile, dar nu infailibile. Adesea într-adevăr ele sunt abandonate, nu numai ca urmare a unei schimbări a condiţiilor anterioare, ci pentru că evaluarea acţiunii respective a motivelor asupra voinţei era eronată; proiectul atunci va rămâne fără a fi executat; de aceea, înainte de a fi realizată în fapt, nicio decizie nu este sigură.

Voinţa însăşi nu-şi manifestă deci cu adevărat activitatea decât în execuţie, adică în acţiunea musculară şi prin aceasta în iritabilitate; în aceasta din urmă voinţa se obiectivează. Encefalul este locul motivelor, prin ele voinţa se transformă în facultatea de a alege, adică ea este determinată mai îndeaproape de motive. Motivele sunt reprezentări care se nasc cu ocazia excitaţiilor externe ale organelor de simţ, prin intermediul funcţiilor encefalice, şi

care se transformă în concepte apoi în decizii. Când actul voluntar propriu-zis se va efectua, aceste motive, al căror atelier este encefalul, acţionează prin intermediul creierului mic asupra măduvei spinării şi a nervilor motori care se ramifică în ea; aceşti nervi la rândul lor acţionează asupra muşchilor, dar numai cu titlul de *excitaţii*. Căci aceste excitaţii galvanice, chimice sau chiar mecanice pot produce aceeaşi contracţie ca cea provocată de nervii motori. Ceea ce deci în creier era motiv, acţionează ca pură excitaţie, după ce a trecut prin canalul nervilor în muşchi. Sensibilitatea în ea însăşi este total neputincioasă în a contracta un muşchi, această contracţie nu poate fi produsă decât prin muşchiul însuşi, şi această facultate contractilă se numeşte *iritabilitate*, adică *excitabilitate*. Ea este proprietatea exclusivă a muşchilor, aşa cum sensibilitatea este proprietatea exclusivă a nervilor. Aceştia din urmă furnizează desigur muşchiului *ocazia* de a se contracta; dar nu el provoacă, într-un mod mecanic oarecare, contracţia însăşi; aceasta emană numai din iritabilitate, care este forţa proprie muşchiului. Sesizată din afară, această forţă este o *qualitas occulta*, conştiinţa de sine singură o relevă ca voinţă. În acest scurt lanţ cauzal, care merge de la acţiunea motivului exterior la contracţia muşchiului, voinţa nu este decât o ultimă verigă; ea este substratul metafizic al iritabilităţii musculare. Ea joacă aici acelaşi rol pe care îl joacă într-un lanţ cauzal fizic sau chimic forţele naturale misterioase care sunt la baza combinaţiei; aceste forţe sunt verigi cuprinse în lanţul cauzal, ele nu fac decât să confere verigilor facultatea de a acţiona; este ceea ce am stabilit la § 26 din primul volum. De aceea contracţia musculară am atribuit-o unei astfel de forţe misterioase, dacă aceasta nu mi s-ar revela sub formă de voinţă, datorită unei surse a cunoaşterii *sui generis*, conştiinţa de sine. De aceea, aşa cum am spus mai sus, dacă plecăm de la voinţă, propria noastră mişcare musculară ne dă impresia unui miracol; căci procesul care începe cu motivul exterior pentru a ajunge la acţiunea musculară este desigur o serie cauzală riguroasă, dar

voinţa,însăşi nu intră în această serie ca parte integrantă, ea nu este decât substratul metafizic al posibilităţii pentru muşchi de a fi inflenţaţ prin creier şi nervi, substrat care este totodată şi baza mişcării musculare actuale; aceasta din urmă nu este propriu-zis efectul substratului, ci *fenomenul*. Ca fenomen îşi face el apariţia în lumea reprezentării, lume total diferită de a voinţei în sine şi care are ca formă legea cauzalităţii. De aceea, când se pleacă de la voinţă, actul muscular este pentru reflecţia atentă un subiect de mirare; dar un examen mai aprofundat ne arată aici o confirmare directă a acestui mare adevăr, după care ceea ce în lumea fenomenală se prezintă ca fiind corp şi acţiune fizică în sine, este voinţa. - Dacă nervul motor care conduce la mâna mea este tăiat în două, eu nu-mi mai pot mişca mâna. Dar nu pentru că mâna a încetat să fie ca orice parte a corpului meu obiectivarea vizibilă a voinţei, sau în alţi termeni pentru că iritabililatea a dispărut; ci pentru că acţiunea motivului, singura de pe urma căreia îmi pot mişca mâna, nemaiputând ajunge la aceasta şi acţiona asupra muşchilor cu titlu de excitaţie, comunicaţiile de la creier la mână sunt întrerupte. În fond voinţa mea nu este deci sustrasă, din această parte organică, decât acţiunii motivului, în iritabilitate, nu în sensibilitate, voinţa se obiectivează în mod imediat.

Pentru a preîntâmpina la acest punct important toate neînţelegerile, în principiu acelea care sunt acreditate de o fiziologie pur empirică, voi expune mai amănunţit întreg procesul. Teoria mea afirmă că în ansamblul său corpul este voinţa, aşa cum se reprezintă ea în intuiţia creierului, este voinţa care a trecut prin formele de cunoaştere proprii acestui creier. De unde urmează că voinţa trebuie să fie în egală măsură prezentată în toate părţile corpului; aşa stau de altfel lucrurile, deoarece funcţiile organice ca şi funcţiile animale sunt opera ei. Dar cum să conciliezi cu aplicarea mea faptul că acţiunile libere, aceste manifestări de netăgăduit ale voinţei, pleacă incontestabil din creier, şi nu ajung la ramurile nervoase decât prin măduvă? Ramurile nervoase în sfârşit pun membrele în mişcare, astfel încât

paralizia sau secţiunea lor suprimă radical posibilitatea mişcării libere. Nu trebuia crezut după toate acestea că voinţa, ca şi intelectul, îşi are numai sediul în creier, că ea ca şi intelectul nu este decât o pură funcţie encefalică?

Dar lucrurile nu stau astfel; corpul întreg este şi rămâne reprezentarea voinţei în intuiţie, el este voinţa însăşi văzută obiectiv prin mijlocirea funcţiilor encefalice. Cât despre procesul particular al acţiunilor libere el ţine de acest fapt, că voinţa care după teoria mea se manifestă în toate fenomenele naturii, chiar ale naturii vegetale şi anorganice, în corpul uman şi animal, se prezintă ca voinţă conştientă. Or, o conştiinţă este în mod esenţial una, şi cere prin urmare un punct central unificator. Am arătat adesea că ceea ce determină necesitatea unei conştiinţe, este complicarea crescândă a organismului; cum nevoile acestui organism se diversifică, actele voluntare trebuie să fie dirijate de motive şi nu mai pot să se producă, ca pe treptele mai joase ale scării, pe urma unor simple excitaţii. În acest scop voinţa a fost înzestrată la fiinţa animată cu o conştiinţă cunoscătoare, cu un intelect, centrul şi locul motivelor. Acest intelect, când este văzut şi el obiectiv, se prezintă sub forma unui creier şi a dependenţelor sale, vreau să spun măduva şi nervii. În acest creier cu ocazia unor impresii exterioare se nasc reprezentări care se transformă în motive pentru voinţă. Aceste reprezentări suferă o nouă elaborare în intelectul raţionabil, unde ele sunt supuse combinaţiilor reflecţiei. Un intelect de această natură trebuie înainte de toate să concentreze într-un acelaşi punct toate impresiile, ca şi intuiţiile sau conceptele care au fost obţinute pe calea elaborării. Acest punct va fi oarecum focarul tuturor razelor sale, şi astfel se va produce acea unitate de conştiinţă care este *eul teoretic*, suport al conştiinţei întregi, în care ca se reprezintă ca identică cu *eul voitor*, pentru care ea nu este totuşi decât funcţia cunoscătoare Acest punct unificator al conştiinţei, acest eu teoretic, este tocmai unitatea sintetică a apercepţiei lui Kant, în care nu aliniază ca pe un colier de perle toate reprezentările, şi în virtutea căreia acel ,,eu gândesc“, firul

acestui colier, „trebuie să poată însoţi toate reprezentările noastre“[351] [*Critica raţiunii pure*, I, „Teoria transcendentală a elementelor", Partea a doua, I, 1 , § 16]. Acest loc al motivelor, în care ele se concentrează pentru a-şi opera intrarea în unitatea de conştiinţă, este creierul. Ele apar aici conştiinţei fără raţiune sub formă de simple intuiţii; conştiinţa raţionabilă le precizează cu ajutorul conceptelor, adică le gândeşte *in abstracto* şi le compară; apoi voinţa se decide, conform caracterului său individual şi imuabil, şi hotărârea, care se naşte astfel, pune în mişcare membrele exterioare prin intermediul creierului mic, a măduvei şi a ramificaţiilor nervoase. Căci, deşi voinţa este imediat prezentă în aceste membre, deoarece ele nu sunt decât fenomenul său, ea are nevoie de acest aparat complicat de intermediari de fiecare dată când trebuie să acţioneze asupra lor după motive şi mai ales când este determinată de reflecţie; aceste organe intermediare sunt necesare pentru a aduna reprezentările şi a le elabora în motive, motive după care se vor regla actele voluntare ce vor deveni în felul acesta decizii; astfel alimentaţia sângelui prin chim are nevoie de stomac şi intestine, în care acest chim este preparat şi de unde el ajunge la sânge prin *ductus thoracicus* [canalul toracic]; acesta din urmă joacă aici rolul pe care îl juca acolo măduva spinării,

Iată modul cel mai simplu şi cel mai general de a se reprezenta acest proces: voinţa este imediat prezentă în toate fibrele musculare ale corpului, sub formă de iritabilitate, ca tendinţă permanentă spre acţiune Dacă această tendinţă trebuie să se realizeze, să se manifeste ca mişcare, trebuie ca această mişcare ca atare, sa aibă o anumită direcţie; dar această direcţie trebuie să fie determinată de ceva care o comandă, pe ea mai curând decât pe o alta; acest ceva este sistemul nervos. Într-adevăr, toate direcţiile sunt indiferente la simpla iritabililale, aşa cum se găseşte ea în fibrele musculare şi care este pură voinţă, ea nu se determină în niciun sens,

[351] Cf. cap. XXII. (n.a.)

dar se comportă ca un corp care, fiind în egală măsură solicitat în toate direcţiile, rămâne în starea de repaus. Numai când activitatea nervoasă se adaugă ca motiv (în mişcările reflexe, ca excitaţia) iritabilităţii, aceasta, adică tendinţa spre acţiune, primeşte o direcţie determinată şi provoacă mişcările. Într-un mod analog voinţa întreţine viaţa organică, vreau să spun ca urmare a excitaţiilor nervoase care nu pleacă din creier.

Voinţa, într-adevăr, apare ca iritabilitate în toţi muşchii şi are deci prin ea însăşi puterea de a-i contracta; dar această facultate de contracţie este nedeterminată; pentru ca o contracţie determinată să se producă, la un moment dat, trebuie ca peste tot o cauză şi această cauză nu poate fi aici decât o excitaţie. Aceasta este furnizată de nervul care ajunge la muşchi. Dacă acest nerv se leagă de creier, contracţia este un act voluntar conştient; ea se naşte sub influenţa motivelor care, în urma acţiunii exterioare, s-au produs în creier sub formă de reprezentări. Dacă nervul nu se leagă de creier, ci de *sympathicus maximus* [marele simpatic], contracţia este involuntară şi inconştientă; este un act care serveşte vieţii organice şi excitaţia nervoasă care îl provoacă este cauzată de o acţiune internă, de exemplu de presiunea alimentelor absorbite asupra stomacului, de cea a chimului asupra intestinelor sau de sângele care se îndreaptă spre pereţii inimii; această contracţie va fi deci sau digestia, sau *motus peristalticus* [mişcare peristaltică], sau o bătaie a inimii, etc.

Să facem un pas în plus pe această cale a regresiei şi vom găsi că muşchii sunt produsul acţiunii condensatoare a sângelui, sau mai curând că ei nu sunt oarecum decât sânge solidificat, înţepenit, cristalizat; într-adevăr, ei îi absorb acestuia, fără să le altereze sensibil, fibrina *(cruor)* şi materia colorantă (Burdach, *Fiziologie*, vol. V, pag. 686). Cât despre forţa care din sânge face să iasă muşchiul, ea nu trebuie să fie considerată ca diferită de cea care îl mişcă ulterior, ca urmare a excitaţiilor nervoase, adică a iritabilităţii, care, în această acţiune, se revelă conştiinţei ca identică cu voinţa însăşi. Faptul următor dovedeşte de altfel

cât este de strânsă legătura care uneşte sângele şi iritabilitatea; într-adevăr, când, ca urmare a unei imperfecţiuni a micii circulaţii, o parte a sângelui ajunge la inimă fără a fi oxigenat, iritabilitatea devine extrem de scăzută, cum este cazul la batracieni. Mişcarea sângelui este totodată, ca şi cea a muşchiului, spontană şi primitivă; ea nici nu are nevoie, ca iritabilitatea, de un influx nervos şi este independentă chiar de inimă. Este ceea ce demonstrează cu toată precizia dorită întoarcerea sângelui la inimă prin vene; într-adevăr, în această circulaţie, sângele nu este împins înainte, ca în circulaţia arterială, de un *vis a tergo* [o forţă care-l împinge de la spate]; orice altă explicaţie mecanică rămâne neputincioasă, între altele, cea care pretextează o forţă de aspiraţie a părţii drepte a inimii (de văzut *Fiziologia* de Burdach, vol. IV, § 763, şi Rösch, *Despre importanţa sângelui*, pag. 11 şi urm.). Un spectacol uimitor, este acela al savanţilor francezi care nu cunosc decât forţele mecanice, şi care împărţiţi în două tabere, se înfruntă cu argumente în egală măsură insuficiente. Bichat atribuie întoarcerea sângelui prin vene presiunii pereţilor vaselor capilare, în timp ce Magendie o atribuie impulsului întotdeauna persistent al inimii (*Précis de physiologie* par Magendie, vol. II, pag. 389).

Fetuşii care au (conform Fiziologiei lui Müller) o circulaţie a sângelui, dar nu au nici creier nici măduvă a spinării, dovedesc că mişcarea sângelui este de asemenea independentă de sistemul nervos, cel puţin de sistemul nervos cerebral. Flourens spune în acelaşi sens: *Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n’est pas essentiellement lui, comme sa durée, sa régularité, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c’est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu’il fout chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement* [„Mişcarea inimii, luată în sine, şi abstracţia făcând de tot ce nu este ea în mod esenţial, ca durata, ca energia sa, nu depinde în mod imediat, nici instantaneu de sistemul

nervos central, şi în consecinţă într-un alt punct al acestui sistem, în centri nervoşi înşişi, trebuie căutat principiul prin şi imediat al acestei mişcări“] (*Annales des sciences naturelles* par Audouin et Brongniart, 1828, vol. XIII [p. 88]). Cuvier spune de asemenea: *La circulation survit à la déstruction de tout l’encéphale et de toute la moëlle épinière* [„Circulaţia supravieţuieşte distrugerii întregului encefal şi a întregii măduve a spinării (Mémoire de l’Académie des Sciences, 1823, vol. VI; Histoire de l’Académie par Cuvier, p. cxxxiii). *Cor primum vivens et ultimum moriens* [„Inima este cea care trăieşte prima şi moare ultima“], spune Haller [cf. *Elementa physiologiae corporis humanae*, lib. XXX, 2, § 23, pag. 123]. Bătălile inimii nu încetează decât cu moartea.

Vasele înseşi au fost create de sânge, deoarece el apare în ou înaintea lor; ele nu sunt decât căi în care el a intrat spontan, pe care şi le-a croit apoi şi pe care puţin câte puţin le-a condensat şi circumscris; este ceea ce a spus deja Kaspar Wolff, în *Teoria Generaţiei*, § § 30-35. Mişcarea inimii, inseparabilă de cea a sângelui, deşi este provocată de nevoia de a trimite sânge în plămâni, este totuşi primă ea însăşi, în acest sens că ea este în independenţă de sistemul nervos şi de sensibilitate; este ceea ce stabileşte Burdach în mod expres. „În inimă, spune el, apare cu maximum de iritabilitate; un minimum de sensibilitate“ (loc. cit., § 769). Inima aparţine în egală măsură sistemului muscular şi sistemului vascular, nouă dovadă că aceste două sisteme sunt strâns unite, mai mult; ele formează un singur tot. Or, deoarece voinţa este substratul metafizic al forţei care mişcă muşchiul, adică al iritabilităţii, ea trebuie să fie şi substratul acestei alte forţe care este baza mişcării şi operaţiilor sângelui prin care sunt formaţi muşchii. În plus, circulaţia arterială determină forma şi mărimea tuturor membrelor; în consecinţă întreaga formă a corpului este determinată de circulaţia sângelui. Într-o manieră generală deci, sângele nu numai că hrăneşte toate părţile organismului, dar ca lichid organic prim, el le-a format iniţial din propria-i substanţa;

alimentarea părţilor, care este recunoscută ca funcţia esenţială a sângelui, nu este decât continuarea funcţiei prime prin care el le-a dat naştere. Se va găsi o dezvoltare precisă şi excelentă a acestui adevăr în lucrarea sus-menţionată a lui Rösch: *Despre rolul sângelui*, 1839. Rösch arată că sângele este elementul prim însufleţit, sursa existenţei ca şi a conservării părţilor; că toate organele au ieşit din el prin separare, şi cu ele, pentru a le dirija funcţiile, sistemul nervos, a cărui ramificaţie *plastică* ordonează şi dirijează viaţa părţilor interne, a cărui ramificaţie *cerebrală* prezida relaţia organelor cu lumea exterioară. „Sângele, spune el, pag. 25, era totodată carne şi nerv, şi în acelaşi moment în care muşchiul s-a izolat de el, nervul, izolat şi el, a existat alături de carne“. Se înţelege de la sine că sângele, înaintea separării de aceste părţi solide, avea o constituţie diferită de cea pe care o prezintă, după separarea o dată operată; iniţial el este, cum spune Rösch, un lichid haotic, însufleţit, mucos, o emulsie organică oarecum în care sunt implicit conţinute toate părţile ulterioare; la început, culoarea lui nici nu este roşie. Această observaţie îndepărtează posibilitatea obiecţiei după care creierul şi măduva încep să se formeze înainte ca circulaţia sângelui să fie vizibilă şi înainte de a se naşte inima.

Schulz spune în acelaşi sens *(Sistemul circulaţiei*, p. 297): „Noi nu credem că opinia lui Baumgärtner, după care formarea sistemului nervos este anterioară celei a sângelui, poate fi susţinută până la capăt; căci Baumgärtner nu datează existenţa sângelui decât de la formarea veziculelor, pe când cu multă vreme înainte, în embrion şi seria animală, sângele apare sub formă de plasmă.“ Sângele nevertebratelor nu este niciodată roşu; ne ferim totuşi să le refuzăm sângele însuşi, cum face Aristotcl. Să notăm de asemenea, lucrul merită osteneala, aceste vorbe ale unei somnambule extralucide, raportate de Justinus Kerner (*Povestea a doi somnambuli*, pag. 78): „Cobor atât de adânc în mine cât este posibil unui om să pătrundă în el însuşi; forţa vieţii mele terestre îmi pare să îşi aibă originea în

sânge, de aici, circulând prin vene, ea se comunică prin intermediul nervilor întregului corp, şi partea cea mai generoasă din el trece în creier.“

Rezultă din toate acestea că voinţa se obiectivează cel mai imediat în sânge; el creează iniţial şi formează organismul, îi desăvârşeşte creşterea, apoi îl hrăneşte continuu, atât prin reînnoirea regulată a tuturor părţilor cât şi prin restabilirea anormală a părţilor rănite. Primul produs al sângelui, sunt propriile sale vase, apoi muşchii, în iritabilitatea cărora voinţa se revelă conştiinţei, şi în acelaşi timp cu acestea din urmă inima, vas şi muşchi totodată, şi care din acest motiv este adevăratul centru şi *primum mobile* al oricărei vieţi. Dar pentru a trăi individual şi a se menţine în lumea exterioară, voinţa are nevoie de două sisteme auxiliare: unul care dirijează şi ordonează activitatea lui internă şi externă, celălalt care reînnoieşte fără încetare masa sângelui; în alţi termeni, voinţa are nevoie de un director şi de un conservator. De aceea îşi creează pentru a o servi sistemul nervos şi sistemul intestinal; funcţiilor vitale (*functiones vitales*) care sunt cele mai dintâi şi cele mai esenţiale, li se adaugă în subsidiar *functiones animales* [funcţii senzitive] şi *functiones naturales* [funcţii organice[352]]. În sistemul nervos voinţa nu se obiectivează deci decât mediat şi secundar; căci acest sistem nu este decât un organ auxiliar, un aparat care transmite voinţei impulsurile când interne, când externe, în urma cărora ea trebuie să ia o decizie în conformitate cu scopurile sale; impulsurile interne sunt primite, sub formă de simple excitaţii, prin sistemul nervos plastic, adică prin marele simpatic, acest *cerebrum abdominale* [plex solar], şi voinţa reacţionează apoi pe loc, fără să ştie creierul de această acţiune; impulsurile externe sunt primite, sub formă de motive, prin creier, şi voinţa reacţionează prin acte conştiente şi dirijate, în afară. Sistemul nervos în întregime constituie un fel de antene pe care voinţa le împinge înăuntru sau în afară. Nervii creierului şi ai măduvei se

[352] Circulaţia sângelui, sistemul nervos, metabolismul.

subdivid la rădăcină, în nervi sensibili şi nervi motori. Nervii sensibili primesc ştirile din afară, ştiri care se adună în focarul creierului şi aici sunt elaborate în reprezentări, în reprezentări-motive mai întâi. Nervii motori sunt asemeni curierilor care raportează muşchiului rezultatul funcţiei cerebrale; acest rezultat acţionează ca excitaţie asupra muşchiului a cărui iritabilitate este fenomenul imediat al voinţei. După toate presupunerile, nervii plastici se subdivid şi ei, dar pe o scară subordonată, în nervi senzitivi şi nervi motori.

Cât despre rolul pe care îl joacă ganglionii în organism, putem să ni-i reprezentăm ca un diminutiv al rolului cerebral; acesta va servi la explicarea celuilalt. Ganglionii sunt situaţi peste tot unde funcţiile organice ale sistemului vegetativ au nevoie de o supraveghere. Se pare că voinţa în cazul lor nu-şi poate atinge scopurile prin activitatea sa directă şi simplă, că această acţiune are nevoie să fie dirijată şi controlată; astfel în cursul unei operaţii, reflecţia nemaifiindu-ne de un ajutor suficient, suntem obligaţi să notăm rând pe rând tot ce facem. La realizarea acestei sarcini sunt suficiente, pentru partea internă a organismului, doar nodurile nervoase, pentru că aici totul se petrece în limitele înseşi ale acestui organism. Dar pentru partea externă trebuia un aparat de acelaşi fel foarte complicat; acest aparat este creierul cu nervii senzitivi, aceste antene pe care le trimite în lumea exterioară. Cât despre organele care comunică cu acest mare centru nervos, se prezintă cazuri foarte simple în care afacerea nu are nevoie să fie adusă în faţa autorităţii supreme; o autoritate subordonată este de ajuns pentru a lua dispoziţiile necesare; un rol subordonat de acest gen joacă măduva spinării în mişcările reflexe, descoperite de Marshall Hall, ca strănutul, căscatul, vomitatul, a doua parte a deglutiţiei, etc. Voinţa însăşi este răspândită în tot organismul, acesta nefiind decât fenomenul ei vizibil; sistemul nervos, oriunde se găseşte, nu este acolo decât pentru a face posibilă o direcţie a activităţii voluntare, controlând-o; este o oglindă prezentată voinţei, pentru ca ea

să poată vedea ce face; aşa cum, pentru a ne rade, ne servim de o oglindă. În felul acesta se nasc în interior, pentru operaţiile speciale şi prin însuşi acest fapt simple, mici sensori, ganglionii; *sensorium*-ul principal, creierul, este marele aparat, artistic dispus în vederea operaţiilor complexe relative la lumea exterioară, această scenă de schimbări perpetue şi neregulate. În orice loc al organismului în care firele nervoase formează un ganglion, există oarecum un animal aparte, care prin mijlocirea ganglionului are un fel de cunoaştere foarte slabă a cărei sferă nu se întinde totuşi decât asupra părţilor din care ies imediat nervii. Dar ceea ce face posibilă în aceste părţi această cvasi-cunoaştere, este evident voinţa. Nici nu ne putem reprezenta lucrul altfel. Pe această difuziune a voinţei se bazează viaţa propriei fiecărei părţi, astfel la insecte, care în loc de măduva spinării au un dublu cordon de nervi cu ganglioni situaţi la intervale egale, fiecare parte poate trăi încă' multe zile după ce a fost separată de cap şi de trunchi; această difuziune explică în ultimă instanţă şi actele nemotivate de creier, adică instinctul şi facultatea artistică a animalelor. Marshall Hall, a cărui descoperire a mişcărilor reflexe am menţionat-o mai sus, ne-a furnizat propriu-zis *teoria mişcărilor involuntare*.

Acestea sunt fie *normale* şi *fiziologice*; acestei categorii aparţin ocluzia intrărilor şi ieşirilor din corp; *sphincteres vesicae et ani* [sfincterele vezicii urinare şi anusului] (mişcare plecând de la nervii măduvei), pleoapelor în timpul somnului (reflex plecând de la al cincilea cuplu nervos), *larynx*-ului [a laringelui] (reflex plecând de la *nervus vagus*), când alimentele îl ating sau când acidul carbonic tinde să pătrundă în corp, apoi acţiunea de a înghiţi, care pleacă de la *pharynx* [faringe], strănutul, căscatul, respiraţia (integral în timpul somnului, parţial în starea de veghe), în sfârşit erecţia, ejacularea, ca şi concepţia, etc.; aceste mişcări reflexe sunt de asemenea *anormale* şi *patologice*; acestei categorii aparţin bâlbâiala, sughiţul, vomitatul, ca şi crampele şi convulsiile de tot felul, mai ales cele ale epilepsiei, tetanosului, hidrofobiei; în sfârşit contracţiile,

fără conştiinţă nici sensibilitate, provocate de excitaţii galvanice sau altele în membrele paralizate, adică fără comunicare cu creierul, la fel şi contracţiile animalelor decapitate, şi toate mişcările şi acţiunile copiilor născuţi fără creier. Toate crampele sunt o rebeliune a nervilor membrelor împotriva suveranităţii creierului; reflexele normale, dimpotrivă, sunt partea legitimă de iniţiativă a funcţionarilor subordonaţi. Toate aceste mişcări sunt deci involuntare, pentru că nu emană din creier, pentru că în loc de a urma motivele, ele sunt urmarea unor simple excitaţii. Excitaţiile care le cauzează nu ajung decât până la măduva spinării, sau la bulbul rahidian, şi acolo are loc reacţia imediată care generează mişcarea. Ceea ce creierul este pentru motiv şi acţiune, măduva spinării este pentru aceste mişcări involuntare; ceea ce *sentient and voluntary nerv* [nervul senzitiv volitiv] este pentru primele, *incident and motor nerv* [nervul motor incident] este pentru următoarele. Dar şi într-un caz şi în celălalt, ceea ce mişcă propriu zis, este voinţa; şi acest lucru este cu atât mai evident cu cât muşchii mişcaţi involuntar sunt în cea mai mare parte identici cu cei care, în alte ocazii, primesc mişcarea de la creier, şi anume în actele voluntare, în care *primum mobile* al acestor muşchi este revelat conştiinţei de către voinţă. Excelenta lucrare a lui Marshall Hall, *On the diseases of the nevous system,* este cu totul proprie în a pune în plină lumină diferenţa dintre voinţa reflectată (liberul arbitru) şi voinţă (*Willkur und Wille*) şi în a confirma adevărul teoriei mele fundamentale.

Pentru a ne reprezenta sub o formă concretă tot ce am spus până acum, să privim naşterea unui organism foarte accesibil observaţiei. Cine produce puiul în ou? Să fie o putere, o artă venind din afară şi pătrunzând prin.înveliş? O, nu! Puiul se face el însuşi, şi însăşi forţa care produce şi desăvârşeşte această operă inimaginabil de complexă, de o concepţie şi armonie admirabile, sparge învelişul o dată ce elaborarea a luat sfârşit şi de aici înainte, sub numele de *voinţă*, duce la împlinire acţiunile exterioare ale puiului. Voinţa nu putea face cele două lucruri deodată; mai întâi

ocupată cu elaborarea organismului, ea nu avea nicio preocupare privind exteriorul. Organismul o dată terminat, această preocupare apare, sub conducerea creierului şi a simţurilor, antenele sale; creierul este un instrument dinainte pregătit în vederea acestui scop, şi al cărui serviciu nu începe decât atunci când se trezeşte la conştiinţa de sine cu intelect; căci intelectul este lanterna care luminează paşii voinţei, este ἡγεμονικόν [facultatea călăuzitoare] a acesteia, şi în acelaşi timp suportul lumii obiective, oricât de restrâns ar fi orizontul acesteia din urmă în conştiinţa unei găini. Dar ceea ce face găina, în lumea exterioară, prin intermediul creierului, este infinit mai puţin important decât ceea ce făcea ea în starea iniţială, atunci când se producea ea însăşi; căci ceea ce face, o dată născută, se operează prin mijlocirea unui element secundar.

Am văzut mai sus în sistemul nervos cerebral un *organ auxiliar* al voinţei, prin care aceasta se obiectivează *în subsidiar* [în mod secundar]. La fel deci cum sistemul cerebral, deşi nu acţionează direct asupra ansamblului funcţiilor vitale ale organismului, ci îi comandă numai relaţiile cu exteriorul, nu are mai puţin ca bază organismul care îl întreţine în schimbul serviciilor făcute, la fel, zic eu, cum viaţa cerebrală sau animală trebuie să fie considerată ca un produs al vieţii organice, la fel creierul şi funcţia sa, cunoaşterea sau intelectul, sunt în mod mediat şi secundar fenomene ale voinţei; şi în ele se obiectivează voinţa, şi aceasta ca voinţă de a percepe lumea exterioară, deci ca o *voinţa de a cunoaşte*. Deci, oricât de’mare, de fundamentală este în noi diferenţa dintre a vrea şi a cunoaşte, substratul ultim al acestora două nu este mai puţin acelaşi; acest substrat este voinţa, ca esenţă în sine a ansamblului fenomenelor. Cunoaşterea, intelectul, care în conştiinţa de sine apare total secundar, nu este numai accidentul, ci opera voinţei, şi astfel cunoaşterea se găseşte, deşi printr-un ocol, redusă la voinţă. La fel cum fiziologic intelectul este funcţia unui organ al corpului, la fel din punct de vedere metafizic, el trebuie să fie privit ca un produs al voinţei, a cărei obiectivare este deci creierul; la fel cum voinţa de *a*

merge, văzută obiectiv, este piciorul; cum voinţa de *a atinge* este mâna; voinţa de *a digera*, stomacul; voinţa de *a naşte*, părţile genitale, etc. Ansamblul acestei obiectivări nu există desigur decât relativ la creier; obiectivarea este intuiţia acestuia, fără această intuiţie voinţa apare ca un corp organic. Dar creierul, în măsura în care cunoaşte, nu este el însuşi cunoscut, el este partea care cunoaşte, subiectul oricărei cunoaşteri. Dimpotrivă creierul, în măsura în care este cunoscut în mod secundar în intuiţia obiectivă, adică în conştiinţa a altceva, intră ca organ fizic, în obiectivarea corporală. Într-adevăr, procesul întreg, este *cunoaşterea voinţei prin ea însăşi*, el pleacă de la voinţă pentru a ajunge la ea, şi constituie ceea ce Kant numeşte *fenomen*, în opoziţie cu lucrul în sine. Deci ceea ce este cunoscut, ceea ce devine reprezentare, este voinţa; şi acest lucru cunoscut, această reprezentare, este voinţa; şi acest lucru cunoscut, această reprezentare, este ceea ce numim *corp*, care existând în spaţiu şi mişcându-se în timp, nu există decât prin intermediul funcţiilor creierului, adică în acesta însuşi. Dimpotrivă, ceea ce cunoaşte, ceea ce are această reprezentare, este creierul, care totuşi nu se cunoaşte pe el însuşi, ci ia numai cunoştinţă de sine ca intelect, deci ca *lucru cunoscător*, care, într-un cuvânt, nu se cunoaşte decât subiectiv; ceea ce, văzut dinăuntru, este puterea de a cunoaşte, văzut din afară, este creierul. Acest creier este o parte a acestui corp, tocmai pentru că el face parte din obiectivarea voinţei, pentru că voinţa de a cunoaşte, îndreptarea voinţei spre exterior sunt obiectivate în el. Prin urmare, creierul şi cu el intelectul, este desigur în mod imediat determinat de corp, şi acesta la rândul lui de creier; dar această influenţă nu se exercită imediat, de o parte şi de alta, decât asupra creierului şi corpului ca lucruri întinse şi corporale, aşa cum există ele în lumea intuiţiei, nu aşa cum sunt în ele însele, deci ca voinţă. Totul din noi înşine este deci în ultimă instanţă voinţa, care devine faţă de totul însuşi reprezentare şi care este acea unitate pe care o numim *eu*. Creierul însuşi, ca reprezentat (adică văzut, ca element secundar, în conştiinţa despre altceva),

nu este decât reprezentare. În el însuşi, în măsura în care reprezintă, creierul este voinţă, pentru că aceasta este substratul real al oricărei fenomenalităţi; voinţa de a cunoaşte se obiectivează în creier şi funcţiile lui. - Pila lui Volta poate fi considerată ca simbolul care figurează, imperfect desigur, dar într-un mod destul de apropiat, esenţa fenomenului uman, aşa cum o concepem aici; metalele ca şi lichidul sunt corpul, acţiunea chimică, baza activităţii întregi a pilei, este voinţa şi tensiunea electrică care rezultă şi care provoacă efectul şi scânteile este intelectul. Dar, *omm simile claudicat* [orice comparaţie şchioapătă].

Foarte recent în sfârşit, o nouă teorie şi-a făcut apariţia în patologie, teoria *fiziatrică.* După ea, bolile însele sunt un proces de vindecare provocat de natură, pentru a face să dispară o dezordine care s-a produs în organism prin distrugerea cauzelor acesteia, luptă în care în momentul decisiv, adică în timpul crizei, natura învinge şi îşi atinge scopurile sau sucombă. Dar acest mod de a vedea nu devine cu adevărat raţional decât din punctul nostru de vedere; pentru noi într-adevăr, forţa vitală, care apare aici ca *vis naturae medicatrix*, este voinţa; aceasta, în starea de sănătate, este baza tuturor funcţiilor organice, şi când se produc dezordini care îi ameninţă întreaga operă, se investeşte cu o putere dictatorială pentru a potoli forţele rebele prin măsuri extraordinare şi operaţii complet anormale (bolile) şi pentru a face astfel să reintre totul în ordine. A spune dimpotrivă cum a făcut Brandis, în pasajele din cartea *Despre utilizarea frigului* pe care le-am citat în disertaţia mea *Despre voinţa în natură*, a spune că voinţa însăşi este bolnavă, înseamnă să enunţi o gravă eroare. Dacă iau notă de această eroare, dacă remarc în acelaşi timp că Brandis, în cartea anterioară *Despre forţa vitală*, care datează din 1795, nu pare nici măcar să bănuiască că această forţă în sine este voinţa, ci spune dimpotrivă (pag. 13): „Forţa vitală nu poate fi esenţa pe care nu o cunoaştem decât prin conştiinţă, deoarece cea mai mare parte a mişcărilor se produc fără conştiinţă. A afirma că

această esenţă, a cărei unic caracter cunoscut de noi este conştiinţa, acţionează inconştient asupra corpului, înseamnă cel puţin să afirmi în mod arbitrar şi fără dovezi“; şi pag.14: „Obiecţiile lui Haller militează irefutabil, cred eu, împotriva teoriei după care orice mişcare a vieţii este un act al sufletului“; - dacă iau în consideraţie că *Despre utilizarea frigului*, cartea sa, în care voinţa apare dintr-o dată şi în mod atât de tranşant ca forţă vitală, a fost scrisă la şaptezeci de ani, vârstă la care nimeni până acum nu a început să aibă vederi originale; - dacă mai notez faptul că el se serveşte aici exact de expresiile mele „voinţă şi reprezentare“ şi nu de acelea uzitate atunci „puterea de a dori şi a cunoaşte“, în urma tuturor acestor consideraţii, sunt’ convins astăzi că el a împrumutat de la mine vederea sa fundamentală, şi cu onestitatea care caracterizează astăzi lumea savantă, nu pomeneşte nimic despre aceasta. Mai multe detalii asupra acestui subiect se vor găsi în a doua (şi a treia) ediţie a scrierii mele *Despre voinţa în natură*, pag. 14.

Nimic nu este mai propriu să confirme şi să clarifice teza care ne preocupă în prezentul capitol, decât lucrarea pe drept celebră a lui Bichat *Sur la vie et la mort* [Asupra vieţii şi morţii]. Consideraţiile sale şi ale mele se susţin reciproc, ale sale furnizează consideraţiilor mele comentariul fiziologic, şi ale mele sunt comentariul filozofic al consideraţiilor sale; dacă vom fi citiţi în acelaşi timp, vom fi înţeleşi mai bine şi unul şi celălalt. Vorbesc aici în principal despre prima parte a lucrării, intitulată *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [Cercetări fiziologice asupra vieţii]. El dă ca bază a explicaţiilor sale contrastul dintre viaţa organică şi viaţa animală, care răspunde distincţiei mele între voinţa şi intelect. Cei care privesc la sens şi nu la cuvinte nu se vor înşela asupra faptului că el atribuie voinţă vieţii animale; căci el nu înţelege prin voinţă, şi acesta este sensul care se dă în general acestui cuvânt, decât tendinţa conştientă de a vrea, care pleacă desigur din creier, dar care aici nu este încă, aşa cum s-a demonstrat mai sus, o voinţă adevărata, fiind numai

cumpănirea motivelor, a cărei concluzie sau total apare în ultimă instanţă ca act de voinţă. Tot ce eu atribui voinţei propriu-zise, el pune pe socoteala vieţii organice, şi ce eu privesc ca intelect este la el viaţă animală; aceasta din urmă îşi are sediul circumscris în creier şi dependenţele sale; celălalt dimpotrivă este răspândit în întreg organismul.

Contrastul fundamental în care el face să se vadă aceste două vieţi una în raport cu cealaltă răspunde contrastului pe care îl prezintă doctrina mea între voinţă şi intelect. Pentru a-l stabili el pleacă, în calitatea sa de anatomist şi fiziolog, de la obiectiv, adică de la conştiinţa a altceva; în calitatea mea de filozof eu plec de la subiectiv, de la conştiinţa de sine; şi este o plăcere să vezi cum, la fel cu cele două voci dintr-un duo, noi ne armonizăm, deşi fiecare emite sunete deosebite. Deci cel care va dori să mă înţeleagă să-l citească pe el, pentru a-l înţelege mai bine decât s-a înţeles el însuşi, să mă citească pe mine. Bichat ne arată la articolul 4, că viaţa organică începe înaintea vieţii animale şi se stinge după ea, că ea are prin urmare, aceasta din urmă şomând în plus în timpul somnului, aproape dublul duratei acesteia, şi la articolele 8 şi 9, el arată că viaţa organică îşi produce toate actele pe loc, cu o perfecţiune spontană, că viaţa animală dimpotrivă are nevoie de o exersare prelungită şi de o educaţie. El este îndeosebi interesant, în articolul al şaselea, în care stabileşte că viaţa animală este în întregime limitată la operaţii intelectuale, că ea se desfăşoară prin urmare rece şi fără interes, în timp ce afecţiunile şi pasiunile îşi au sediul în viaţa organică, deşi impulsurile lor se găsesc în viaţa animală, adică cerebrală, asupra acestui subiect el a scris zece pagini alese, pe care aş vrea să le transcriu în întregime. La pagina 62, el spune: *Il est sans doute étonnant, que les passions n’ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu’au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l’état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d’abord que l’effet*

de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique [„Este desigur surprinzător că pasiunile nu-şi au niciodată sfârşitul nici originea în diversele organe ale vieţii animale; că dimpotrivă părţile servind funcţiilor interne sunt constant afectate de ele, şi chiar le determină după starea în care.se găsesc. Aceasta ne dovedeşte totuşi observaţia strictă. Spun mai întâi că efectul oricărui fel de pasiune, constant străin vieţii animale, este de a produce o schimbare, o alterare oarecare în viaţa organică“]. Apoi el arată cum mânia acţionează asupra circulaţiei sângelui şi pulsaţiilor inimii, cum acţionează asupra lor bucuria şi teama, apoi cum plămânii, stomacul, intestinele, ficatul, glandele şi pancreasul sunt afectate de aceste mişcări ale sufletului şi altele analoage, şi cum supărarea diminuează nutriţia; şi în urma acestor remarci, el observă că viaţa animală, adică cea a creierului, nu este atinsă de toate acestea şi îşi continuă liniştită mersul. El invocă de asemenea faptul că, pentru a desemna operaţii intelectuale, noi ducem mâna la cap, că punem mâna pe inimă, stomac, intestine, când vrem să ne exprimam dragostea, bucuria, durerea sau ura, şi observă că ar fi un rău actor acela care, vorbind despre marea sa supărare, şi-ar duce mâna la cap, sau cel care şi-ar pune mâna pe inimă, vorbind despre tensiunea sa spirituală. Ei mai observă că, în timp ce savanţii localizează ceea ce numim suflet în cap, poporul desemnează în toate cazurile prin expresii diferenţa net simţită între intelect şi afecţiunile voinţei; astfel el vorbeşte despre un cap strălucit, aşezat, distins, dar va spune: o inimă bună, o inimă sensibilă, „mânia îmi clocoteşte în vine, mă dor rărunchii de râs, gelozia îmi otrăveşte sângele“, etc. *Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l’entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l’estomac* [„Cântecele sunt limbajul pasiunilor, al vieţii

organice, aşa cum vorbirea obişnuită este cea a intelectului, a vieţii animale, declamaţia păstrează măsura, ea însufleţeşte limba rece a creierului, amestecând-o cu limba expresivă a organelor interne, a inimii, a ficatului, a stomacului“ - pag. 68. Concluzia lui este aceasta: *La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d’où partent le passions* [„Viaţa organică este capătul la care ajung şi centrul de unde pleacă pasiunile“]. Nimic nu confirmă şi nu precizează mai bine ca această excelentă şi profundă lucrare acest fapt: corpul nu este decât voinţa însăşi corporificată (adică văzută prin intermediul funcţiilor cerebrale, a timpului, a spaţiului şi a cauzalităţii), de unde rezultă că voinţa este elementul prim şi originar, în timp ce intelectul, simplă funcţie cerebrală, este elementul secund şi derivat. Dar ceea ce, în desfăşurarea gândirii lui Bichat, m-a umplut de cea mai mare admiraţie şi bucurie, este că, acest mare anatomist, urmând calea consideraţiilor pur fiziologice, a ajuns până la a explica imutabilitatea *caracterului moral* prin faptul că *viaţa animală* singură, adică funcţia creierului, este supusă influenţei educaţiei, exerciţiului, culturii şi obişnuinţei, că dimpotrivă, caracterul moral aparţine vieţii organice, celei a celorlalte părţi, care nu poate fi modificată din afară. Nu mă pot împiedica să reproduc aici acest pasaj, care se găseşte la art. 9, § 2: *Telle est donc la grande différence des deux vies de l’animal par rapport à l’inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l’une la prédominance ou l’infériorité d’un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l’activité ou à l’inertie plus grande de ce système, a l’habitude d’agir ou de ne pas agir; que dans l’autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le* caractere moral *ne sont point susceptibles de changer par l’éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l’avons vu, tous deux* appartiennent à la vie organique. *Le caractère est, si je puis*

m’exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l’habitude et l’exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l’empire de l’éducation. Elle peut modérer l’influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu’elle resiste aux impulsions de l’organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l’expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c’est une entreprise analogue à celle d’un médecin qui essaierait d’elever ou d’abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l’état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (liberul arbitru), *qu’elles ne peuvent être modifiées par l’homme, sans passer à l’état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu’on change le caractère, et par-là même* les passions, *puisque celles-ci sont* un produit de l’action de tous les organes internes, *ou qu’elles y ont au moins spécialement leur siège* [„Aceasta este deci marea diferenţă diritre cele două vieţi a animalului (cerebrală sau animală, şi organică), în raport cu inegalitatea perfecţiunii diverselor sisteme de funcţii, din care fiecare rezultă; şi anume, că în una predominarea sau inferioritatea unui sistem, relativ la celelalte, ţine aproape întotdeauna de activitatea sau inerţia mai mare a acestui sistem, de obişnuinţa de a acţiona sau de a nu acţiona; că în cealaltă, dimpotrivă, această predominare sau această inferioritate sunt în mod imediat legate de textura organelor, şi niciodată de educaţia lor. Iată de ce temperamentul fizic şi caracterul moral nu sunt susceptibile să se schimbe prin educaţia care modifică atât de miraculos actele vieţii animale, căci, aşa cum am văzut,

amândouă *aparţin vieţii organice*. Caracterul este, dacă mă pot exprima astfel, fizionomia pasiunilor; temperamentul este cea a funcţiilor interne; or şi unele şi celelalte fiind întotdeauna aceleaşi, având o direcţie pe care obişnuinţa şi exerciţiul nu o deranjează niciodată, este evident că temperamentul şi caracterul trebuie să fie sustrase de sub puterea educaţiei. Ea poate modera influenţa celui de-al doilea, poate perfecţiona îndeajuns judecata şi reflecţia, pentru a face imperiul lor superior acestuia, poate fortifica viaţa animală, pentru ca ea să reziste impulsurilor vieţii organice. Dar a vrea prin ea să denaturezi caracterul, să îmblânzeşti sau să exalţi pasiunile care în mod obişnuit îl exprimă, a vrea să le extinzi sau să le restrângi sfera, este o întreprindere analoagă celei a unui medic care ar încerca să crească sau să scadă cu câteva grade, pentru toată viaţa, forţa de construcţie proprie inimii în starea de sănătate, care ar încerca să grăbească sau să încetinească mişcarea proprie arterelor, care este necesară acţiunii lor, etc. Noi am atrage atenţia acestui medic că circulaţia, respiraţia, etc. nu ţin de domeniul voinţei (Willkur), că ele nu pot fi modificate de om, fără să ducă la starea de boala, etc. Să facem aceeaşi observaţie şi celor care cred că poate fi schimbat caracterul, şi prin aceasta chiar şi pasiunile, deoarece acestea sunt *un produs al acţiunii tuturor organelor interne*, sau cel puţin îşi au în mod special sediul în ele.“] Cititorul familiarizat cu filosofia mea îşi poate închipui bucuria pe care am simţit-o, când am descoperit oarecum proba aritmetică a convingerilor mele în acelea ale acestui om extraordinar, atât de timpuriu răpit ştiinţei, şi la care a ajuns cultivând un câmp de cercetare cu totul diferit de al meu.

Organismul nu este decât voinţa făcută vizibilă. Ceea ce confirmă încă o dată acest mod de a vedea, este faptul că muşcăturile de câine, de pisică, de cocoşi şi alte animale, care se găsesc într-o stare de furie extremă, sunt în general mortale. Se întâmplă chiar ca o muşcătură de câine, în această stare, să provoace la victimă hidrofobia, fără ca totuşi câinele să fie turbat sau sa devină ulterior. Căci furia

extremă nu este decât o voinţă extrem de înverşunată şi decisă să-şi distrugă obiectul. Pentru a ne convinge de aceasta, este de ajuns să remarcăm că în această stare, balele se pătrund de o forţă destructivă şi oarecum magică; o nouă dovadă că organismul şi voinţa sunt în realitate unul şi acelaşi lucru. Să mai citǎm în sprijinul teoriei noastre faptul că o contrarietate violentă poate într-o clipă altera laptele mamei şi îl face atât de dăunător, încât sugarul să moară pe loc în convulsii (Most, *Despre mijloacele simpatetice*, pag. 16).

Remarcă asupra a ceea ce am spus despre Bichat

Bichat, aşa cum am demonstrat, a pătruns foarte adânc în natura umană, şi a realizat un admirabil rezumat al acesteia, cartea sa este una din operele cele mai profund gândite din toată literatura franceză. Şi iată că, şaizeci de ani după această publicare, Domnul Flourens începe împotriva ei o polemică subită în cartea sa *Despre viaţa şi inteligenţă*[353]*;* fără altă formă de proces, el îndrăzneşte să declare fals tot ce Bichat a pus în lumină în legătură cu acest important subiect, care îi aparţine la propriu. Şi ce anume foloseşte Flourens împotriva predecesorului său? Contraargumentele? Nici vorbă! ci contraafîrmaţii[354] şi autorităţi, autorităţi bizare şi prost alese: Cartesius... şi Gali! Flourens este un cartezian convins, şi, în anul 1858, Cartesius mai este pentru el „filosoful prin excelenţă“[355]. Desigur Cartesius este un mare om, dar el n-a făcut decât să deschidă o cale; din toate dogmele sale nu subzistă nimic, şi a le invoca astăzi ca autorităţi este culmea ridicolului. În secolul XIX să te ataşezi în filosofie de Cartesius, este ca şi cum ai pretinde să-l urmezi pe Ptolomeu în astronomie, sau pe Stahl în chimie. Dar, pentru Flourens, dogmele lui Cartesius sunt articole de credinţă, Cartesius a spus că „voinţele sunt gânduri“[356], deci aşa este, deşi fiecare simte clar pe propria-i piele că voinţa şi gândirea sunt tot atât de distincte cât albul gi negrul. Însăşi conştiinţa diferenţei

[353] Schopenhauer citează în franceză: *De la vie et de l’intelligence*.

[354] „*Tout ce qui est relatif à l’entendement appartient à la vie animale*“, dit Bichat, et jusque-là point de doute; „*tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique*“ - et ceci est absolument faux [„Tot ce se referă la intelect ţine de viaţa animală“, spune Bichat, iar până aici are neîndoielnic dreptate; „tot ce se referă la pasiuni aparţine vieţii organice“- iar aceasta este complet fals" - II, 134] . - „Nu zău! - *decrevit Florentius magnus* [a decretat marele Flourens].“

[355] *Le philosophe par excellence* (n.t.)

[356] *Les volontés sontdes pensées*.

lor mi-a permis la *Capitolul XIX* să expun cu precizie această problemă, servindu-mă întotdeauna de experienţă ca fir conducător.

Dar înainte de toate pentru Cartesius, oracol al lui Flourens, există două substanţe radical distincte: *corpul* şi *sufletul*. În consecinţă, cartezian ortodox, Flourens va spune: „Primul punct constă în a separa, chiar prin morţi, ce ţine din corp de ce ţine de suflet“[357] (I, 72). E) ne anunţă, în plus, că „acest suflet rezidă în mod unic şi exclusiv în creier“[358] (II, 137); de aici, şi în conformitate cu un pasaj din Cartesius, el trimite în muşchi spiritele animale[359], curierii săi; dar el însuşi nu poate fi afectat decât de creier; de aceea pasiunile îşi au sediul (*siège*), în inimă, pe care o alterează, dar locul lor (*place*) este în creier. În acest fel, într-adevăr, se exprimă oracolul lui Flourens şi acesta este atât de edificat încât recită de două ori această litanie (I, 33; II, 135), pentru ca negreşit să-l exorcizeze cu ea pe ignorantul Bichat. Căci acesta nu cunoaşte nici suflet, nici corp, ci numai o viaţă organică; de aceea Flourens, plin de condescendenţă, îi comunică că trebuie sa distingă net părţile unde îşi au sediul pasiunile, de părţile pe care acestea le afectează. După Flourens pasiunile acţionează deci într-un loc şi se găsesc în altul. Obiectele fizice nu acţionează în general decât acolo unde se găsesc; dar în sufletul imaterial lucrurile nu se mai petrec la fel. Mă întreb, de exemplu, ce au înţeles realmente Flourens şi oracolul său prin această distincţie dintre *loc* şi *sediu*, dintre acţiunea de a-şi avea sediul şi cea de *a afecta*. - Eroarea fundamentală a lui Flourens şi a lui Cartesius a fost de a confunda motivele sau impulsurile pasiunilor, care, ca reprezentări, îşi au desigur sediul în intelect, adică în creier, de a le confunda, zic eu cu pasiunile înseşi care, ca mişcări ale voinţei sunt situate în tot corpul, şi noi ştim că acesta este voinţa însăşi, văzută intuitiv. A doua autoritate

[357] Schopenhauer citează în franceză: *Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l’âme.*

[358] *Âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau.*

[359] Spiritus animales.

a lui Flourens este, aşa cum am spus, Gall. Am spus, desigur, la începutul acestui al XX-lea capitol (şi aceasta deja în ediţia anterioară): „Cea mai mare eroare a teoriei craniene a lui Gali a fost de a fixa organe cerebrale chiar şi pentru calităţile morale“. Dar ceea ce eu condamn şi resping, este tocmai ceea ce laudă şi admiră Flourens. Nu poartă el în inimă acel „voinţele sunt gânduri“ al lui Cartesius? Astfel, spune, pag. 144: „Primul serviciu pe care Gall l-a făcut fiziologiei a fost de a reduce moralul la intelectual, şi de a arăta că facultăţile morale şi facultăţile intelectuale sunt facultăţi de acelaşi ordin, şi de a le plasa pe toate, atât pe unele cât şi pe celelalte, în mod unic gi exclusiv în creier“[360]. Întreaga mea filosofie oarecum, dar în principal *Capitolul XIX* din acest volum, constă în respingerea acestei erori radicale. Flourens, dimpotrivă, nu încetează să o celebreze ca pe un mare adevăr şi să-l ridice în slăvi pe Gall, care l-a descoperit. Astfel, pag. 147: „Dacă ar fi să clasez serviciile pe care mi le-a făcut Gall, aş spune că primul a fost de a aduce calităţile morale la creier“[361], pag. 153: „Creierul singur este organul sufletului, şi al sufletului în loată plenitudinea funcţiilor sale“[362] (vedem că simplul suflet cartezian rămâne încă la mijloc, ca miez al problemei): „el este sediul tuturor facultăţilor morale, ca şi al tuturor facultăţilor intelectuale... Gall a redus moralul la intelectual, a adus calităţile morale de acelaşi sediu, la acelaşi organ cu facultăţile intelectuale“[363] -O! cât trebuie să

[360] Schopenhauer iarăşi citează în original: *Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau*.

[361] *Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau*.

[362] *Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions*.

[363] *il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles... Gall a rammené le moral à intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que*

ne simţim de ruşinaţi eu şi Bichat în faţa unei asemenea înţelepciuni! Dar, ca să vorbim serios, este oare spectacol mai umilitor, mai revoltător, decât a vedea cum adevăruri juste şi profunde sunt respinse, şi cum sunt preconizate falsul şi întortocheatul? Adevăruri ascunse adânc, descoperite foarte târziu şi cu preţul unor mari eforturi sunt răsturnate din nou şi antica eroare, eroarea plată şi târziu dovedită, vine să-şi reocupe locul; nu-ţi poate fi oare teamă că prin astfel de procedee ştiinţa umană, care avansează atât de anevoios, va da înapoi? Dar să ne liniştim, căci magna est vis veritatis et praevalebit [„mare este adevărul şi mai puternic decât orice“[364]].

Flourens este incontestabil un om de mare merit, dar l-a dobândit în principal pe calea cercetărilor experimentale. Or, nu experienţele, ci reflecţia şi pătrunderea ne pot pune pe drumul adevărurilor celor mai importante. Prin reflecţie, prin adâncimea vederilor Bichat a scos la iveală un, adevăr care este cel pe care nu-l vor atinge niciodată eforturile experimentale ale lui Flourens, chiar dacă, în calitatea sa de cartezian autentic şi consecvent, ar martiriza încă o sută de animale în plus. Flourens ar fi trebuit să bănuiască acest lucru când mai era timp: „la seama, căposule, că arde“[365]. Dar această îndrăzneală şi această suficienţă pe care o dă numai un caracter superficial şi vanitos, şi care l-a făcut pe Flourens să respingă prin simple contra afirmaţii, prin convingeri de fată bătrână şi autorităţi frivole, un gânditor ca Bichat, care l-a făcut să-l corecteze, să-l înfrunte să-şi bată aproape joc de acesta, această suficienţă îşi are originea în modul de a fi al Academiei cu fotoliile sale. Domnii care tronează aici şi se salută reciproc cu titlul de illustre confère [ilustru confrate] nu se pot împiedica să se considere ca egalii celor mai buni care au existat

les facultés intellectuelles.

[364] *Cartea a treia a lui Ezdra*, 4, 41.

[365] Proverb grecesc, ce redă exclamaţia lui Prometeu, „Păzeşte-te, ţapule, că arde“, când vreun satir vedea pentru prima oară focul şi se apropia prea mult de el, vrând să-l îmbrăţişeze şi să-l sărute. Sensul păstrat a rămas acesta: „cine nu cunoaşte, să stea departe“.

vreodată, să se dea drept oracole şi să decreteze în consecinţă ce este adevărat şi este fals. Acest fapt mă angajează şi mă autorizează să spun o dată pentru totdeauna, că spiritele realmente superioare şi privilegiate, care se nasc din când în când pentru a lumina restul umanităţii, şi printre care trebuie să-l aşez pe Bichat sunt superioare cu „voia Domnului“, şi că ei sunt faţă de Academii (cu ei întotdeauna schema este prea încărcată) şi iluştrii confraţi, ceea ce sunt prinţii de sânge faţă de numeroşii reprezentanţi ai poporului aleşi din rândul mulţimii. Astfel o pudoare secretă (*a secret awe)* ar trebui să-i pună în gardă pe domnii academicieni (din aceştia sunt întotdeauna prea mulţi) înainte de a se lega de un spirit de această talie, doar dacă n-au să-i opună argumente serioase. Dar să-l combaţi cu simple contra afirmaţii, invocând nişte *placita* [decrete] de-a lui Cartesius, este astăzi de-a dreptul ridicol.

CAPITOLUL XXI
Trecere în revistă şi consideraţie generală

Dacă intelectul n-ar fi de natura secundară, aşa cum demonstrează cele două capitole precedente, n-am înţelege tot ce se produce fără el, adică fără intervenţia reprezentării, ca de exemplu, generarea, dezvoltarea şi conservarea organismului, înlocuirea sau restaurarea parţială a părţilor mutilate, criza salutară în boli; operele facultăţilor artistice ale animalelor şi produsele instinctului în general, nu am înţelege, zic eu, că toate acestea sunt infinit mai bune şi mai perfecte decât ce se face cu ajutorul intelectului, şi anume produsele şi operele conştiente şi voite ale omului, şi că acestea nu sunt faţă de celelalte decât cârpeală. Într-un mod general, termenul *natură* desemnează ceea ce acţionează, ceea ce excită, ceea ce crează fără intermediul intelectului. Obiectivul principal al *Cărţii a doua*, ca şi al tratatului *Despre voinţa în natură*, este tocmai de a arăta identitatea acestei naturi cu ceea ce găsim sub formă de voinţă. Ceea ce face posibilă această cunoaştere fundamentală a voinţei, este faptul că ea este luminată în noi de intelect, care ia aici forma *conştiinţei de sine*; faţă de care noi nu am cunoaşte-o mai mult în noi decât în afara noastră, şi am rămâne veşnic în faţa forţelor naturale impenetrabile. Trebuie suprimat prin gândire acest concurs intelectului, dacă vrem să sesizăm esenţa voinţei în sine, şi prin aceasta, să pătrundem pe cât posibil înlăuntrul naturii.

De aceea voi spune în treacăt că, printre filosofi, antipodul meu direct este Anaxagora. Căci el a considerat în mod arbitrar ca element prim şi originar, din care derivă restul, un νοΰς, o inteligenţă, un subiect reprezentant, şi el trece că ar fi stabilit primul acest mod de a vedea. După el, lumea ar fi existat în simpla reprezentare înainte de a exista în ea însăşi; în timp ce, la mine, voinţa este cea care

fondează realitatea lucrurilor; acestea nu ajung, în conştiinţa animală, la reprezentare şi la inteligenţă decât după o foarte lungă evoluţie, aşa încât în teoria mea gândirea este cea care apare în ultimul rând. Până una alta, dacă îl credem pe Aristotel (*Metaphysica*, I, 4 [985 a 20]), Anaxagora nu a ştiut ce să facă cu al său νοῦς, el l-a presupus pentru a-l lăsa apoi, ca pe o imagine a unui sfânt, la intrarea în filosofia sa; nu s-a folosit de el în detaliul explicării naturii, decât în cazuri extreme, în care nu reuşea să iasă altfel din încurcătură. Toată fizico-teologia este dezvoltarea, împinsă la limită, a erorii care se opune adevărului enunţat de noi la începutul acestui capitol, eroare după care modul cel mai perfect de a se naşte pentru lucruri este cel care se operează prin mijlocirea intelectului. Această vedere falsă barează drumul oricărui studiu mai aprofundat despre natură. Din epoca lui Socratc până în zilele noastre, un obiect principal al discuţiilor interminabile dintre filosofi este acest *ens rationis* [obiectal raţiunii] pe care îl numim *suflet*. Cei mai mulţi afirmă imortalitatea acestuia, adică esenţa lui metafizică; alţii, sprijinindu-se pe fapte care dovedesc incontestabil completa dependenţă în care este intelectul faţă de organele corporale, nu încetează să nege această dogmă. Acest suflet a fost considerat, de toţi şi înainte de toate, ca absolut simplu; din simplitatea sa ei vor scoale dovada esenţei sale metafizice, a imaterialităţii şi imortalităţii sale. Căci, dacă nu ne putem reprezenta distrugerea unui corp având o formă decât ca pe o descompunere a părţilor sale, nu înseamnă că distrugerea unei fiinţe simple, despre care nu avem de altfel nicio idee, nu este posibilă într-un alt mod, ca printr-o dispariţie progresivă, de exemplu. Punctul meu de plecare, dimpotrivă, este de a suprima această pretinsă simplitate a fiinţei noastre cunoscute în mod subiectiv; eu arăt că fenomenele, din care se deducea această simplitate, au două surse distincte; că intelectul, condiţionat fizic, funcţie a unui organ material, depinde în întregime de acesta din urmă şi fără el ar fi la fel de imposibil ca pipăitul fără mână, că el aparţine prin urmare

simplei fenomenalităţi şi suportă soarta acesteia; că voinţa, dimpotrivă, nu este legată de niciun organ special, că este prezentă pretutindeni, că este elementul motor şi plastic prin excelenţă, condiţia întregului organism, substratul metafizic al întregii fenomenalităţi, că ea nu este prin urmare, ca intelectul, un *posterius* [ulterior], ci *prius*-ul fenomenalităţii, că aceasta depinde de voinţă, şi nu voinţa de fenomene. Cât despre corp, eu îl reduc la o simplă reprezentare, el nu este decât modul în care voinţa se reprezintă în intuiţia intelectului, sau a creierului.

Voinţa, dimpotrivă, care în toate sistemele anterioare, oricât ar fi de diverse de altfel, apare în ultimul rând. la mine este elementul prim prin excelenţă. Intelectul, simplă funcţie a creierului, dispare o dată cu corpul; în timp ce voinţa rămâne. Această eterogenitate a celor două, unită cu natura secundară a intelectului, explică de ce omul, în adâncurile conştiinţei de sine, se simte etern şi indestructibil şi de ce nu poate avea amintite, nici *a parte ante* nici *a parte post*, dincolo de durata vieţii sale. Nu vreau sa intru aici în explicaţia adevăratei indestructibilităţi a fiinţei noastre, explicaţie care îşi va avea locul în *Cartea a patra*; am vrut pur ţi simplu să-i prezint aici geneza.

Dacă numim corpul o simplă reprezentare, expresia este desigur îngustă, dar totuşi adevărată din punctul nostru de vedere, este pentru că o existenţă întinsă în spaţiu, care se modifică în timp, şi este determinată în ambele cazuri de legea cauzalităţii, nu este posibilă decât în reprezentare, corpul nu există decât în creier, în care el apare ca o existenţă obiectivă, adică străină. Corpul nostru nu poate deci nici el avea acest fel de existenţă decât în creier. Căci cunoaşterea pe care o am despre corpul meu, ca un lucru întins ,umplând un spaţiu, şi mobil, nu este decât *mediată*; ea este o imagine a creierului care se produce în acesta prin mijlocirea simţurilor şi a intelectului. Corpul nu-mi este dat imediat decât în acţiunea musculară şi în plăcere sau durere, care ţin în mod imediat şi înainte de toate de voinţă. Şi combinând aceste două moduri de a ne cunoaşte corpurile proprii, vom ajunge să ne convingem

că toate celelalte lucruri, care nu au nici ele decât această existenţă obiectivă, care nu este realizată înainte de toate decât în creierul meu, că toate aceste lucruri, zic eu, nu sunt din acest motiv fără altă existenţă decât cea pe care o posedă în creier, ci în ultimă instanţă şi în ele însele, ele trebuie să fie ceea ce în noi se revelă conştiinţei ca voinţă.

CAPITOLUL XXII[366]
Vedere obiectivă asupra intelectului

Sunt două moduri cu totul distincte de a privi intelectul, după punctul de vedere în care ne plasăm; şi oricât de opuse ar fi prin însuşi acest fapt cele două moduri de a vedea, trebuie totuşi să le armonizăm. - Unul este modul subiectiv; plecând dinlăuntru şi luând conştiinţa ca dat, el ne arată prin ce mecanism se reprezintă lumea, cum se construieşte aceasta cu materialele furnizate de simţuri şi intelect. Locke este promotorul acestei metode; Kant a dus-o la un grad de perfecţiune incomparabil mai ridicat, şi eu însumi i-am consacrat *Cartea întâi* şi *Suplimentele*.

Modul opus de a vedea este modul obiectiv. El îşi are punctul de plecare în afară, îşi alege ca obiect, nu conştiinţa proprie, ci fiinţele date în experienţa externă, conştiente de ele însele şi de lume, apoi el caută care este raportul intelectului acestor fiinţe cu celelalte calităţi ale lor, prin ce a fost făcut posibil şi necesar şi ce le furnizează. Punctul de vedere pe care îl îmbrăţişează această metodă este punctul de vedere empiric: plecând de la lume şi de la fiinţele însufleţite care se găsesc în ea, el le ia ca date în mod absolut. El va fi deci în mod esenţial zoologic, şi nu va deveni filosofic decât unindu-se cu primul mod de a vedea şi cu punctul de vedere mai înalt pe care se întemeiază acesta. Baza furnizată până în zilele noastre acestei metode de a aborda intelectul este datorată în principal zoologilor şi fiziologilor şi printre ei mai ales francezilor. Să-l citǎm în primul rând pe Cabanis, a cărui excelentă lucrare *Despre raporturile fizicului şi moralului*[367] a deschis drumul acestei metode. În acelaşi timp cu el se afirma Bichat, dar el a

[366] Acest capitol se raportează la a doua jumătate din § 27 din primul volum.

[367] *Des rapports du physique et du moral de l'homme*. (în original)

îmbrăţişat o materie mult mai vastă. Chiar şi Gall trebuie numit aici, deşi scopul principal urmărit de el a fost ratat. Ignoranţa şi părerile preconcepute i-au atras acestei metode reproşul de materialism, pentru că, limitându-se exclusiv la experienţă, ea nu cunoaşte substanţa imaterială, sufletul. Progresele cele mai recente în fiziologia sistemului nervos, descoperirile lui Charles Bell, ale lui Magendie, ale lui Mars Hall au îmbogăţit şi ele materia pe care se exercită această metodă şi au adus mai multă precizie. O filosofie ca aceea a lui Kant, care ignoră total acest mod de a aborda intelectul, este îngustă şi prin însuşi acest fapt insuficientă. Ea lasă între cunoştinţele noastre fiziologice şi ştiinţa filozofică o prăpastie de netrecut, şi în felul acesta nu reuşeşte să ne satisfacă. Tot ce am spus în cele două capitole precedente despre viaţa şi activitatea cerebrală aparţine deja acestui mod de a vedea; la fel explicaţiile furnizate în tratatul meu *Despre voinţa în natură* la rubrica *Fiziologia plantelor*, ca şi o parte a lămuririlor conţinute la rubrica *Anatomie comparată*. Totuşi expunerea care va urma despre rezultatele tuturor acestor cercetări nu va fi nicidecum superfluă.

Vom realiza mai intens acest contrast izbitor dintre cele două moduri de a vedea indicate, mergând până la ultima consecinţă a unuia şi a celuilalt, şi remarcând că ceea ce unul primeşte în mod imediat ca obiect al său sub formă de gândire reflectată şi de intuiţie vie, nu este pentru celălalt nimic mai mult decât funcţia fiziologică a unui organ, creierul; că acest ultim mod de a vedea ne autorizează chiar să afirmăm că întreaga lume obiectivă, oricât de nelimitată în spaţiu, de infinită în timp, de impenetrabilă în perfecţiunea ei, nu este în fond decât o anumită mişcare, o anumită afecţiune a masei moleculare a creierului. Şi atunci ne întrebăm miraţi: Ce este acest creier a cărui funcţie produce acest fenomen tuturor fenomenelor? Care este materia care se transformă într-o masă moleculară atât de fină, atât de delicată încât excitarea câtorva din particulele sale devine condiţia şi suportul existenţei lumii obiective? Teama de a aborda

aceste probleme a dat naştere ipotezei unei substanţe simple, sufletul, avându-şi sediul în creier. În ce ne priveşte, voi spune fără teamă: această masă moleculară, şi ea, ca orice parte animală sau vegetală, este o formă organică, asemănătoare maselor moleculare, care se adăpostesc în capul mai sărac al fraţilor noştri fără raţiune, până la ultimul care abia este capabil să simtă; totuşi, această masă moleculară organică este ultimul produs al naturii, care le presupune deja ca existente pe toate celelalte. Dar în el însuşi şi în afara reprezentării, creierul este, ca tot restul, voinţă. Căci *a exista pentru un altul înseamnă a fi reprezentat, a exista în sine înseamnă a vrea*; şi aşa se explică faptul că metoda pur obiectivă nu ne va face niciodată să pătrundem în interiorul lucrurilor; când încercăm în mod empiric şi din afară să le găsim fondul intim, acest interior se transformă regulat, în mâinile noastre, în ceva exterior, măduva capacului ca şi scoarţa, inima animalului ca şi pielea sa, şi gălbenuşul oului ca şi coaja. Dimpotrivă, urmând calea subiectivă, interiorul ne este accesibil în fiecare moment. Îl găsim mai întâi ca voinţă în noi înşine, şi luând ca fir conducător analogia celorlalte fiinţe cu a noastră, reuşim să le descifrăm, pentru că am ajuns la această convingere că fiinţa în sine, independent de cunoaştere, adică reprezentarea în sine, independent de cunoaştere, adică reprezentarea în intelect, nu poate fi concepută dccât ca voinţă.

Dacă această metodă regresivă de a aborda intelectul, o vom împinge cât mai departe, vom găsi că necesitatea, sau nevoia de cunoaştere în general, se naşte din pluralitatea şi existenţa separată a fiinţelor, adică din individuaţie. Căci să presupunem că nu este decât o singură fiinţă; o astfel de cunoaştere nu va fi necesară, deoarece nu este nimic care să se deosebească de această fiinţă şi a cărui existenţă să fie nevoie să treacă mediat în ea prin cunoaştere, adică prin imagine şi concept. Această fiinţă unică ar fi ea însăşi totul în tot, în consecinţă nu i-ar rămâne să cunoască nimic, vreau să zic nimic străin care să poată fi sesizat de ea ca obiect. Cu pluralitatea fiinţelor, dimpotrivă,

fiecare individ se găseşte izolat de toţi ceilalţi, şi de aici se naşte necesitatea cunoaşterii. Sistemul nervos, prin mijlocirea căruia individul animal ia mai întâi cunoştinţă de el însuşi, este limitat prin piele; dar acest sistem ridicându-se în creier până la a deveni intelect depăşeşte această limită prin mijlocirea formei cauzalităţii, şi astfel se naşte în el intuiţia, ca o conştiinţă a altor lucruri, ca o imagine a fiinţelor situate în spaţiu şi în timp, şi care se modifică potrivit legii cauzei.

În acest sens, a spune „diferitul este cunoscut de diferit“ ar fi mai just decât a repeta cu Empedocle „Asemănătorul este cunoscut de asemănător“, propoziţie vagă şi echivocă, deşi în anumite privinţe este adevărată: la fel punctul de vedere adoptat de Helvétius, când el face această remarcă pe cât de justă pe atât de frumoasă: *il n’y a que l’esprit qui sente l’esprit: c’est une corde qui ne frémit qu’à l’unison* [„Numai spiritul simte spiritul: este o coardă care nu freamătă decât la unison“], observaţie care concordă cu σοφόν εϊναι δεϊ τόν έπιγνωσόμενον τόν σοφόν (*sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit*) [„înţelept trebuie să fii, pentru a-l recunoaşte pe cel înţelept“ - Xenofan la Diogenes Laertios, IX, 20], şi care este de un adevăr sfâşietor. - Pe de altă parte, ştim că invers pluralitatea asemănătorului nu este posibilă decât prin spaţiu şi timp, adică prin formele noastre. Spaţiul se naşte numai atunci când subiectul cunoscător priveşte în afară; el este modul în care subiectul sesizează ceva ca diferit de el însuşi. Or, în acelaşi timp, am văzut că în general cunoaşterea este condiţionată de pluralitate şi diversitate. Cunoaşterea şi pluralitatea sau individuaţia se ţin strâns şi dispar una cu cealaltă, fiecare fiind condiţia reciprocă a celeilalte. De unde trebuie să conchidem că dincolo de fenomen, în esenţa în sine a tuturor lucrurilor, faţă de care spaţiul şi timpul şi cu ele pluralitatea sunt în mod necesar străine, nu este nici cunoaştere. Este ceea ce budismul desemnează cu numele de *prajñāpāramitā*, ceea ce înseamnă „dincolo de orice cunoaştere“ (în această privinţă vezi Isaak Jakob Schmidt, *Despre Mahāyāna şi*

Prajñāpāramitā). O „cunoaştere a lucrurilor în sine“, în sensul riguros al termenului, ar fi deja imposibilă deoarece cunoaşterea dispare acolo unde începe esenţa în sine a lucrurilor, şi deoarece orice cunoaştere este limitată prin esenţa fenomenelor. Căci ea se naşte dintr-o limitare, care o face necesară pentru a relativiza limitele,

Considerat obiectiv, creierul este eflorescenţa organismului; de aceea el nu apare în toată dezvoltarea sa decât atunci când aceasta a atins cel mai înalt grad de perfecţiune şi complexitate. Dar am văzut în capitolul precedent că organismul este obiectivarea voinţei, creierul trebuie deci, ca parte a sa, să facă şi el parte din această obiectivare. Apoi, din acest fapt că organismul nu este decât manifestarea vizibilă a voinţei, adică în sine această voinţă însăşi, am conchis că orice afecţiune a organismului afectează în acelaşi timp şi imediat voinţa, adică este resimţită dureros sau plăcut. Totuşi, pe măsură ce sensibilitatea creşte datorită unei dezvoltări mai pronunţate a sistemului nervos, se întâmplă ca în organele simţurilor mai mobile, adică obiective (vedere, auz), afecţiunile foarte uşoare care aici sunt proporţionate să fie resimţite, fără ca în ele însele şi imediat să afecteze voinţa, adică fără ca ele să fie dureroase sau plăcute, se întâmplă deci ca ele să intre în conştiinţă ca senzaţii percepute pur şi simplu şi indiferente în ele însele. În creier această dezvoltare a sensibilităţii este împinsă la un asemenea grad, încât se produce chiar o reacţie după impresiile sensibile primite, reacţie care nu pleacă imediat de la voinţă, dar care este în primul rând un act spontan al funcţiei intelectului. Aceasta din urmă operează trecerea de la impresia sensibilă imediat percepută la cauza sa, şi cum în această operaţie creierul creează şi forma spaţiului, se naşte astfel intuiţia unui obiect exterior. Punctul deci în care, de la impresia primită pe retină, impresie care nu este încă decât o simplă afecţiune a corpului şi prin urmare a organismului, intelectul operează trecerea la cauza acestei impresii, cauză pe care prin mijlocirea formei cauzalităţii o proiectează în afară ca distinctă de persoana proprie, acest punct, zic eu, poate fi

considerat ca limita între lumea ca voinţă şi lumea ca reprezentare, sau dacă vrem ca leagănul acesteia din urmă. Dar, la om, această spontaneitate a activităţii cerebrale, care este în ultimă instanţă un dar al voinţei, merge şi mai departe decât simpla intuiţie şi percepţia imediată a relaţiilor cauzale; aici ea merge până la a forma cu aceste intuiţii concepte abstracte, până la a opera cu acestea, adică a gândi, operaţie care constituie fondul a ceea ce numim raţiunea umană. Gândurile sunt deci cât se poate de îndepărtate de afecţiunile corpului, căci acestea, corpul nefiind decât obiectivarea voinţei, pot, chiar în organele simţurilor, numai ele să fie vii, să degenereze pe loc în durere. Reprezentarea şi gândirea pot deci, în virtutea a ceea ce am spus, să fie considerate şi ele ca eflorescenţa voinţei, în acest sens ele se nasc din dezvoltarea şi desăvârşirea supremă a organismului, şi că acesta, în el însuşi şi în afara reprezentării, nu este altceva decât voinţă. Desigur, în explicaţia mea, existenţa corpului presupune lumea reprezentării, aşa cum este ea ca obiect real sau corp, în această lume; şi pe de altă parte, reprezentarea presupune la rândul ei corpul, deoarece ea nu se naşte decât printr-o funcţie a acestui. corp. Ceea ce serveşte drept bază oricărei fenomenalităţi, şi ceea ce singur este în sine şi originar, este exclusiv voinţa; căci ea este cea care prin însuşi acest proces ia forma reprezentării, adică intră în existenţa secundară a unei lumi de obiecte, altfel spus în cunoaştere.

Filosofii dinaintea lui Kant, cu puţine excepţii, au atacat acest progres al cunoaşterii noastre dintr-un unghi din care nu trebuia atacat. Ei plecau într-adevăr de la un pretins suflet, de la o esenţă a cărei natură interioară şi funcţie proprie constau în gândire, în gândirea abstractă însăşi la propriu vorbind; acest suflet simplu se exercită pe concepte, pure care îi sunt acordate cu atât mai complet cu cât acestea sunt mai îndepărtate de realitatea intuitivă. (Voi ruga cititorul să consulte remarca de la sfârşitul § 6 din scrierea mea de concurs asupra *Fundamentului moralei*.) Acest suflet a trecut, nu se ştie cum, în corp, unde gândirea

sa pură nu suferă perturbări decât, prin impresii sensibile şi intuiţii mai întâi, şi mai mult încă prin dorinţele pe care acestea le provoacă, în sfârşit prin afecţiunile şi pasiunile în care se transformă la rândul lor acestea din urmă; elementul propriu şi originar al acestui suflet este, într-adevăr, o gândire pură şi abstractă; abandonat acestei funcţii, el nu are ca obiect decât universaliile, ideile înnăscute şi adevărurile eterne, şi lasă intuitivul mult în urmă.

De aici vine acest dispreţ cu care profesorii noştri de filosofie vorbesc şi astăzi despre „sensibilitate“ şi despre „sensibil“; ei fac chiar din acestea sursa principală a imortalităţii; şi totuşi, în realitate, simţurile, care în acord cu funcţiile apriorice ale intelectului produc intuiţia, sunt sursa pură şi inofensivă a tuturor cunoştinţelor noastre, şi de la care sensibilitatea îşi ia întreg conţinutul. Îţi vine într-adevăr să crezi că aceşti domni nu înţeleg prin sensibilitate decât pretinsul al şaselea simţ al francezilor. - Deci, aşa cum am spus, în procesul fixat cunoaşterii; ei au făcut din produsul ultim al acestei cunoaşteri, din gândirea abstractă, elementul prim şi originar, au luat adevărul pe dos. Aşa cum, după cele expuse de mine, intelectul se naşte din organism şi prin el din voinţă, în consecinţă el n-ar putea fi fără aceasta din urmă, tot aşa nici nu ar avea fără ea materie, nici ocupaţie, tocmai pentru că tot ce poate fi cunoscut nu este decât obiectivarea voinţei.

Nu numai intuiţia lumii exterioare, sau conştiinţa altor lucruri, este determinată de creier şi funcţiile sale, ci şi conştiinţa de sine. Voinţa, în ea însăşi, este fără conştiinţă şi rămâne ca atare în cea mai mare parte a fenomenelor sale. Trebuie ca lumea secundară a reprezentării să i se adauge, pentru ca ea să ia cunoştinţă de ea însăşi, astfel lumina nu devine vizibilă decât prin corpurile care o refractă, fără de care ea se pierde fără efect în tenebre. Numai când voinţa creează la individul animal un creier, destinat să înglobeze relaţiile ei cu exteriorul, numai atunci se naşte în ea conştiinţa propriei sale fiinţe, prin mijlocirea subiectului cunoaşterii, care sesizează lucrurile ca

existând, eul ca vrând. Sensibilitatea, într-adevăr, ajunsă la apogeul său în creier, dar care este împrăştiată în toate părţile acestui organ, are nevoie înainte de orice să-şi adune toate razele activităţii, să le concentreze oarecum într-un focar, care nu se îndreaptă totuşi în afară, ca în oglinzile concave, ci înăuntru, ca în oglinzile convexe; cu acest focar ea descrie atunci înainte de orice linia timpului, pe care trebuie să apară tot ce reprezintă ea şi care este prima formă şi cea mai esenţială a oricărei cunoaşteri, în alţi termeni forma simţului intim. Acest focar al ansamblului activităţii cerebrale este ceea ce Kant numea unitatea sintetică a apercepţiei (cf p. 284); numai prin intermediul ei voinţa ia cunoştinţă de ea însăşi, căci acest focar a! activităţii cerebrale, acest subiect cunoscător se recunoaşte ca identic ca propria sa bază, subiectul voitor, din care derivă, şi astfel se naşte eul. Mai întâi însă acest factor al activităţii cerebrale nu este decât simplul subiect al cunoaşterii, capabil ca atare de a fi spectatorul rece şi dezinteresat, simplul director şi sfătuitor al voinţei, care percepe într-un mod pur obiectiv lumea exterioară, fără să ia în consideraţie binele sau răul acestei voinţe. Acest focar al activităţii cerebrale (sau subiectul cunoaşterii) este simplu desigur, ca punct invizibil, fără a fi pentru aceasta o substanţă (suflet); el nu este decât o simplă stare. Acel ceva a cărui stare este nu poate fi cunoscut de el decât indirect, oarecum prin reflecţie; dar încetarea stării nu trebuie să fie privită ca distrugerea acelui ceva a cărui bază este. Acest eu cunoscător şi conştient este pentru voinţă, baza fenomenului său, ceea ce imaginea formată în focarul unei oglinzi concave este pentru oglinda însăşi; asemenea imaginii, eul nu are decât o realitate condiţionată, voi spune mai mult, o realitate pur aparentă. Departe de a fi primul în mod absolut (cum spune între altele Fichte), în fond el este terţiar, căci presupune organismul, şi acesta la rândul lui presupune voinţa. Sunt de acord că ceea ce tocmai am spus nu este decât imagine şi comparaţie, în parte chiar ipoteză; dar am ajuns la un punct pe care abia îl poate atinge gândul; cum l-ar putea atinge

dovezile? Rog deci cititorii mei să compare ceea ce am spus cu ceea ce am enunţat asupra aceluiaşi obiect pe tot parcursul capitolului douăzeci.

Deşi esenţa în sine a oricărei fiinţe constă în voinţa sa, şi deşi cunoaşterea împreună cu conştiinţa nu se adaugă acesteia decât ca un element secundar pe treptele superioare ale scării fenomenale, noi socotim totuşi că prezenţa pe trepte diverse a intelectului crează între diversele fiinţe diferenţe considerabile şi pline de consecinţe. Existenţa subiectivă a plantei trebuie să fie gândită de noi ca uşor analoagă cu plăcerea şi durerea, ca o simplă umbră a acestor două stări; şi în această stare extrem de rudimentară, planta nu ştie ceva decât despre ea însăşi, nimic despre ceea ce este în afara ei. Dimpotrivă, animalul care este cel mai apropiat de ea, ultimul dintre animale, este împins de nevoi mai mari şi specificate cu mai multă precizie, să-şi extindă sfera existenţei dincolo de limitele corpului. Extindere care se face prin cunoaştere; animalul are o surdă percepţie a anturajului său imediat, şi din această percepţie se nasc motive pentru acţiunea sa de conservare. Astfel apare *centrul motivelor*, şi acest centru este lumea existând obiectiv în timp şi spaţiu, *lumea ca reprezentare*, oricât de slabă, de vagă şi crepusculară ar fi această primă imagine, cea mai umilă din lumea obiectivă. Dar această imagine se accentuează cu o precizie fără încetare crescândă, câştigă în lărgime şi perspectivă, pe măsură ce în seria ascendentă a organizaţiilor animale creierul se produce într-un mod din ce în ce mai perfect. Această extindere a dezvoltării cerebrale, adică a dezvoltării intelectului şi a claritătii reprezentative, la fiecare din treptele superioare, este determinată de nevoile din ce în ce mai crescute, din ce în ce mai complexe ale acestor fenomene ale voinţei. Nevoia este cea care dă întotdeauna impulsul, căci fără necesitate natura (adică voinţa care se obiectivează în ea) nu produce nimic, mai ales cea mai dificilă din lucrările sale, un creier perfect; aceasta în virtutea *lex parsimoniae* [legea parcimoniei]; *natura nihil agit frustra ei nihil supervacaneum* [„natura

nu face nimic în van şi nu creează nimic de prisos“ - Aristotel, *De incessu animalium*, cap. 2; 704 b 15]. Ea a înarmat fiecare animal cu organele necesare conservării sale, anume necesare pentru apărare, cum am demonstrat în amănunt în tratatul meu *Despre voinţa în natură* la rubrica *Anatomie comparată*; conformându-se aceluiaşi spirit, ea a acordat fiecăruia din ele cel mai important dintre organele îndreptate spre lumea din afară, creierul, cu funcţia sa, intelectul. Într-adevăr, cu cât organismul animalului devine mai complex ca urmare a unei dezvoltări mai mari, cu atât mai variate şi mai special determinate deveneau nevoile lui, cu atât mai greu, în consecinţă, şi într-o dependenţă mai strânsă de mediu, se prezenta modul de a-şi procura cele necesare pentru satisfacerea acestor nevoi. A trebuit din acel moment un orizont mai larg, o apercepţie mai justă, o distincţie mai precisă a obiectelor exterioare, în condiţiile şi raporturile lor. De aceea vedem facultăţile reprezentative şi organele lor, creier, nervi şi organe de simţ, câştigând în perfecţiune, pe măsură ce ne ridicăm în ierarhia animală; şi pe măsură ce se dezvoltă sistemul cerebral, lumea exterioară se reprezintă în conştiinţă cu o claritate, o varietate de puncte de vedere şi o perfecţiune din ce în ce mai crescânde. Apercepţia lumii cere acum o atenţie din ce în ce mai mare, şi în ultimul rând o atenţie atât de concentrată încât trebuie uneori pierdut din vedere raportul acestei atenţii cu voinţa, pentru ca ea să se producă cu mai multă puritate şi precizie. Acest fenomen nu se prezintă într-o manieră cu totul caracteristică decât la om; numai la el se operează o separare netă a faptului de a cunoaşte şi a celui de a voi. Aici este un punct important, pe care nu-l amintesc decât în treacăt, pentru a-i indica locul şi pentru a reveni la el mai târziu. - Dar acest ultim pas în extinderea şi perfecţionarea creierului şi prin aceasta în creşterea facultăţilor cunoaşterii, natura nu îl face, ca pe toate celelalte, decât în urma creşterii nevoilor, adică pentru a sluji voinţa. Scopul pe care aceasta îl urmăreşte şi îl atinge la om este desigur, în ceea ce priveşte esenţialul, acelaşi, şi nimic mai mult decât

scopul voinţei la animal, şi anume conservarea şi perpetuarea. Dar, datorită organizării omului, condiţiile necesare pentru a atinge acest scop s-au multiplicat atât de mult, au crescut şi s-au specificat, încât pentru atingerea scopului o creştere a intelectului cu un grad incomparabil mai ridicat decât cel al tuturor treptelor anterioare se prezenta ca o modalitate necesară sau cel puţin ca modalitatea cea mai simplă. Şi cum intelectul, conform esenţei sale, este un instrument care serveşte unor practici numeroase, care este totodată aplicabil scopurilor celor mai diverse, natura, fidelă spiritului ei de economie, a vrut de aici înainte ca numai el să răspundă tuturor nevoilor devenite atât de diverse; de aceea ea a plasat omul fără îmbrăcăminte, fără armă defensivă sau ofensivă, omul extrem de neajutorat şi neprezentând decât puţină forţă de rezistenţă împotriva lipsurilor şi influenţelor dăunătoare, l-a plasat, zic eu, în lume, incredinţându-se pentru întreţinerea existenţei sale acestui unic şi mare instrument, pe lângă care ea nu a păstrat decât mâinile, împrumutate de la treapta imediat inferioară, a maimuţelor. Dar prin această predominanţă a intelectului, nu numai apercepţia motivelor, diversitatea lor şi în general orizontul scopurilor a crescut, ci şi precizia, cu care voinţa ia cunoştinţă de ea însăşi, precizie care este dusă la cel mai înalt grad, ca urmare a clarităţii crescânde a conştiinţei întregi, şi care, susţinută de facultatea de cunoaştere abstractă, se ridică până la reflecţia perfectă. Dar prin aceasta, ca şi prin vehemenţa necesar presupusă a unei voinţe substrat al unui intelect astfel perfectat, s-a produs o creştere în intensitate a tuturor afecţiunilor, şi posibilitatea pasiunilor, pe care animalul nu le cunoaşte la propriu. Căci violenţa voinţei merge la pas cu creşterea intelectului, şi aceasta deoarece creşterea în discuţie provine în realitate din nevoile mai mari şi din exigenţele mai imperioase ale voinţei. De altfel această voinţă devenită mai vehementă, acest intelect devenit mai pătrunzător se susţin reciproc; într-adevăr violenţa caracterului este în legătură cu o creştere în energie a pulsaţiilor inimii şi a circulaţiei, şi

aceasta măreşte fizic activitatea creierului. Pe de altă parte, claritatea inteligenţei face mai intense, prin mijlocirea unei apercepţii mai vii circumstanţele exterioare, afecţiunile provocate de acesta. De aceea, de exemplu, viţeii tineri se lasă liniştiţi înhămaţi la căruţă şi duşi cu de-a sila; în timp ce puii de leu, numai dacă îi desparţi de mama lor, rămân într-o agitaţie continuă şi strigă neobosiţi de dimineaţă până seara; copiii, în aceeaşi situaţie, ar striga şi s-ar frământa gata să-şi dea duhul. Vivacitatea şi violenţa maimuţei sunt într-un raport foarte strâns cu dezvoltarea deja remarcabilă a inteligenţei sale. Într-un mod general, în virtutea însăşi a acestei influenţe reciproce, omul este susceptibil de dureri mult mai mari decât animalul şi poate de asemeni simţi mai multă bucurie de pe urma afecţiunilor satisfăcute şi plăcute. La fel gradul de creştere a intelectului îl face mai sensibil la plictiseală decât animalul, şi însăşi această creştere devine, când este deosebit de perfectă la un individ, o sursă inepuizabilă de petrecere plăcută a timpului. În ansamblu deci, fenomenul voinţei la om este faţă de fenomenul volitiv la animalul aparţinând celor trei specii superioare, ceea ce un sunet luat sus este faţă de cvinta sa luată cu trei sau patru octave mai jos. Dar aceste diferenţe ale intelectului, şi prin aceasta ale conştiinţei, sunt la fel de mari şi prezintă nuanţe infinite, între diversele specii animate. Simplul substitut de conştiinţă, pe care l-am fixat plantei, va fi faţă de existenţa subiectivă şi mai nedesluşită încă a unui corp anorganic, ceea ce conştiinţa celui din urmă dintre animale este faţă de cvasi conştiinţa plantei. Dacă vrem să ne facem o idee clară a acestor degradeuri infinite ale conştiinţei, nu avem decât să ni le închipuim sub forma vitezei diferite de care sunt animate punctele situate la distanţă inegală de centrul unei plăci turnate. Dar, aşa cum vedem în *Cartea a V-a*, gama în toată întinderea sa, de la ultimul sunet încă imperceptibil până la sunetul cel mai înalt, furnizează imaginea cea mai justă, voi spune chiar imaginea naturală a acestor degradeuri. - Gradul de conştiinţa determină gradul de existenţă a unei fiinţe. Căci orice existenţă imediată este subiectivă; existenţa

obiectivă se găseşte în conştiinţa altuia, nu există deci decât pentru el, adică întru totul imediat. Diversitatea gradelor de care este susceptibilă conştiinţa deosebeşte tot atât fiinţele pe cât le face de egale voinţa, căci aceasta din urmă este elementul comun care se întâlneşte în toate.

Această diferenţă între diversele specii animale, se întâlneşte de asemenea între un om şi altul. Într-adevăr, şi aici elementul secundar, intelectul, stabileşte, prin mijlocirea claritătii conştiinţei şi a preciziei cunoaşterii care depind de el, o diferenţă fundamentală şi infinit de mare în modul de a fi, şi prin urmare în gradul de existenţă. Cu cât conştiinţa este mai ridicată, cu atât gândurile sunt mai clare şi mai coordonate, cu atât intuiţiile sunt mai distincte, şi cu atât mai intime sunt mişcările sensibilităţii. Prin aceasta totul câştigă în profunzime: emoţia, melancolia, durerea şi bucuria. Spiritele obişnuite şi mediocre nu sunt în stare nici să se bucure cu adevărat; ele îşi petrec oarecum viaţa într-o stare de năuceală. În timp ce conştiinţa unuia nu îi prezintă, într-o slabă apercepţie a lumii exterioare, decît propria-i existenţă cu motivele pe care este necesar să le realizeze pentru a păstra această conştiinţă şi a o însufleţi; pentru celalalt conştiinţa este o cameră în care el îşi reprezintă macrocosmosut:

El simte că închide în creier
O mică lume care în el se plăsmuieşte,
Că aceasta lume începe să se mişte; să trăiască
Şi că i-ar place să o proiecteze în afara sa.
(Goethe, *Misiunea poetică a lui Hans Sachs*)

Diversitatea în modul de a fi, aşa cum o stabilesc între oameni gradaţiile extreme ale facultăţilor intelectuale, este atât de mare încât diferenţa dintre un rege şi un zilier pare prin comparaţie mică. Şi aici, ca şi la speciile animale, pot arăta ce legătura strânsă este între vehemenţa voinţei şi vigoarea intelectului. Geniul este determinat de un temperament pasionat; un geniu flegmatic este de neconceput; se pare că natura nu poate adăuga un intelect nemăsurat de puternic decât unei voinţe de o rară violenţă,

de o extremă tărie a dorinţelor, şi că trebuie ca acest intelect să fie pe tiparul acestei voinţe; nu avem decât sa luăm în consideraţie de altfel condiţiile fiziologice ale geniului şi să vedem că arterele capului imprimă o mişcare mai energică creierului şi îi măresc volumul. Pe de altă parte, cantitatea, calitatea şi chiar forma creierului este a doua condiţie a geniului, aceasta, incomparabil mai rară. Flegmaticii au în general facultăţi intelectuale mediocre, şi la fel popoarele reci şi flegmatice din nord au în general o inferioritate însemnată faţă de populaţiile vii şi pasionate din sud, în ce priveşte geniul; deşi după remarca foarte justă a lui Bacon (*De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. VI, cap. 3), dacă întâmplător un om din nord este favorizat de darurile naturii, această favoare va atinge un grad care nu se întâlneşte la oamenii din sud. De aceea este un obicei pe cât de eronat pe atât de comun de a lua, ca bază de comparaţie a forţelor intelectuale a diferitelor naţiuni, marile spirite, pe care acestea le-au produs; aceasta înseamnă să vrei de fapt să stabileşti regula pornind de la excepţii. Dimpotrivă, marea masă a fiecărei naţiuni trebuie avută în vedere; cu o floare nu se face primăvară. Mai trebuie remarcat din efectul singular al acestei pasiuni, condiţie a geniului, în viaţa practică, când ea se uneşte cu operaţia vie a lucrurilor, care îl exteriorizează; în acest caz, de îndată ce voinţa intră în joc, şi mai ales apropo de evenimente subite, ea excită afecţiunile în aşa grad încât tulbură şi întunecă intelectul; în timp ce flegmaticul păstrează chiar şi atunci contrarul deplin al funcţiilor sale intelectuale, mai puţine, este adevărat şi ajunge în aceste cazuri la rezultate pe care nu le va obţine niciodată cel mai mare om de geniu. În consecinţă, un temperament pasionat favorizează constituţia primordială a intelectului, un temperament flegmatic favorizează folosinţa sa. De aceea adevăratul geniu nu este potrivit decât pentru producţiile teoretice, pentru care el poate găsi şi timpul potrivit; acest timp va fi chiar acela în care voinţa se odihneşte complet şi în care nicio undă nu tulbură oglinda pură a apercepţiei obiective; geniul dimpotrivă este neîndemânatic şi

impropriu pentru viaţa practică, în care el se simte adesea nefericit. În acest spirit a fost compus *Tasso* de Goethe. Şi la fel cum geniul se bazează propriu-zis pe vigoarea *absolută* a intelectului, vigoare care trebuie dobândită printr-o violenţă externă a caracterului; ta fel marea superioritate în viata practică, care face căpitani şi oameni de stat, se bazează pe vigoarea *relativă* a intelectului, adică pe un grad foarte ridicat al acestui intelect, dar care poate fi atins fără ca afecţiunile să fie prea viu excitabile, adică fără niciun caracter prea violent; această putere intelectuală rămâne astfel intactă chiar şi pe vreme de furtună. Aici o voinţă foarte fermă, un caracter de nezdruncinat unite cu un intelect solid şi distins sunt de ajuns; tot ce depăşeşte această măsură poate altera superioritatea de care vorbim, căci dezvoltarea excesivă a inteligenţei este o piedică în calea fermităţii caracterului şi a deciziei voinţei. De aceea acest fel de excelenţă intelectuală nu este atât de anormal şi este de o sută de ori mai frecvent decât celălalt. Mari miniştri, mari căpitani apar în toate epocile, de îndată ce împrejurările exterioare le favorizează activitatea. Dimpotrivă, marii poeţi şi marii filosofi se lasă aşteptaţi timp de secole; umanitatea se poate totuşi mulţumi chiar şi cu aceste rare apariţii, căci operele acestor genii rămân şi nu sunt limitate la prezent ca actele celorlalţi.

Întotdeauna fidelă acestei legi a economiei despre care am vorbii, natura nu acordă superioritatea intelectuală decât unui număr foarte mic, şi nu dăruie geniul decât ca pe cea mai rară dintre distincţii. Marei mase a umanităţii ea nu-i dă decât facultăţile intelectuale necesare conservării individului şi speciei. Căci, numărul trebuinţelor umane fiind foarte mare şi aceste trebuinţe crescând fără încetare chiar pe măsură ce ele sunt satisfăcute, cea mai mare parte a umanităţii este în mod necesar condamnată sa-şi petreacă viaţa cu munci corporale şi mecanice; de ce ar avea aceşti oameni un spirit viu, o imaginaţie înflăcărată, o înţelegere subtilă, o pătrundere adâncă? Aceste calităţi nu ar putea decât să-i facă improprii pentru funcţia lor şi prin urmare nefericiţi. De aceea natura a fost atât de puţin risipitoare cu

cea mai preţioasa dintre lucrările sale. Adoptând această optică, am putea, pentru a formula judecăţi echitabile, să ne întrebăm o dată pentru totdeauna, la ce ne putem aştepta de la facultăţile intelectuale ale oamenilor în general; astfel, în ce priveşte savanţii, cum ei n-au devenit ceea ce sunt decât datorită împrejurărilor exterioare, ar trebui consideraţi ca persoane pe care natura le-a destinat în realitate agriculturii; ar trebui aplicată această măsură chiar şi estimării profesorilor de filosofie, am găsi în multe cazuri că operele lor răspund perfect la ce aşteptam în mod echitabil de la ele. Este de remarcat ca în sud, unde nevoile vieţii îi apasă mai puţin pe oameni şi le lasă mai mult răgaz, chiar şi facultăţile intelectuale ale mulţimii devin mai active şi mai delicate. - Iată din punct de vedere fiziologic, un spectacol nu mai puţin surprinzător: preponderenţa masei cerebrale asupra celei a măduvii şi nervilor, preponderenţă care, după profunda descoperire a lui Sömmering, este adevărata măsură a gradului de inteligenţă, atât la speciile animale cât şi la indivizii umani, această preponderenţă face să crească în acelaşi timp mobilitatea imediată, agilitatea membrelor. Aceasta deoarece, datorită extinderii neobişnuite a creierului, nervii motori devin şi mai dependenţi; în plus, perfecţiunea calitativă a creierului mare, la care participă şi creierul mic, directorul imediat al mişcărilor, şi astfel, datorită perfecţiunii celor două organe, toate mişcările voluntare câştigă în uşurinţă, în rapiditate şi în supleţe, punctul de plecare a oricărei activităţi fiind foarte concentrat, se produce acest fenomen pe care Lichtenberg îl lăuda la Garrick; el spune despre acesta „că era în întregime prezent în muşchii corpului său“ [*Scrisori din Anglia*, în *Scrieri diverse*, vol. III, pag. 209]. De aceea mersul fizic greoi este semnul evoluţiei greoaie a gândurilor; tot aşa cum moliciunea trăsăturilor şi privirea năucă sunt considerate, la indivizi ca şi la naţiuni, ca indicii ale lipsei de spirit. Se întâmplă de asemenea, şi acesta este un alt simptom al relaţiei fiziologice de care vorbeam, ca mulţi sa fie obligaţi să se oprească, de îndată ce conversaţia cu cel care îi

însoţeşte devine destul de serioasă şi cere o anumită înlănţuire a ideilor, aceasta deoarece creierul lor, de îndată ce este obligat să coordoneze câteva cupluri de gânduri, nu mai are tăria necesară de a ţine picioarele în mişcare prin mijlocirea nervilor motori, atât de strict le-au fost măsurate toate facultăţile.

Din toată această considerare obiectivă a intelectului şi a originii sale, reiese că el este destinat să conceapă scopurile pe realizarea cărora se bazează viaţa individuală şi propagarea acestei vieţi, şi nicidecum să ne reprezinte esenţa existând în sine şi independent de subiectul cunoscător al lucrurilor şi al lumii. Sensibilă la lumină, planta îşi îndreaptă tulpina în creştere spre razele luminoase; ceea ce este pentru plantă această sensibilitate, este cunoaşterea, în ce priveşte specia, pentru animal şi chiar pentru om, cu toate că, în ce priveşte gradul, ea se dezvoltă în proporţia ceruta de nevoile fiecăruia din aceste fiinţe. La toate aceste fiinţe percepţia rămâne o pură intuiţie a raportului lor cu celelalte lucruri şi nu este nicidecum destinată să reprezinte vreodată în conştiinţa subiectului cunoscător esenţa proprie şi absolut reală a acestor lucruri. Dimpotrivă, intelectul provenit din voinţă, nu este în această calitate destinat decât la a servi, adică la a concepe motive; întreaga sa organizare vizează acest scop şi tendinţa sa este absolut practică. La fel stau lucrurile, dacă privim ca morală semnificaţia metafizică a vieţii; căci şi în acest sens nu găsim omul înzestrat cu cunoaştere decât pentru binele comportării sale. O astfel de facultate de cunoaştere, exclusiv rezervată scopurilor practice, nu va putea niciodată, prin natura sa, să conceapă decât relaţiile reciproce ale lucrurilor, şi nu esenţa lor proprie, aşa cum există ea în sine. Or, a lua ansamblul acestor relaţii ca pe esenţa reală şi absolută a Lumii în sine, şi în modurile şi felurile în care ele se reprezintă cu necesitate după legile preformate în creier, să vezi legile eterne ale existenţei tuturor lucrurilor, pentru a construi pe aceste date o Ontologie a Cosmosului şi o Teologie - aceasta a fost la propriu eroarea seculară şi

fundamentală căreia doctrina lui Kant i-a pus capăt. Studiul nostru obiectiv şi ca atare în mare parte fiziologic al intelectului se întâlneşte deci cu consideraţiile transcendentale ale lui Kant; într-un anumit sens chiar el se prezintă cu o vedere *a priori* asupra acestor consideraţii, deoarece, fixându-şi punctul de plecare în afara lor, el ne face cunoscut în geneza sa şi prin aceasta ca necesar ceea ce Kant, sprijinindu-se pe datele conştiinţei, nu ne arată decât ca existând în fapte. Ce rezultă la urma urmei din această examinare obiectivă a intelectului? Lumea ca reprezentare, aşa cum există, întinsă în spaţiu şi în timp, şi aşa cum se mişcă fără încetare, conform regulii riguroase a cauzalităţii, nu este înainte de toate decât un fenomen fiziologic, o funcţie cerebrală pe care creierul o îndeplineşte desigur cu ocazia anumitor excitaţii exterioare, dar totuşi după legile sale proprii. Putem deci dinainte concepe că ce se produce în însăşi această funcţie, adică prin ea şi pentru ea, nu poate nicidecum fi privit ca esenţa lucrurilor în sine care sunt independente şi total diferite de funcţia însăşi; aceste fenomene dimpotrivă reprezintă înainte de toate numai modul şi natura acestei funcţii, căci această funcţie nu poate niciodată suferi decât modificări foarte secundare din partea lucrurilor total independente de ea şi destinate numai la a o excita şi a o pune în mişcare. Conform acestor principii, Locke refuza lucrurilor în sine, pentru a atribui organelor de simţ, tot ce percepţia datorează senzaţiei; Kant, cu aceeaşi intenţie, a mers mai departe pe aceeaşi cale şi a demonstrat că tot ce face posibilă intuiţia propriu-zisă, adică spaţiu, timp şi cauzalitate, nu este decât funcţie cerebrală; e adevărat că el s-a obţinut de la această exprimare fiziologică, la care prezentul nostru mod de a vedea, punctul nostru de vedere opus şi realist ne conduce în mod necesar. Kant, pe cale analitică, a ajuns la acest rezultat, că materia cunoaşterii noastre nu este decât fenomen. Adevăratul sens al acestui termen enigmatic este lămurit prin exprimarea obiectivă a intelectului în formarea sa. Fenomenele, acestea sunt motive, potrivite cu scopurile unei voinţe individuale, aşa cum se reprezintă ele

în intelectul creat pentru această folosinţă de către voinţă (şi acest intelect însuşi se manifestă obiectiv sub formă de creier), şi aceste motive, sesizate cât de departe le poate fi urmărită înlănţuirea, şi adunate, formează prin conexiunea lor această lume care se desfăşoară obiectiv în timp şi în spaţiu, această lume pe care eu o numesc lumea ca reprezentare. Cu modul nostru de a vedea dispare de asemenea şi ce este şocant în teoria kantiană; pentru Kant intelectul, în locul lucrurilor în sine, cunoaşte pure fenomene; el este astfel condus la paralogisme şi ipostaze fără fundament „rezultat al sacrificărilor raţiunii însăşi şi nu oamenilor, sofisticări la care nici cel mai înţelept nu poate renunţa; poate după mari eforturi, să poată evita eroarea, cât despre aparenţă, care nu încetează niciodată să-l hărţuie şi să-şi râdă de el, niciodată nu va scăpa de ea“[*Critica raţiunii pure*, II, p. 339]. Nu pare atunci că intelectul nostru este cu intenţie făcut să ne inducă în eroare? Or, vederile obiective dezvoltate aici asupra intelectului, arătându-ne geneza lui, ne fac să înţelegem că, destinat exclusiv scopurilor practice, el este un simplu medium al motivelor, că prin urmare îi este de ajuns să le prezinte exact pentru a-şi îndeplini misiunea, şi că dacă, din ansamblul fenomenelor care ni se prezintă astfel obiectiv după propriile lor legi, întreprindem construcţia fiinţei lucrurilor în sine, noi o facem cu riscul şi pe răspunderea noastră. Am recunoscut-o într-adevăr, această forţă intimă a naturii, această forţă inconştientă la origine şi pierdută în tenebrele în care se agită, care, după ce s-a ridicat la conştiinţa proprie, după ce se revelă acesteia ca voinţă, nu poate depăşi această treaptă decât producând un creier animal, şi din acest fapt se naşte în el fenomenul lumii intuitive. Or, a trece de la acest pur fenomen cerebral, cu regularitatea invariabil legată de funcţiile sale, la fiinţa obiectivă şi în sine a lumii şi a lucrurilor, a fi independent de ea, existenţă anterioara şi posterioară existenţei sale, şi a le declara identice, înseamnă a face un salt la care nimic nu ne autorizează. Dar acest *mundus phaenomenon* [lume a fenomenelor], această intuiţie care cere condiţii atât de

diverse pentru a se produce, este sursa tuturor noţiunilor noastre; toate îşi au valoarea numai de la ea. sau cel puţin numai din raportul lor cu ea. De aceea ele sunt, după expresia kantiană, de o folosinţă imanentă şi nu transcendentă; adică aceste noţiuni, această materie primă a gândirii noastre, şi cu mai multă îndreptăţire încă judecăţile produse prin combinarea lor, sunt improprii să ne furnizeze ideea de esenţă a lucrurilor în sine şi de înlănţuire veritabilă a lumii şi a vieţii; este o întreprindere analoagă aceleia care ar constata în a exprima în unităţi de măsură de o şchioapă la pătrat capacitatea stereometrică a unui corp. Căci intelectul nostru, destinat la origine să prezinte numai scopurile sale cele mai meschine voinţei individuale, nu concepe prin urmare decât relaţiile lucrurilor, fără să pătrundă în substanţa lor intimă, în esenţa lor proprie; aceasta nu este deci decât o simplă forţă superficială, care ţine întotdeauna de suprafaţa lucrurilor, care nu sesizează decât *species transitivas*[368] şi nu adevărata natură a fiinţelor. Iată de ce nu există lucru, fie şi cel mai simplu şi nenorocit, pe care să-l putem pătrunde cu privirea şi cuprinde cu spiritul; rămâne în toate o oarecare obscuritate pe care nu este cu neputinţă să o limpezim. - Deoarece intelectul nu este decât un produs al naturii, calculat de ea numai în vederea scopurilor sale, misticii creştini au avut mare dreptate sa-l numească „lumina naturii“ şi să-l readucă în limitele lui; căci natura este singurul obiect faţă de care el este subiectul. Fondul acestei expresii este deja, la drept vorbind, gândirea din care a ieşit *Critica raţiunii pure*. Pe cale directă, adică prin aplicarea imediată şi fără critică a intelectului şi a datelor sale, noi putem concepe lumea, şi cu cât medităm mai mult, cu atât ne adâncim mai mult în enigme de nedezlegal. Cauza este faptul că intelectul, şi prin urmare cunoaşterea însăşi, este deja un element secundar, un pur rezultat, produs prin dezvoltarea naturii lumii, lumea îi era deci anterioară şi el n-a apărut în sfârşit decât dintr-o erupţie

[368] Termen scolastic.

spre lumină a efortului inconştient, care, ieşit din adâncul tenebrelor, îşi manifestă esenţa ca voinţă în conştiinţa intimă născută din acelaşi impuls şi în acelaşi timp. Ceea ce a precedat cunoaşterea, ceea ce era condiţia primordială a existenţei sale, ceea ce este astfel propria ei bază nu poate fi sesizat imediat de ea, aşa cum ochiul nu se poate vedea pe el însuşi. Dimpotrivă, raporturile de la fiinţă la fiinţă care se prezintă la suprafaţa lucrurilor, iată unica ei funcţie, şi ea se poate achita de aceasta numai prin mijlocirea aparatului intelectual, adică a formelor intelectului, spaţiu, timp şi cauzalitate. Cum lumea s-a formal fără ajutorul cunoaşterii, esenţa întreagă nu intră în cunoaştere, ci dimpotrivă aceasta din urmă presupune deja existenţa Lumii, şi iată de ce organul lumii este în afara domeniului său. Ea este deci mărginită la raporturile dintre fiinţele existente, şi este suficientă astfel nevoilor voinţei individuale, a cărei apariţie a provocat-o numai serviciul făcut de ea. Căci intelectul, cum am arătat deja, îşi găseşte condiţiile în natură, el rezidă în ea şi face parte din ea, şi nu se poate pune în faţa ei ca un spectator complet străin, pentru a-i îmbrăţişa întreaga esenţă într-o privire pătrunzătoare şi total obiectivă. El poate, printr-o întâmplare fericită, înţelege totul din natură, dar nu natura însăşi, cel puţin nu direct. Oricât de descurajantă ar fi pentru metafizică această limitare esenţială a intelectului, consecinţă a naturii şi originii sale, ea prezintă totuşi un alt aspect dintre cele mai consolatoare. Ea răpeşte într-adevăr mărturiilor directe ale naturii această valoare absolută pe care naturalismul propriu-zis se străduie să o apere. Dacă deci natura ne prezintă orice fiinţă vie ca ieşită din neant şi destinată, după o existenţă efemeră, să se întoarcă în neant pentru totdeauna, şi dacă ea apare să se complacă în a reîncepe mereu, în a produce fără încetare, pentru a putea fără încetare distruge, fără a fi capabilă să aducă la lumină nimic durabil, daca aşadar nu trebuie să recunoaştem ca persistentă decât materia care, necreată şi nepieritoare, dă naştere din sânul ei tuturor lucrurilor, de unde pare să i se tragă numele de *mater rerum* [mama lucrurilor], şi alături

de materie, forma, un fel de tată al lucrurilor, capabilă să se menţină numai atât cât se agaţă ca parazit de materie, când acestei parcele, când alteia, şi supusă dispariţiei de îndată ce a pierdut acest punct de sprijin, aşa cum o atestă pachidermii şi ihtiozaurii, atunci acest spectacol, trebuie să-l recunoaştem ca pe mărturia imediată şi sinceră a naturii, dar în virtutea explicaţiei date mai sus în legătură cu originea şi natura corespunzătoare a intelectului, nu putem atribui acestor declaraţii un adevăr absolut, ci dimpotrivă şi întotdeauna un adevăr cu totul relativ, şi este ceea ce Kant a marcat foarte bine, numind fenomenul în opoziţie cu lucrul în sine.

Este posibil, în ciuda acestei limitări esenţiale a intelectului, printr-un ocol, adică prin mijlocirea reflecţiei îndelung continuate şi prin combinarea artificială a cunoaşterii obiective îndreptată spre lumea din afară cu datele conştiinţei proprii, să ajungem la o anumită înţelegere a lumii şi a esenţei lucrurilor? Aceasta nu va fi decât tot o cunoaştere limitată, cu totul indirectă şi relativă, adică o traducere alegorică în formele cunoaşterii, şi astfel un pur *quadam prodire tenus* [înaintare până la o anumită limită („dincolo când nu poţi trece, poţi ajunge la hotar“ - Horaţiu, *Epistulae*, I, 1 , 32)] care va lăsa întotdeauna în urma sa un număr de probleme fără soluţie. Dimpotrivă, eroarea capitală a vechiului dogmatism distrus de Kant era, în toate formele sale, de a pleca în întregime de la cunoaştere, adică de la lumea ca reprezentare, pentru a deduce din ea şi a construi cu legile-i proprii tot ceea ce există. În această operaţie el considera această lume a reprezentării cu legile sale ca pe o fiinţă absolută înzestrată cu o realitate absolută, în timp ce întreaga existenţă a acesteia este fundamental relativă şi nu este decât rezultatul sau fenomenul fiinţei în sine care îi serveşte ca bază, în alţi termeni, el edifică o ontologic, acolo unde nu găsea materie decât pentru o dianoilogie[369]. Prin însăşi conformarea cunoaşterii legilor, Kant a arătat

[369] În germ. sinonim cu Denklehre = ştiinţa despre gândire.

relativitatea subiectivă a acesteia şi prin urmare imanenţa ei absolută, adică totala ei inaptitudine pentru orice uz transcendent; de aceea îşi putea numi pe drept doctrina *Critica a raţiunii pure*. El a ajuns la acest rezultat pe două căi: indicând în orice cunoaştere o parte considerabilă şi constantă de *a priori*, şi care, fiind absolut subiectivă, distruge orice obiectivitate; şi pretinzând să arate că principiile cunoaşterii luată ca pur obiectivă, urmărite până la capăt, duc la contradicţii. Dar s-a grăbit admiţând că în afara cunoaşterii obiective, adică în afara lumii ca, reprezentare, nimic nu este dat, poate excepta şi conştiinţa, fundamentul puţinei metafizici care rămânea la el, adică al teologiei morale, căreia nu-i atribuia nici el de altfel decât o valoare absolut practică şi deloc teoretică. Desigur cunoaşterea obiectivă sau lumea ca reprezentare nu ne furnizează nimic în afara fenomenelor cu înlănţuirea lor fenomenală şi cu regresia lor infinită, dar el a pierdut din vedere că esenţa noastră proprie şi intimă continuă în mod necesar să aparţină lumii lucrurilor în sine, unde ea îşi are rădăcina; şi în felul acesta, chiar dacă noi suntem incapabili să aducem la lumină aceasta rădăcină însăşi, trebuie cel puţin să sesizăm câteva date proprii să lămurească raportul lumii fenomenelor cu fiinţa în sine a lucrurilor. Aceasta este calea pe care am putut merge dincolo de Kant şi de limitele trasate de el, fără a înceta totuşi vreodată să mă menţin pe terenul reflecţiei, adică al loialităţii, fără a recurge prin urmare la fanfaronade goale de sens, fără a face apel la acea „intuiţie intelectuală“ sau la acea „gândire absolută“ care caracterizează în intervalul dintre Kant şi mine perioada pseudo-filosofiei. În demonstrarea neputinţei cunoaşterii raţionale de a pătrunde esenţa lumii, Kant pleca de la cunoaştere ca de la un fapt dat de conştiinţa noastră şi proceda, în acest sens, *a posteriori*. Pentru mine, dimpotrivă, în acest capitol ca şi în scrierea *Despre voinţa în natură,* am căutat să dovedesc ce este cunoaşterea în natura ei intimă şi prin originea ei, şi anume o facultate secundară, destinată unor scopuri individuale; de unde rezultă necesitatea neputinţei sale de

a aprofunda esenţa lumii; prin aceasta deci am atins acelaşi scop *a priori*. Dar pentru a avea o cunoaştere deplină şi perfectă a unui lucru, trebuie să-i fi făcut înconjurul şi să fi revenit pe cealaltă parte la punctul de plecare. Nu-i suficient deci, în importanta teorie despre care este vorba, să mergi, după exemplul lui Kant, de la intelect la cunoaşterea lumii, mai trebuie, aşa cum am procedat aici, să mergi de la lumea luată ca un fapt la intelect. În felul acesta, examenul meu fiziologic, în sensul larg al cuvântului, este complementar acestor consideraţii teologice, după expresia franceză, sau, pentru a vorbi mai corect, acestor consideraţii transcendentale. În paginile precedente, pentru a nu rupe firul expunerii mele, am amânat explicaţia unui punct pe care l-am amintit numai; pe măsură ce urcăm în seria animală vedem cum intelectul câştigă în dezvoltare şi perfecţiune, cum separarea dintre cunoaştere şi voinţă se accentuează tot mai mult, şi cum cunoaşterea devine astfel mai pură. Esenţialul în legătură cu acest subiect se găseşte în scrierea mea *Despre voinţa în natură*, la rubrica *Fiziologie generală* (paginile 68-72 din ediţia a doua); trimit la ea pentru a nu mă repeta şi pentru a mă limita aici la câteva observaţii. Planta nu are nici iritabilitate, nici sensibilitate, voinţa nu se obiectivează în ea decât sub formă de plasticitate sau de facultate reproductivă; ea nu are deci nici muşchi, nici nervi. Pe treapta cea mai de jos a regnului animal, la zoofite, şi mai ales la polipi, nu putem recunoaşte încă în mod distinct separarea acestor două elemente, dar îi bănuim prezenţa, cu toate că ele sunt contopite încă într-unul singur; căci remarcăm la ele mişcări produse, nu ca cele ale plantelor, de simple excitaţii, ci de motive, ca urmare aşadar a unei anumite percepţii; de aceea vrem să vedem în ele animale Pe măsură însă ce urcăm în seria animală, vedem separându-se din ce în ce mai clar sistemele nervos şi muscular până la vertebrate şi mai complet încă la om unde sistemul nervos se împarte în sistem nervos organic şi sistem nervos cerebral, unde acesta din urmă creşte la

rândul lui până la a forma aparatul atât de complicat al creierului mare şi al cerebelului, al bulbului rahidian şi al măduvei spinării, a nervilor cerebrali şi rahidieni, a fasciculelor de nervi senzitivi şi motori, destinaţi, creierul împreună cu nervii senzitivi care ţin de el şi fasciculele posterioare ale nervilor rahidieni, să recepteze motivele venite din lumea exterioară, şi toate celelalte elemente, să transmită aceste motive muşchilor, în care voinţa se manifestă direct. În aceeaşi măsură vedem accentuându-se tot mai mult deosebirea dintre motiv şi actul voluntar pe care motivul îl provoacă, adică dintre reprezentare şi voinţă; rezultă că obiectivitatea conştiinţei nu încetează să crească, o dată cu precizia şi puritatea imaginilor care se produc în ea. Dar aceste două separări nu formează în realitate decât una şi aceeaşi, privită aici sub cele două feţe ale sale, faţa obiectivă şi cea subiectiva, adică mai întâi în conştiinţa celorlalte lucruri, şi apoi în conştiinţa de sine. Pe gradul acestei separări se bazează, la o ultimă analiză, diferenţa şi gradarea capacităţilor intelectuale, atât între diversele specii animale cât şi între indivizii speciei umane, el dă astfel măsura perfecţiunii intelectuale a acestor fiinţe, căci de cl depinde claritatea conştiinţei lumii exterioare, obiectivitatea intuiţiei. În pasajul amintit mai sus am arătat că lucrurile nu sunt obiect de percepţie pentru animal decât în măsura în care sunt motive pentru voinţă, şi că animalelor chiar şi celor mai inteligente le vine greu să depăşească această limită; intelectul lor, într-adevăr, aderă încă prea puternic la voinţa din care se trage. Dimpotrivă, omul chiar şi cel mai obtuz are deja despre lucruri o concepţie în oarecare măsură obiectivă, căci el recunoaşte în ele nu numai ce ele sunt în raport cu el, ci în parte şi ce sunt în raport cu ele însele şi cu alte lucruri. La câţiva totuşi, o minoritate, separarea atinge gradul în care aceştia devin capabili să examineze şi să judece un lucru într-un mod pur obiectiv; dar „iată ce trebuie să fac, ce trebuie să zic, ce trebuie să cred“, aceasta este ţinta spre care, în orice ocazie, gândul nostru aleargă în linie dreaptă şi la care spiritul nostru se opreşte, bucuros să-şi găsească odihna.

Căci, a gândi, pentru o minte slabă, este la fel de insuportabil ca pentru un braţ slăbit să ridice o greutate; de aici graba cu care ambele caută să se sustragă. Obiectivitatea cunoaşterii şi îndeosebi a cunoaşterii intuitive comportă grade nenumărate, fondate pe energia intelectului şi pe separarea de voinţă; dintre aceste grade cel mai înalt este geniul; concepţia despre lumea exterioară devine la geniu atât de pură şi de obiectivă încât, în lucrurile individuale, i se revelă mai mult decât lucrurile însele, i se revelă mai mult decât lucrurile însele, i se revelă natura oricărei specii, ideea platoniciană a acestor lucruri; pentru că aici voinţa dispare complet din conştiinţă. Aici este punctul în care prezenta consideraţie, plecând de la dale fiziologice, se leagă de subiectul *Cărţii a treia*, adică de metafizica frumosului; această a treia *Carte* expune pe larg faptul că adevărata concepţie estetică, care, în cel mai înalt grad al său, este proprie numai geniului, este starea cunoaşterii pure, adică total independente de voinţă şi ajunsă la această stare de perfectă obiectivitate. Consecinţa întregii dezvoltări precedente este că gradarea inteligenţei, de la conştiinţa animală cea mai nedesluşită până la cea a omului, este o detaşare progresivă a intelectului de voinţă, şi care se produce în întregime deşi cu titlu de excepţie la geniu; geniul poate fi deci definit ca cel mai înalt grad de obiectivitate a cunoaşterii. Condiţia atât de rar realizată a geniului este o cantitate de inteligenţă mult superioară celei pe care o cere servirea voinţei care îi este baza; acest excedent devenit liber percepe la propriu lumea, adică o concepe cu o obiectivitate perfectă şi face apoi artistul, poetul, gânditorul.

CAPITOLUL XXIII
Despre obiectivarea voinţei în natura neînsufleţită[370]

Voinţa, pe care o găsim înlăuntrul nostru, nu rezultă înainte de orice, aşa cum admitea până acum filosofia, din cunoaştere, ea nu este nici măcar o simplă modificare a acesteia, adică un element secundar, derivat şi regizat de creier, asemeni cunoaşterii înseşi; ci este *Prius*-ul cunoaşterii, sâmburele fiinţei noastre şi această forţă proprie originară care creează şi întreţine corpul animal, îndeplinindu-i toate funcţiile inconştiente şi conştiente; a înţelege acest adevăr este primul pas care trebuie făcut pentru a pătrunde în metafizica mea. Oricât de paradoxal ar putea părea şi astăzi multor oameni, faptul că voinţa este în ea însăşi privată de cunoaştere, totuşi scolasticii înşişi au văzut deja şi recunoscut acest lucru în oarecare măsură, deoarece un om dintre cei mai versaţi în filosofia lor, Julius Caesar Vaninus, această victimă celebră a fanatismului şi a furiei clericale, spune în al său *Amphitheatrum,* p, 181: *Voluntas potentia caeca est, ex scholasticorum opinione* [„voinţa este o capacitate oarbă, după opinia scolasticilor“]. - În plus, însăşi această voinţă face să germineze mugurele plantei, pentru a scoate din el frunze sau flori; mai mult, forma regulată a cristalului nu este decât amprenta efortului său de o clipă. În sfârşit, într-un mod general, în calitatea sa de adevărată şi unică de αύτόματο [factor automat], în sensul propriu al cuvântului, tot ea este cea care în adâncul tuturor forţelor naturii anorganice, se joacă şi acţionează în variatele lor fenomene, cea care împrumută forţă legilor lor, şi se lasă recunoscută până în materia cea mai brută, sub formă de gravitaţie; iată al doilea adevăr, al doilea pas care trebuie făcut pe calea teoriei mele fundamentale, şi care reclamă

[370] Acest capitol se referă la §23 din primul volum.

deja o mai îndelungă reflecţie. Dar ar fi cea mai grosolană greşeală să credem că este vorba aici de un simplu cuvânt menit să desemneze o mare necunoscută; dimpotrivă avem de a face cu cea mai reală dintre cunoştinţele reale. Într-adevăr, reducţia a ceea ce este total inaccesibil cunoaşterii imediate, adică a unei noţiuni străine şi necunoscute nouă în esenţa ei şi pe care o denumim cu termenul de forţă naturală, este cea de care avem cunoştinţă în modul cel mai exact şi intim, dar care nu ne este dată totuşi decât înăuntrul fiinţei noastre proprii, pentru a fi apoi transferată de noi altor fenomene Este ideea că substanţa intimă şi orginară este identică, în ce priveşte materia ei, în toate schimbările şi mişcările corpurilor, oricât de variate ar fi ele; dar că singura ocazie de a dobândi o cunoaştere precisă şi imediată a ei nu este furnizată de mişcările propriului nostru corp şi că de pe urma acestei experienţe noi trebuie să-i dăm numele de *voinţă*. Într-adevăr, ideea că forţa care acţionează şi se mişcă în natură şi se manifestă în fenomene din ce în ce mai perfecte, după ce s-a ridicat destul de sus pentru a fi luminată direct de cunoaştere, adică o dată ajunsă la starea de conştiinţă de sine, ne apare ca fiind acea voinţă, acea noţiune de care avem cunoştinţă în modul cel mai precis şi prin însuşi acest fapt, departe de a se putea explica prin ceva străin, serveşte mai curând ea însăşi la explicarea a tot restul. Ea este deci lucrul în sine, atât cât o cunoaştere oarecare îl poate atrage. Ea este astfel ceea ce trebuie să se exprime în oricare mod, în oricare lucru de pe lume; căci ea este esenţa lumii şi substanţa tuturor fenomenelor.

Disertaţia mea *Despre voinţa în natură* este în întregime consacrată subiectului acestui capitol şi conţine mărturiile unor savanţi imparţiali asupra acestui punct capital al doctrinei mele; de aceea nu mai am aici decât să adaug la explicaţiile deja date câteva observaţii complementare şi prezentate prin urmare într-o ordine oarecum fragmentară.

Şi mai întâi, în ce ţine de viaţa plantelor, solicit atenţia

asupra primelor două capitole din tratatul lui Aristotel despre plante [*De plantis*], foarte curios în aceasta privinţă. Partea cea mai interesantă, şi faptul este frecvent la Aristotel, este cea în care el relatează părerile unor filosofi anteriori şi mai profunzi decât el. Vedem aici că Anaxagora şi Empedocle erau pe drumul cel bun când afirmau că plantele îşi datorează mişcarea de creştere unei apetiţii ἐπιθυμία(dorinţe) inerente lor; că ei mergeau până la a le atribui chiar bucuria şi durerea, deci senzaţia. Platon nu le recunoştea decât pofta, în virtutea puternicului lor instinct de nutriţie (cf Platon, *Timaios*, pag. 403, editio Bipontini). Aristotel, dimpotrivă, fidel metodei sale obişnuite, se strecoară la suprafaţa lucrurilor, se limitează la indicii izolate, la noţiuni fixe sau la expresii curente, susţine că nu poate fi apetiţie în senzaţie, şi o refuză totuşi pe aceasta din urmă plantelor. Confuzia limbajului său dovedeşte marea încurcătură în care se găseşte, până în momentul în care şi în acest caz se verifică vorba: acolo unde ideile lipsesc, un cuvânt se prezintă la vreme[371]. Acest cuvânt este τό θρεπτικόν, facultatea de nutriţie; acesta este câştigul plantelor, adică o parte din pretinsul suflet, după împărţirea care îi este atât de dragă în *anima vegetativa, sensitiva* et *intelletiva* [suflet vegetativ, senzitiv şi intelectiv]. Dar aceasta nu este decât o *quididitate* scolastică echivalentă: *plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam [*plantele se hrănesc fiindcă au capacitate de nutriţie]; şi mai este şi o proastă compensare la cercetările mult mai profunde ale predecesorilor săi pe care i-a criticat. Pe lângă aceasta, am văzut la *Capitolul doi*, că Empedocle a recunoscut până şi sexualitatea, la plante; Aristotel critică şi această idee şi îşi ascunde lipsa de cunoştinţe în materie în spatele unor principii generale, ca acesta: plantele nu pot reuni în ele ambele sexe, căci ele ar fi atunci mai perfecte decât animalele. Printr-un procedeu analog a respins sistemul astronomic şi cosmogonic atât de just al pitagoreicilor, şi prin absurdele

[371] După Goethe, *Faust*, 1, versurile 1995 şi urm.

principii, expuse mai ales în *De caelo,* a dat naştere sistemului lui Ptolemeu şi a privat astfel din nou umanitatea pentru aproape două mii de ani de un adevăr de cea mai mare importanţă şi deja descoperit.

Nu mă pot împiedica să reproduc aici părerea unui eminent biolog din vremea noastră, întru totul de acord cu doctrina mea. Este vorba de Gottfried Reinhold Treviranus care, în lucrarea sa *Despre fenomenele şi legile vieţii organice,* 1832, vol. II, partea 1, pag. 49, se exprimă astfel: „Se poate concepe o formă de viaţă în care acţiunea exteriorului asupra interiorului nu se traduce decât prin simple sentimente de plăcere şi de neplăcere. În formele-mai înalte ale existenţei animale, exteriorul este simţit ca ceva obiectiv“. Limbajul lui Treviranus pleacă aici dintr-o pură şi imperfectă concepţie despre natură, şi el este tot atât de puţin conştient de importanţa metafizică a vorbelor sale cât şi de *contradicţio in adiecto* conţinută în idea „simţit ca ceva obiectiv“, pe care o dezvoltă amplu. El ignoră faptul că orice senzaţie este în esenţă subiectivă, în timp ce orice „obiectiv“ este intuiţie, adică operă a intelectului. Dar aceasta nu prejudiciază în niciun fel adevărul şi importanţa declaraţiei sale.

Acest adevăr că voinţa poate exista fără cunoaştere apare cu o evidenţă ca să spunem aşa palpabilă în viaţa plantelor. Căci vedem la ele un efort foarte însemnat, (determinat de nevoi), cu modificările sale diverse adaptate la varietatea circumstanţelor, şi toate acestea în mod manifest fără cunoaştere. Ca urmare a acestui defect de cunoaştere, planta, în deplină inocenţă, îşi etalează în ochii tuturor organele genitale; ea nu are niciun complex. Dimpotrivă, de îndată ce cunoaşterea apare în seria fiinţelor, părţile sexuale se transportă într-un loc ascuns al corpului. Cât despre om, la care acest lucru este ceva mai puţin justificat, se grăbeşte şi el să le ascundă: îi este ruşine.

O primă concluzie este deci că forţa vitală este identică cu voinţa; dar lucrurile stau la fel cu toate celelalte forţe naturale, deşi faptul esre mai puţin evident. Găsim deci

exprimată tot timpul cu mai multă sau mai puţina precizie, ideea că o dorinţă, adică o voinţă, este baza vieţii vegetale; dar este mult mai rar să vezi reducându-se la acelaşi principiu forţele naturii organice, cu atât mai mult cu cât aceasta din urmă se îndepărtează mai mult de propria noastră fiinţă. Noi constatăm de fapt că nu este în întreaga natură limită mai tranşantă ca aceea dintre organic şi anorganic; este singura poate care nu admite tranziţie; aşa încât maxima *natura non facit saltus* pare aici să sufere o excepţie. Mai multe cristale, prin aspectul lor exterior, ne pot aminti forme de plante; nu există mai puţin din acest motiv o diferenţă esenţială şi fundamentală între cel mai mic lichen, cea mai umilă ciupercă şi tot regnul anorganic. În corpul anorganic elementul esenţial şi durabil, principiu! identităţii şi integrităţii sale, este substanţa, materia; partea accesorie şi variabilă, este dimpotrivă forma. În corpul organizat lucrurile se petrec invers: căci în schimbarea neîncetată a materiei, cu persistenţa formei, constă viaţa, adică existenţa sa, corpul organizat. Esenţa şi identitatea sa rezidă numai în formă. Astfel ceea ce asigură menţinerea corpului anorganic, este repaosul şi izolarea de influenţele exterioare; numai acest fapt îl face să subziste; şi dacă această stare este perfectă, durata unui astfel de corp poate fi infinită. Condiţia stabilităţii corpului organic este dimpotrivă mişcarea continuă şi admiterea neîncetata a influenţelor exterioare; dacă aceste impulsuri ajung să dispară, şi mişcarea să încetinească în el, corpul este mort şi încetează să fie organizat, deşi urma organismului rămâne încă multă vreme. Această viaţă a regnului anorganic, această viaţă a globului terestru însuşi, în virtutea căreia el ar fi asemeni sistemului planetar însuşi, un adevărat organism, de care ne place atât de mult să vorbim în zilele noastre, toate aceste pretinse vieţi sunt tot atâtea idei inadmisibile. Calificativul „viaţă“ nu se potriveşte decât fiinţei organizate. Or, orice organism este în întregime organic şi este astfel în toate părţile sale, şi nu este niciuna, nici în cele mai mici porţiuni, care să fie un compus şi un agregat de elemente anorganice. Dacă pământul ar fi un

organism, toţi munţii, toate rocile, şi tot interiorul masei sale ar trebui să fie organizat; n-ar exista deci mai nimic, cu adevărat anorganic, şi noţiunea însăşi de anorganic ar trebui să dispară pentru totdeauna.

Dimpotrivă, apariţia voinţei este tot atât de puţin legată de viaţă şi de organizare cât şi de cunoaştere; rezultă că anorganicul posedă şi el o voinţa ale cărei manifestări constituie toate calităţile sale prime; închise oricărei explicaţii ulterioare; aici este punctul esenţial al doctrinei mele; totuşi urma unei astfel de opinii este şi mai rară la predecesorii mei decât cea a existenţei unei voinţe la plante, cu toate că şi aici este defect de cunoaştere.

Formarea bruscă a cristalului ne prezintă încă un fel de elan, de efort spre viaţă, efort incapabil să se finalizeze pentru că lichidul care constituie cristalul, ca orice corp viu, în momentul în care acest impuls se produce, nu este ca la orice fiinţă vie, închis într-un înveliş, şi nu posedă nici vase proprii să-i asigure continuarea acestei mişcări, nici vreun tegument destinat să-l izoleze de lumea exterioară. De aceea această mişcare instantanee este cuprinsă de o rigiditate tot atât de instantanee şi nu rămâne decât urma ei sub formă de cristal.

Afinităţile elective ale lui Goethe, aşa cum indică deja titlul se bazează, deşi fără ştirea autorului, pe această idee că voinţa, fundament al propriei noastre fiinţe, este identică cu cea care se manifestă începând cu fenomenele anorganice cele mai umile, de unde derivă, cu regularitate, analogia perfectă a celor două ordine şi fenomene.

Mecanica şi *astronomia* ne arată la propriu modul de a acţiona al acestei voinţe, la nivelul cel mai inferior al manifestărilor sale, sub forma simplă a greutăţii, a soliditătii şi inerţiei. *Hidraulica* ne-a făcut să o vedem atunci când, soliditatea odată dispărută, lichidul este lăsat în voie pasiunii sale dominante, greutatea. *Hidraulica* poate fi concepută, în acest sens, ca o descriere a caracterului apei, pentru că ea ne prezintă manifestările voinţei determinate în ea de greutate; dar, deoarece la toate fiinţele private de individualitate nu există caracter particular alături de

caracterul general, aceste fenomene sunt în exactă proporţie ca influenţele exterioare; este deci uşor, cu ajutorul experienţelor făcute pe apă, să le reduci la principii fixe, numite legi, proprii să indice cu precizie cum, în toate diferitele circumstanţe, apa va trebui să se comporte în virtutea gravitaţiei sale, a absolutei facultăţi de deplasare a părţilor sale şi a lipsei sale de elasticitate. Cum greutatea determină starea de repaos a lichidului, ne învaţă *hidrostatica*. Cum ea provoacă în el mişcarea, este ceea ce ne învăţă *hidrodinamica*, care trebuie în plus să ia în consideraţie obstacolele puse de aderenţa la voinţa apei; aceste două ştiinţe prin reunirea lor constituie *hidraulica*. Tot aşa *chimia* ne învaţă cum se comportă voinţa, când, prin reducerea la starea lichidă, proprietăţile interne ale materiei dobândesc o deplină libertate de acţiune; ea ne face să asistăm la acest spectacol uimitor al atracţiei şi respingerii, al dizolvării şi compunerii corpurilor, care lasă de o parte cutare element pentru a reţine un altul, aşa cum atestă precipitatul care se formează, într-un cuvânt la tot ce desemnăm cu termenul de afinitate, împrumutat fără nicio îndoială de la voinţa conştientă - *Anatomia* şi *fiziologia* ne fac să vedem cum procedează voinţa pentru a produce fenomenul vieţii şi a-l întreţine o vreme. *Poetul* ne arată în sfârşit acţiunea ei sub influenţa motivelor şi a reflecţiei. De aceea el o reprezintă cel mai adesea în cele mai perfecte dintre aceste manifestări, la fiinţele raţionale, dotate cu un caracter individual, ale căror acte şi suferinţe reciproce sub formă de dramă, de epopee, de roman etc., el ni le descrie. Cu cât zugrăvirea caracterelor sale este mai exactă şi mai riguros conformă cu legile naturii, cu atât mai mare este meritul său, de unde superioritatea lui Shakespeare. Punctul de vedere prezentat aici răspunde în esenţă spiritului în care Goethe cultiva şi îndrăgea ştiinţele naturii, deşi nu a avut această conştiinţă *in abstracto*; ştiu acest lucru şi mai bine, din declaraţiile personale pe care mi le-a făcut, decât din ceea ce reiese din scrierile sale.

Dacă avem în vedere voinţa acolo unde nimeni nu o contestă, adică la fiinţele dotale cu cunoaştere, îi găsim

pretutindeni cu tendinţă fundamentală la toate fiinţele, propria sa conservare; *omnis natura vult esse conservatrix sui*[372] [„orice vieţuitoare vrea să se conserve pe sine“]. Dar toate manifestările acestei tendinţe fundamentale se pot întotdeauna reduce la un efort de a căuta sau urmări, de a evita sau fugi, după împrejurări. Or, este ceea ce putem vedea chiar şi pe treapta cea mai de jos a naturii, adică a obiectivării voinţei, atunci când corpurile nu mai acţionează decât din punctul de vedere al impenetrabilităţii, al coeziunii, al soliditătii, al elasticităţii şi al greutăţii, adică devin obiecte ale mecanicii, corpuri în general. Şi aici atracţia care apare sub forma gravitaţiei, tendinţa de a fugi sub cea a receptării mişcării, şi mobilitatea corpurilor ca urmare a presiunii sau şocului, care constituie baza mecanicii, nu este în fond decât expresia tendinţei de conservare proprie inerentă lor.

Deoarece în calitatea lor de corpuri, sunt impenetrabile, mobilitatea este pentru ele într-adevăr singurul mijloc de a-şi garanta coeziunea şi prin aceasta existenţa de fiecare moment. Corpul izbit sau comprimat ar fi pulverizat de corpul care îl comprimă sau îl izbeşte, dacă nu s-ar putea sustrage violenţei prin fugă şi nu şi-ar salva astfel propria coeziune; când nu are această posibilitate, este strivit într-adevăr. Mai putem considera corpurile elastice, care caută să înainteze în ciuda duşmanului, sau cel puţin să-i interzică orice urmărire ulterioară, ca pe cele mai curajoase. Singurul mister pe care mecanica de altfel destul de clară îl lasă nelămurit, împreună cu faptul gravitaţiei, deci a comunicabilităţii mişcării, rămâne pentru noi exprimarea tendinţei fundamentale a voinţei în toate fenomenele sale, şi prin urmare instinctul de conservare ce apare ca elementul esenţial chiar şi pe treapta cea mai de jos a scării corpurilor.

În natura organică, voinţa începe prin a se obiectiva în forţele generale, pentru că numai apoi să treacă, şi prin mijlocirea lor, la fenomene provocate de cauze, în fiecare

[372] După Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 9, 26.

obiect izolat Am explicat suficient, la paragraful 26 din primul volum, raportul dintre cauză, forţă naturală şi voinţa ca lucru în sine. Vedem astfel că metafizica, fără a întrerupe vreodată cursul fizicii, se mulţumeşte să reia firul acolo unde fizica îl abandonează, adică la forţele prime unde orice explicaţie cauzala îşi află limitele. Numai aici începe explicaţia metafizica scoasă din voinţa privită ca lucru în sine. În orice fenomen fizic, în orice schimbare materială, trebuie mai întâi să indicăm cauza, schimbarea particulară de aceeaşi natură cu prima, şi imediat anterioară, apoi forţa naturală prima, care a dai cauzei facultatea de a acţiona; în sfârşit, sau mai curând înainte de toate, trebuie să recunoaştem în ea voinţa, esenţa intimă a acestei forţe în opoziţie cu fenomenul său. Voinţa apare totuşi la fel de direct în căderea unei pietre ca şi în acţiunile omului; singura diferenţă este că manifestarea sa particulară este provocată aici de un motiv, dincolo de o cauză, de acţiunea mecanică, de exemplu, dispariţia unui suport, dar tot necesitate este în ambele cazuri; adăugaţi că, în primul caz, ea se bazează pe un caracter individual, în al doilea pe o forţă naturală generală. Această identitate a elementului esenţial devine chiar frapantă pentru simţuri, dacă vom contempla de exemplu un corp care şi-a pierdut echilibrul, şi care datorează formei sale particulare faptul de a se rostogoli multă vreme de pe o parte pe alta înainte de a-şi regăsi centrul de greutate; ideea unei aparenţe de viaţă ni se impune atunci şi simţim imediat că aici se exercită o forţă analoagă cu principiul vital. Este adevărat că nu avem aici decât forţa naturală generală; dar identică în sine cu voinţa, ea devine în acest caz ca sufletul unei cvasiexistenţe de o clipă. Astfel intuiţia directă poate vedea ce este identic la cele doua extreme ale fenomenului voinţei; ea trezeşte, într-adevăr, în noi sentimentul că aici se manifestă un principiu prim, asemănător celui pe care ne fac să-l cunoaştem actele propriei noastre voinţe.

Este-o altă cale, mult mai nobilă, de a ajunge să cunoaştem prin intuiţie existenţa şi acţiunea voinţei în natura anorganică; este aceea de a aprofunda problema

celor trei corpuri şi de a studia astfel cu mai multă precizie şi detalii mersul lumii în jurul pământului. Diversele combinaţii datorate schimbării neîncetate a poziţiilor reciproce a acestor trei corpuri celeste determină când o accelarare, când o încetinire în mersul lumii, când aceasta se apropie de pământ, când se îndepărtează de el; şi în plus ea nu se comportă la fel când pământul este la periheliu sau la afeliu; toate acestea reunite aduc o asemenea iregularitate în cursul lunii încât acesta pare să fie opera unui adevărat capriciu, şi că legea lui Kepler nici nu-i mai este întotdeauna invariabil aplicabilă, deoarece în timpi egali ea descrie arii inegale. Examinarea acestei mişcări formează un mic capitol separat al mecanicii celeste, atât de diferit de mecanica terestră prin absenţa oricărui şoc; a oricărei presiuni, a acelui *vis a tergo* care ne pare atât de inteligibil, şi chiar prin absenţa oricărei căderi reale; ea nu recunoaşte, într-adevăr, alături de *vis inertiae*, altă forţă motrice de a se reuni, şi care a ieşit din propriul lor sân. Este suficient să ne reprezentăm acţiunea ei, în cazul dat, până în cele mai mici amănunte, pentru a recunoaşte în mod distinct şi imediat în această forţă motrice ceea ce în conştiinţa proprie ne este dat sub formă de voinţă. Căci această influenţă a soarelui, cu variaţiile pe care le aduce în cursul pământului şi al lunii, influenţă când mai mare şi când mai mică după poziţia celor două astre, prezintă o analogie frapantă cu influenţa unor noi motive asupra voinţei şi modificările care rezultă în modul nostru de a acţiona. Iată un exemplu explicativ de un alt gen. Leibig *(Chimie aplicată la agricultură*, pag. 501) spune: „Să introducem o placă de cupru umedă în aerul încărcai de acid carbonic, contactul cu acest acid va face să crească în aşa grad afinitatea metalului pentru oxigenul din aer, încât va determina combinarea cu el, şi suprafaţa cuprului se va acoperi cu un strat verde de carbonat de cupru. Or, două corpuri capabile să se alieze primesc în momentul contactului stări electrice contrare; de aceea, punem în contact cuprul şi fierul; producerea unei stări electrice speciale anulează capacitatea pe care o posedă cuprul de a

intra în combinaţie cu oxigenul, şi chiar. în condiţiile semnalate mai sus, îşi păstrează strălucirea“. Faptul este cunoscut şi de un uz curent. Îl citez pentru a spune că în acest caz voinţa cuprului, complet absorbit şi ocupat de opoziţia sa electrică în raport cu fierul, lasă să treacă, fără să se folosească de ea, ocazia care i se oferea de a-şi manifesta afinitatea chimică pentru oxigen şi pentru acidul carbonic. Este întru totul cazul omului a cărui voinţă renunţă la o acţiune de care s-ar simţi de altfel atras, pentru a realiza o alta, spre care îl poartă un motiv mult mai puternic.

În primul volum, am arărat că forţele naturale sunt exterioare lanţului efectelor şi cauzelor, deoarece ele constituie condiţia constantă a acestora, fundamentul lor metafizic, şi că astfel se afirmă ca eterne şi prezente în orice loc, deci ca independente de spaţiu şi timp. Mai mult: acest adevăr necontestat, că esenţa unei cauze, în calitate de cauză, constă în a produce în orice timp acelaşi efect ca astăzi, conţine deja ideea că orice cauză închide un element independent de cursul timpului, adică exterior timpului, şi acest element este forţa naturală care se manifestă în ea. Putem chiar, luând în consideraţie neputinţa timpului vizavi de forţele naturale, să ne convingem oarecum prin experienţă şi în fapt de idealitatea acestei forme a intuiţiei noastre. Să presupunem de exemplu o mişcare de rotaţie imprimată unei planete de o cauză exterioară oarecare; dacă nicio cauză nouă nu vine să o anuleze, această mişcare se prelungeşte la nesfârşit. N-ar putea fi astfel, dacă timpul ar fi ceva în sine, şi dacă ar avea o existenţă obiectivă şi reală; căci n-ar putea atunci să nu exercite o acţiune. Două lucruri ni se oferă deci: pe de o parte, forţele naturale, manifestate în această relaţie care, o dată începută, se continuă la nesfârşit, fără oboseală şi fără întrerupere, şi în care ele se afirmă ca eterne şi exterioare timpului, deci ca absolut reale şi existând în sine, şi pe de altă parte, timpul, obiect care nu constă decât în modul şi genul aperceperii de către noi a fenomenului, deoarece el nu exercită asupra acestui fenomen însuşi nicio putere şi

nicio influenţă; căci ceea ce nu acţionează nici nu există.

Avem o tendinţă naturală de a explica pe cât posibil prin raţiuni mecanice orice fenomen natural; desigur pentru faptul că mecanica cheamă în ajutorul ei cele mai puţine forţe prime şi inexplicabilă, şi pentru că ea conţine dimpotrivă multe principii care pot fi cunoscute *a priori* şi care sunt fondate în felul acesta pe formele propriului nostru intelect; de unde rezultă pentru această ştiinţă cel mai înalt grad de inteligibilitate şi claritate, totuşi Kant, în *Elementele metafizice ale ştiinţei naturale*, a redus activitatea mecanică însăşi la o activitate dinamică. În schimb, folosirea de ipoteze mecanice pentru a explica fenomene care nu sunt absolut mecanice (şi printre acestea clasez şi fenomenele acustice), este interzisă, nu se justifică deloc, şi nu voi crede niciodată că chiar şi cea mai simplă combinaţie chimică, sau diversitatea celor trei stări de agregare şi cu atât mai mult proprietăţile luminii, căldurii şi electricităţii, admit explicaţii mecanice. Singura explicaţie posibilă va fi întotdeauna o explicaţie dinamică, adică cea care dă socoteală de fenomen prin forţe prime, total diferite de cea a şocului, a presiunii, a gravitaţiei, etc., şi prin aceasta de un ordin superior, în sens că sunt obiectivări mai clare ale acestei voinţe care se relevă în toate lucrurile. Susţin că lumina nu este nicio emanaţie, nicio vibraţie; aceste două ipoteze sunt înrudite cu cea care explică transparenţa prin porozitate, şi a cărei evidentă falsitate arată că lumina nu este supusă niciunei legi mecanice. Pentru a ne convinge de acest lucru în modul cel mai imediat, este suficient să privim efectele unui uragan care îndoaie, răstoarnă şi împrăştie tot, în timp ce o raza de lumină ieşită dintr-o crăpătură a norilor rămâne de nezdruncinat, mai solidă decât stânca, şi dă astfel dovada cea mai directă că aparţine unui ordin al lucrurilor diferit de ordinul mecanic; ea rămâne nemişcată ca o fantomă. Dar ceea ce devine o absurditate revoltătoare, sunt teoriile franceze care vor să formeze lumina cu ajutorul moleculelor şi atomilor. Expresia ei stridentă, ca de altfel a întregii teorii atomiste, o putem vedea, într-o disertaţie

asupra luminii şi căldurii publicată de Ampère, acest om în rest atât de pătrunzător, într-un fascicul din aprilie al *Annales de chimie et physique* [Analelor de chimie şi fizică] din 1835. Toate corpurile solide, lichide şi gazoase sunt, spune el, formate din atomi, şi agregarea acestor atomi este suficientă să determine diferenţele dintre ele; mai mult, dacă spaţiul este divizibil la infinit, materia nu este divizibilă; căci diviziunea o dată împinsă până la atomi, orice diviziune ulterioară ar trebui să cadă în intervalele dintre atomi. Lumina şi căldura sunt atunci vibraţii ale atomilor şi sunetul o vibraţie de molecule compuse din atomi. - De fapt atomii sunt o idee fixă a savanţilor francezi şi îţi pare, auzindu-i vorbind, că au putut sa-i vadă. Altfel ar trebui să ne mirăm că o naţiune atât de înclinată spre empirism, o atât de adevărată *matter of fact nation* [naţiune realistă] ca francezii, ţine atât de mult la o ipoteză total transcendentă, înălţată la aşa o distanţă de orice posibilitate a experienţei, şi că plini de încredere, construiesc pe ea edificii în vânt. Aceasta este numai consecinţa stării arierate în care a rămas la ei metafizica atât de neglijată în ţara lor căci, cu toată bunăvoinţa din lume, puţina elevaţie şi judecata săracă a lui V.Cousin nu o reprezintă prea demn. În fond, francezii, sub influenţa recentă a lui Condillac, au rămas adepţii lui Locke. De aceea lucrul în sine este propriu-zis pentru ei materia, ale cărei calităţi fundamentale, impenetrabilitate, formă, duritate şi alte *primary qualities*[373], trebuie să furnizeze explicaţia ultimă a tuturor lucrurilor din această lume; nu le poţi scoate această idee din cap, şi presupunerea lor tacită este că materia nu poate fi mişcată decât de forje mecanice. În Germania, doctrinele lui Kant au înlăturat pentru multă vreme absurdităţile atomismului şi a oricărei fizici mecanice în general; totuşi la ora actuală aceste opinii domnesc şi aici, ca o consecinţă a platitudinii, vulgarităţii, şi ignoranţei datorate influenţei lui Hegel. - Totuşi, să nu negăm acest fapt, fără a vorbi de conştiinţa

[373] Termenul lui Locke.

manifest poroasă a corpurilor naturale, sunt încă două teorii speciale ale fizicii moderne care au dus în aparenţă la aceste abuzuri ale atomismului: pe de o parte cristalografia lui Haüy, care reduce orice cristal la figura nucleului său, element ultim, dar a cărui indivizibilitate nu este decât relativă; pe de altă parte, teoria lui Berzelius asupra atomilor chimici, care nu sunt însă decât expresiile raporturilor de combinaţie a corpurilor, adică pure mărimi aritmetice, şi nimic mai mult în fond decât jetoane de calcul. Din contra, teza celei, de-a doua antinomii kantiene în favoarea atomilor, teză instituită este drept într-o simplă viziune dialectică, se reduce la un pur sofism, aşa cum am demonstrat în critica acestei filosofii, şi niciodată intelectul nostru propriu nu ne conduce în mod necesar la a admite atomii. Presupun, într-adevăr, sub ochii mei un corp însufleţit de o mişcare lentă, dar constantă şi uniformă; nu sunt obligat să mi-l imaginez cum s-a constituit dintr-o serie de mişcări nenumărate, infinit de rapide, dar întrerupte de tot atâtea momente de oprire infinit de scurte; dimpotrivă, nu ignor faptul că o piatră aruncată cu mâna, deşi zboară mai încet decât glonţul ieşit din puşcă, nu are nicio oprire în mersul său. Tot aşa îmi este la fel de puţin necesar să-mi reprezint masa unui corp ca formată din atomi şi din intervale de atomi, adică din plin absolut şi din vid absolut; nu-mi este deloc greu din contra să concep aceste două fenomene ca două *continua* neîntrerupte, care umplu uniform, una timpul şi alta spaţiul. Dar la fel cum o mişcare poate avea totuşi o viteză superioară alteia, adică poate parcurge mai mult spaţiu într-un timp egal; la fel de asemenea un corp poate fi specific mai surd decât altul, adică poate conţine mai multă materie în acelaşi spaţiu; în ambele cazuri diferenţa se bazează atunci pe intensitatea forţei care acţionează, deoarece Kant, după exemplul lui Priestley, a descompus foarte just materia în forţe. - Dar chiar atunci când, fără a acorda nicio valoare analogiei stabilite aici, am avea să ne mărginim la ideea că diversitatea greutăţilor specifice îşi are singura raţiune în porozitate, tot nu am putea ajunge la ipoteza atomilor, ci

numai la aceea a unei materii în mod absolut pline şi inegal repartizate în diferite corpuri; prin urmare, această materie, acolo unde n-ar mai fi pori de traversat, ar înceta desigur să se preteze la o compresie ulterioară, dar n-ar înceta să rămână divizibilă la infinit ca spaţiul pe care îl umple; căci absenţa porilor nu suprimă posibilitatea unei forţe capabile să rupă continuitatea părţilor sale întinse. A spune, într-adevăr, că orice diviziune nu este posibilă decât prin lărgirea intervalelor deja existente, înseamnă să emiţi o aserţiune cu totul arbitrară. Ipoteza atomistă se bazează tocmai pe cele două fenomene în discuţie, şi anume, pe diversitatea greutăţilor specifice a corpurilor şi pe cea a compresibilităţii dar, fapte pe care această ipoteză le explică pe amândouă cu o egală uşurinţa. Dar atunci cele două fenomene ar trebui întotdeauna să existe în aceeaşi proporţie, şi nu este deloc cazul. Apa de exemplu, cu greutate specifică mult inferioară celei a tuturor metalelor propriu-zise, ar trebui astfel să conţină mai puţini atomi, atomi separaţi prin intervale mai mari, şi prin urmare să fie compresibilă, dar ea nu este aproape deloc.

Pentru a apăra teoria atomilor, ar trebui plecat de la porozitate şi spus cam aşa: toate corpurile au pori, deci au pori şi toate părţile corpului; şi dacă am continua aşa la infinit, n-ar mai rămâne nimic dintr-un corp decât porii. - Răspunsul ar fi că elementul rămas ar trebui, este adevărat, să fie presupus ca fiind lipsit de pori şi prin urmare absolut dens, iar nu conceput din acest motiv ca format din particule absolut indivizibile, din atomi; absolut incompresibil, ei nu ar fi absolut indivizibil. Dacă nu, ar trebui să susţinem că diviziunea unui corp nu este posibilă decât prin pătrunderea în pori, ceea ce nu este nicidecum demonstrat. Cu acel aşa se pretinde totuşi, avem desigur atomi, deci corpuri absolut indivizibile, corpuri ale căror părţi întinse au o atât de mare putere de coeziune încât nicio forţă posibilă nu le poate separa; dar astfel de corpuri pot fi presupuse ca fiind atât mari cât şi mici, şi un atom va putea fi tot atât de mare cât un bou, numai să reziste oricărui atac posibil.

Imaginaţi-vă două corpuri de natură foarte diferită, şi din care am scoate toţi porii prin compresie, cu ajutorul ciocanelor, sau prin pulverizare, de exemplu: greutăţile lor specifice ar deveni egale? Acesta ar fi criteriul dinamicii.

CAPITOLUL XXIV
Despre materie

Am tratat deja despre materie în *Suplimente* din prima Carte, la *Capitolul patru*, când am vorbit despre partea cunoaşterii care ne este dată *a priori*. Dar acolo nu am putut-o privi exclusiv decât dintr-un punct de vedere: nu luam în consideraţie, într-adevăr, decât raportul ei cu formele intelectului nostru şi nu cu lucrul în sine, adică n-o examinăm decât subiectiv, în măsura în care ea este reprezentarea noastră, şi nu obiectiv, adică după ceea ce poate fi în sine. Sub acest prim raport, concluzia noastră a fost că ea este activitatea în general, concepută obiectiv, dar fără determinare specială; de aceea, în tabelul pe care l-am alăturat acolo despre cunoştinţele noastre *a priori*, ea ocupă locul cauzalităţii. Căci ceea ce este material este ceea ce acţionează (*das Wirkliche*, realul), în general şi abstracţie făcând de modul specific al acţiunii. Rezultă de asemenea că materia, ca atare, nu este obiect de intuiţie, ci numai de gândire; aceasta este deci o pură abstracţie; în intuiţie, din contra, ea nu apare decât legată de formă şi de calitate, ca un corp, deci ca un mod determinat de activitate. Numai făcând abstracţie de această determinare mai precisă, putem gândi materia ca atare, adică separată de formă şi de calitate; concepem deci sub această materie faptul absolut şi general de a acţiona, adică activitatea *in abstracto*. Acţiunea mai special determinată nu este atunci în ochii noştri decât accidentul materiei; dar acesta este pentru ea singurul mijloc de a deveni perceptibilă, adică de a mi se prezenta ca un corp şi obiect al experienţei. Materia pură, dimpotrivă, care singură, aşa cum am arătat în *Critica filosofiei kanteniene*, constituie conţinutul real şi legitim al naţiunii de substanţă, este cauzalitate însăşi, concepută obiectiv, deci ca fiind situată în spaţiu şi ca fiind proprie să-l umple. Întreaga esenţă a materiei constă

aşadar în acţiune; numai prin acţiune ea umple spaţiul şi persistă în timp; ea este în totalitate pură cauzalitate. Unde este acţiune, este materie, şi materia este în general ceea ce acţionează. - Or, cauzalitatea însăşi este forma intelectului nostru; căci, la fel ca şi spaţiul şi timpul, ea ne este dată *a priori*. Astfel până aici materia, în această calitate, aparţine de asemenea părţii formale a cunoaşterii; ea este forma intelectuală a cauzalităţii însăşi, formă legală de noţiunile de spaţiu şi de timp, obiectivată aşadar şi concepută ca umplând spaţiul. (Detalii despre această teorie se găsesc în disertaţia mea *Despre principiul raţiunii suficiente*, ediţia a 3-a, pag. 82). Dar în acest sens materia nu mai este, la drept vorbind, nici obiectul, ci condiţia experienţei, ca intelectul pur însuşi, a cărui funcţie este în acest caz dat. De aceea materia pură nu dă loc decât unui concept, şi nu unei intuiţii; ea intră în orice experienţă externă, este elementul necesar al acesteia, fără a putea fi dată de vreo experienţă; ea nu poate fi decât gândită, şi aceasta ca absolut inertă, inactivă, lipsită de forme şi de calităţi şi de orice acţiune. În consecinţă, pentru toate fenomenele trecătoare, pentru toate manifestările forţelor naturale şi pentru toate fiinţele vii, materia este substratul fix şi în mod necesar creat de formele intelectului nostru, în care se exprimă lumea ca reprezentare. Cu acest titlul, şi ca provenită din formele intelectului, ea dă dovadă vizavi de aceste fenomene înseşi de o indiferenţă absolută, adică ea poate la fel de bine fi suportul unei forţe naturale ca şi a alteia, o dată determinate condiţiile necesare înlănţuirii cauzale. Dar în ea însăşi, şi tocmai pentru că existenţa ei nu este decât formală, adică fondată în intelect, ea trebuie concepută în mijlocul tuturor acestor schimbări ca înzestrată cu o persistenţă absolută, deci ca neavând nici început şi nici sfârşit în timp. Pe aceasta se bazează ideea la care nu putem renunţa, că din orice poate ieşi orice, că din plumb de exemplu poate ieşi aurul; căci ar fi suficient în acest scop să descoperi şi să provoci stările intermediare, pe care materia indiferentă în sine le-ar avea de parcurs pe această cale. Nimic nu ne arată într-adevăr *a priori* de ce

aceeaşi materie, astăzi suport al calităţii plumb, n-ar putea deveni într-o zi suport al calităţii aur. - Deosebirea dintre materie, pur obiect *a priori* al gândirii, şi intuiţiile *a priori* propriu-zise, este că putem face complet abstracţie de materie. Nu este la fel din contra cu spaţiul şi timpul; dar aceasta nu înseamnă altceva, decât că ne putem reprezenta spaţiul şi timpul chiar şi fără materie. Într-adevăr, materia o dată transportată în timp şi spaţiu şi concepută ca dată, gândirea nu o mai poate exclude, adică să şi-o reprezinte ca dispărută şi desfiinţată, ci întotdeauna şi numai ca deplasată; cu acest titlu, ea este tot atât de inseparabil legată de cunoaştere ca şi spaţiul şi timpul înseşi. Totuşi această deosebire, şi anume că ea trebuie să fi fost mai întâi plasată cu voie şi concepută ca existenţă, anunţă deja că ea nu aparţine părţii formale a cunoaşterii noastre la fel de complet ca timpul şi spaţiul şi sub toate raporturile, ci că ea conţine în plus un element dat numai *a posteriori*. Ea este de fapt punctul de legătură al părţii empirice a cunoaşterii cu partea pură şi *a priori*, şi este în consecinţă adevărata piatră de temelie a lumii experienţei.

Acolo unde încetează orice afirmare *a priori*, în partea în întregime empirică a cunoaşterii pe care o avem despre corpuri, adică în forma lor, în calitatea şi modul lor determinant de acţiune, se revelă înainte de toate această voinţă, admisă şi stabilită deja de noi ca esenţa în sine a lucrurilor. Dar aceste forme şi aceste calităţi nu apar niciodată decât cu titlul de proprietăţi şi de manifestări ale înseşi acestei materii, a cărei existenţă şi esenţă se bazează pe formele subiective ale intelectului nostru; ele nu devin vizibile decât în ea şi astfel prin ea. Căci tot ce ni se arata nouă nu este niciodată decât o materie însufleţită de un mod de acţiune special determinat. Din proprietăţile intime şi inexplicabile ale acestei materii provin toate modurile de acţiune determinate de corpurile o dată date; şi totuşi nu percepem niciodată materia în ea însăşi, ci numai aceste acţiuni şi calităţile speciale pe care ele se bazează, cât despre materie, aceasta este restul pe care

gândirea vine în mod necesar să-l adauge după ce a făcut abstracţie de aceste calităţi, căci ea nu este, după explicaţia dată mai sus, decât cauzalitatea însăşi obiectivată. - Materia este în consecinţă pentru voinţă, esenţa intimă a lucrurilor, modul de a ajunge la percepţie, de a deveni intuitivă şi vizibilă. În acest sens materia este simpla aparenţă viabilă a voinţei, sau legătura dintre lumea ca voinţă şi lumea ca reprezentare. Ea aparţine celei dintâi, în măsura în care este produsul funcţiilor intelectului, şi celei de a doua, în măsura în care forţa manifestată în toate fiinţele materiale, adică în toate fenomenele, este voinţa. De aceea orice obiect este voinţă, cu titlul de lucru în sine, şi materie, cu titlul de fenomen. Dacă am putea deposeda o materie dată de toate proprietăţile care îi revin *a priori*, adică de toate formele intuiţiei şi simţirii noastre, am avea ca rest lucrul în sine, adică ceea ce, sub aparenţa acestor forme, se prezintă ca element empiric pur al materiei; această materie însăşi n-ar mai apărea atunci ca înzestrată cu întindere şi activitate; nu materia, ci voinţa am avea-o atunci sub ochi. Acest lucru în sine sau voinţa, trecută la starea de fenomen, adică intrată în formele intelectului nostru, ia aspectul materiei, acest suport el însuşi invizibil, dar presupus în mod necesar de calităţile care îi datorează numai lui faptul de a fi vizibile; în acest sens deci materia este aparenţa vizibilă a voinţei. Plotin şi Giordano Bruno aveau astfel dreptate după părerea noastră ca şi după a lor, când anunţau, aşa cum am amintit deja la *Capitolul IV*, această propoziţie paradoxală, că materia în sine este neîntinsă, şi prin urmare necorporală. Căci spaţiul, forma intuiţiei noastre este cel care dă întindere materiei, şi corporalitatea constă în acţiune, care se bazează pe cauzalitate, formă a intelectului nostru. Din contra orice proprietate determinată, orice parte empirică a materiei, începând chiar cu greutatea, se bazează pe ceea ce materia singură face vizibil, pe lucrul în sine, voinţa. Greutatea totuşi este treapta inferioară a obiectivării voinţei; ea apare deci în întreaga, materie fără excepţie şi este astfel nedespărţită de materia în general. Dar, deja în

calitatea sa de manifestare a voinţei, ea aparţine cunoaşterii *a posteriori*, şi nu *a priori*. De aceea probabil ne putem imagina şi o materie fără greutate, dar nu o materie fără întindere, fără forţă de respingere şi fără persistenţă; căci ea ar fi atunci lipsită de impenetrabilitate, deci de volum, deci în sfârşit de activitate; dar tocmai în acţiune, adică în cauzalitatea în general, constă esenţa materiei ca materie; şi cauzalitatea fondată pe forma *a priori* a intelectului nostru, nu poate fi eliminată din gândire.

În consecinţă, materia este voinţa însăşi, nu în sine, ci în măsura în care este percepută de intuiţie, adică în măsura în care îmbracă forma reprezentării obiective; ceea ce obiectiv este materie este deci subiectiv voinţă. La aceasta răspunde ceea ce am arătat mai sus: corpul, nostru nu este decât aparenţa vizibilă, obiectivarea voinţei noastre, şi la fel orice corp este obiectivarea voinţei pe una din treptele sale. Dacă voinţa se oferă cunoaşterii obiective, ea intră de îndată în formele intuitive ale intelectului, timp, spaţiu şi cauzalitate, şi aceste forme tot de îndată fac din ea un obiect material. Putem să ne reprezentăm forma fără materie, dar nu invers, pentru că materia, deposedată de formă, ar fi voinţa însăşi, şi pentru că aceasta nu se obiectivează decât supunându-se modului de intuiţie a intelectului nostru, adică îmbrăcând o formă. Substanţă a formei pure, spaţiul este forma de intuiţie a materiei, în timp ce materia nu poate apărea decât cu forma.

Când voinţa se obiectivează, adică trece la starea de reprezentare, materia este *substratul universal* al acestei obiectivări, sau mai bine zis obiectivarea însăşi luată *in abstracto*, adică abstracţie făcând de orice formă. Materia este deci aparenţa vizibilă a voinţei în general, în timp ce caracterul fenomenelor determinate de această voinţă îşi găseşte expresia în calitate şi în formă. Aşadar, ceea ce în fenomen, adică pentru reprezentare, este materie, este în sine însuşi voinţă; tot ce este valabil pentru voinţa în sine, este valabil şi pentru materie în condiţiile intuiţiei şi ale experienţei, şi ea reflectă într-o imagine temporală toate raporturile şi toate proprietăţile voinţei. Ea este deci

substanţa lumii vizibile, cum voinţa este natura în sine a tuturor lucrurilor acestei lumi. Formele sunt nenumărate, materia este una, aşa cum voinţa este una în toate obiectivările sale. Aşa cum aceasta din urmă nu se obiectivează niciodată ca generală, ca voinţă absolută adică, ci întotdeauna ca particulară, adică sub determinări speciale şi un caracter dat; tot aşa materia nu apare niciodată ca atare, ci întotdeauna alăturată unei forme şi calităţi. În fenomen, sau în obiectivarea voinţei, ea reprezintă totalitatea acestei voinţe însăşi mereu una în toate lucrurile, aşa cum este una ea însăşi în toate corpurile. Voinţa este esenţa intimă a tuturor lucrurilor care ni se arată; materia este substanţa care rămâne după suprimarea tuturor accidentelor. Voinţa este elementul absolut indestructibil din tot ce există; materia este elementul nepieritor în timp, şi imuabil în mijlocul tuturor transformărilor. - Dacă în sine, adică separată de formă, materia nu poate fi percepută de intuiţie nici reprezentată, este pentru că în ea însăşi şi cu titlul de substanţă pură a corpurilor, ea este propriu-zis voinţa însăşi; şi această voinţă la rândul ei poate fi sesizată obiectiv de percepţie sau intuiţie, nu în ea însăşi, ci numai în toate condiţiile reprezentării, adică numai ca fenomen. În aceste condiţii ea apare de asemenea ca un corp, deci ca materie îmbrăcată cu formă şi calitate. Or, forma are drept condiţie spaţiul, şi calitatea sau activitatea, cauzalitatea, amândouă se bazează astfel pe funcţiile intelectului. Fără ele materia n-ar fi decât lucrul în sine, adică voinţa însăşi. Este singurul motiv care i-a putut conduce, aşa cum am spus, pe Plotin şi pe Giordano Bruno, pe o cale întru totul obiectivă, să afirme că materia în sine şi pentru sine este fără dimensiune, prin urmare fără volum, prin urmare, în sfârşit, corporalitate.

Dacă materia este aparenţa vizibilă a voinţei, şi dacă orice forţă la rîndul ei este în sine voinţă, nicio forţă nu se poate produce fără *substrat material*, şi invers niciun corp nu poate fi fără forţe care să-i fie inerente şi care să constitui tocmai calitatea sa. Este ceea ce face din corp un compus din materie şi formă, pe care îl numim substanţă (*Softt*).

Forţă şi substanţă sunt inseparabile, pentru că ele nu sunt în fond decât unul şi acelaşi lucru; într-adevăr, şi Kant a arătat aceasta, materia însăşi nu ne este dată decât ca alianţă a două forţe, forţa de expansiune şi forţa de atracţie. Între forţă, şi substanţă este deci, nu opoziţie, ci mai curând identitate absolută.

Conduşi la acest punct de vedere de mersul consideraţiilor noastre şi ajunşi la această idee metafizică a materiei, nu ne va veni deloc greu să recunoaştem că originea temporală a formelor, a figurilor sau speciilor nu poate fi legitim căutată niciunde în altă parte decât în materie. De acolo trebuie ca ele să fi ieşit într-o zi, deoarece materia nu este decât voinţa devenită vizibilă şi deoarece voinţa constituie esenţa intimă a tututor fenomenelor. În acelaşi timp în care voinţa trece la starea de fenomen, adică se prezintă obiectiv intelectului, materia în calitatea sa de aparenţă vizibilă a acestei voinţe, îmbracă formă prin mijlocirea funcţiilor intelectului. De aici expresia scolasticilor; *materia appetit formam* [„materia tinde spre formă“][374]. Aceasta a fost originea tuturor formelor vii, nu trebuie să ne îndoim de aceasta, şi nu putem o singură clipă să ne închipuim o alta. Astăzi, când sunt deschise căile spre perpetuarea formelor, asigurate şi menţinute de natură, cu o grijă şi un zel fără margini, mai este loc pentru acea *generatio aequivoca?* Numai experienţa singură poate decide; cu atât mai mult cu cât referindu-se la căile propagării regulate, am putea invoca pentru a o combate argumentul *natura nihil facit frustra* [„natura nu face nimic în van“]. Pentru mine totuşi, şi în ciuda obiecţiilor celor mai recente, ţin ca foarte verosimilă, pe trepte foarte inferioare, această *generatio aequivoca,* mai ales la entozoare şi epizoare, fiinţe care se nasc de pe urma caşexiilor speciale ale organismelor animale; deoarece într-adevăr condiţiile existenţei lor nu se prezintă decât în mod excepţional, specia lor, în imposibilitatea de a se propaga pe

[374] *Materia recipit formam* la Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, I, quaestio 2, artic. 2 , 4; editio Venetiana, 20, pag. 238.

cale regulată, trebuie să profite de toate ocaziile de a se reproduce din nou. De aceea de îndată ce unele boli cronice sau caşexiile provoacă realizarea condiţiilor a epizoarelor, vedem născându-se, de la sine şi fără ou, acel *pediculus capitis*, sau *pubis* sau *corporis* [păduchii de cap sau păduchii laţi sau de corp], după caz. Şi aceasta oricât de complicată ar fi structura acestor insecte; căci descompunerea unui corp animal viu furnizează materie unor producţii mai ridicate decât cele ale fânului în apă, de unde nu ies decât infuzorii sau preferăm să credem că şi ouăle epizoarelor nu încetează să plutească în aşteptare în aer? Oribil gând! Să ne amintim mai curând de ftiriază care mai apare chiar şi astăzi. - Un caz analog se produce, când, ca urmare a unor împrejurări deosebite se realizează, condiţiile de existenţă a unei specii până atunci străină locului în discuţie. Astfel în Brazilia, după incendiul unei păduri virgine, Auguste Saint-Hilaire a văzut născându-se din cenuşa abia răcită o mulţime de plante care nu puteau fi găsite în restul ţării; şi foarte recent chiar amiralul du Petit-Thouars raporta Academiei de Ştiinţe că insulele de corali din Polinezia, în cursul unei noi formări, se acopereau cu un strat de teren care, când uscat, când sub apă, şi neîntârziat invadat de vegetaţie, producea o specie de arbori proprie exclusiv acestor insule (*Comptes rendus - Dări de seamă*, 17 ianuarie 1859, pag. 147). - Oriunde putrezeşte ceva apar ciupercile, mucegaiul, şi în lichide, infuzorii. Opinia astăzi la modă ca sporii şi ouăle, destinate să producă nenumăratele specii de toate genurile, plutesc pentru a se dezvolta, această opinie este mai paradoxală decat cea de *generatio aequivoca*. Putrefacţia este disoluţia unui corp organic, mai întâi în elementele sale chimice cele mai apropiate; or, cum acestea sunt mai mult sau mai puţin aceleaşi la toate fiinţele vii, voinţa de a trăi, peste tot prezentă, poate pune stăpânire pe ele în acel moment, pentru a compune, după împrejurări, noi fiinţe care, luând o formă potrivită, adică obiectivându-şi voinţa trecătoare, se nasc din concreţiunea acestor elemente, ca puiul din lichidele oului. Acolo unde nimic asemănător nu se

produce, materiile în putrefacţie se descompun în elementele lor cele mai îndepărtate, care sunt principii chimice prime, şi reintră astfel în marea circulaţie a naturii. Campania dusă de zece sau cincisprezece ani împotriva acestei *generatio aequivoca*, cu strigăte de victorie prematură care au însoţit-o, nu era decât preludiul războiului pornit împotriva forţei vitale şi se apropia de acesta. Dar cel puţin să nu ne lăsăm înşelaţi de sentinţe, tranşante, de asigurări date cu tupeu, ca şi cum lucrurile ar fi înţelese, hotărâte şi universal admise. Toată teoria mecanică şi atomistică a naturii merge mai curând spre ruină, şi apărătorii ei trebuie să înveţe că în spatele naturii se ascunde ceva în plus decât şocul direct şi şocul răspuns. Foarte recent chiar (1859), Pouchet a demonstrat victorios şi întemeiat, în faţa Academiei franceze, şi spre marea ciudă a celorlalţi membri, în acelaşi timp realitatea acestei *generatio aequivoca* cât şi inanitatea acestei ipoteze extravagante că peste tot şi întotdeauna plutesc în aer milioanele de germeni ale tuturor ciupercilor posibile, milioanele de ouă ale tuturor infuzorilor posibili, până când unul sau celălalt ajung să întâlnească o dată din întâmplare mediul favorabil dezvoltării lor.

Mirarea noastră la gândul că originea formelor este în materie seamănă cu cea a sălbatecului care zăreşte pentru prima oara o oglindă şi se miră sa o vadă reflectându-i imaginea. Propria noastră fiinţă este într-adevăr voinţa, iar materia, aparenţa vizibilă a acestei voinţe, nu se arată niciodată decât acoperită cu un înveliş vizibil, adică îmbrăcată cu calitate şi formă; de aceea, fără a o percepe vreodată imediat, ne mărginim să o supraadăugăm prin gândire, ca pe elementul identic, substanţa proprie tuturor lucrurilor, în mijlocul tuturor diferenţelor de calitate şi de formă. Ea este deci un principiu de explicare a lucrurilor mai curând metafizic decât fizic, şi a deriva din el toate fiinţele este totuna în realitate cu a le fixa ca origine în mister; acest lucru îl va recunoaşte oricine nu-l confundă pe a ataca şi pe a înţelege.

Într-adevăr, nu explicaţia ultimă şi totală a lucrurilor, ci

chiar originea temporală atât a fiinţelor organizate cât şi a formelor anorganice trebuie să căutăm în materie. Totuşi, se pare că nu-i este mai puţin greu naturii să efectueze creaţia primă a formelor organice, protecţia speciilor înseşi, decât ne este nouă să o înţelegem pe ea; este ceea ce indică precauţiile întotdeauna excesive pe care le ia pentru a asigura menţinerea speciilor o dată create. Şi totuşi, pe suprafaţa actuală a acestei planete, voinţa de a trăi a parcurs de trei ori gama obiectivării sale, în trei serii independente una de alta şi cu modulaţii diferite, dar şi cu grade diferite de perfecţiune. Într-adevăr, nimeni nu ignoră acest lucru; din cele trei regiuni, vechiul continent, America şi Australia, fiecare îşi are seria sa animală particulară, independentă, şi complet distinctă de cea a celorlalte două. Specule sunt în general altele pe fiecare din aceste mari continente; dar, cum ele aparţin toate trei unei aceleiaşi planete, ele prezintă totuşi o analogie şi un paralelism constant: rezultă de aici că genurile (*genera*) sunt în cea mai mare parte aceleaşi. În Australia, această analogie nu se poate urmări decât foarte incomplet, căci fauna ţării este foarte săracă în mamifere şi nu cuprinde nici carnivori nici maimuţe; între vechiul continent şi America ea este dimpotrivă vădită şi în aşa măsură încât America ne prezintă întotdeauna analogul inferior în materie de mamifere şi în schimb analogul superior în materie de păsări şi de reptile. Astfel, ea are neîndoielnic avantajul de a poseda condorul, papagali ara, colibri şi cei mai mari batracieni şi ofidieni; dar de exemplu nu are, în locul elefantului, decât tapirul, în locul leului decât puma, în locul tigrului decât jaguarul, în locul cămilei decât lama, şi în locul maimuţelor propriu-zise decât macaci. Această din urmă lipsă ne permite deja să conchidem că în America natura nu a putut ajunge până la om, chiar de pe treapta inferioară cea mai apropiată, a cimpanzeului şi a urangutanului sau pongo, pasul era încă imens până la om. De aceea vedem că cele trei rase umane, caucaziană, mongolă şi etiopiană, pe care raţiuni lingvistice şi fiziologice ne asigură că sunt de asemenea primitive, nu-şi au patria originară decât în

vechiul continent; America, dimpotrivă, este populată de o rasă mongolă care a suferit un amestec sau modificări climaterice şi care trebuie să fi trecut aici din Asia. Pe suprafaţa terestră, în starea imediat anterioară celei de astăzi, natura s-a ridicat ici şi colo până la maimuţă, dar nu până la om.

Consideraţiile noastre ne-au făcut să recunoaştem în materie forma vizibilă imediată a voinţei prezentă în toate lucrurile, şi dacă o examinăm sub aspect pur fizic, urmând firul timpului şi al cauzalităţii, ea ne apare şi ca originea lucrurilor; din acest punct de vedere ajungem cu uşurinţă să ne întrebăm dacă, chiar şi în filosofie, nu am putea lua un, punct de plecare atât obiectiv cât şi subiectiv şi stabili aşadar ca adevăr fundamental acest principiu: „Nu există absolut nimic în afara materiei şi a forţelor care îi sunt inerente“. Dar să ne grăbim să amintim apropo de aceste „forţe inerente“ pe care cu atâta uşurinţă le punem înainte, că a le presupune înseamnă a reduce orice explicaţie la un miracol absolut de neînţeles, pentru a ne condamna apoi la a ne opri în faţa acestui mister sau a pleca de la el; căci este un adevărat miracol fiecare din aceste forţe naturale, determinate şi insondabile, fundamentul acţiunilor variate ale unui corp anorganic, tot atât cât şi această forţă vitală prezentă în orice organism. Am explicat acest lucru şi l-am expus cu detalii la *Capitolul XVII*, niciodată fizica nu va putea detrona metafizica, tocmai pentru că lasă fără nicio demonstraţie ipoteza semnalată mai sus şi încă multe altele; de aceea trebuie să renunţe de la început la pretenţia de a furniza o interpretare ultimă a lucrurilor. Trebuie să amintesc în plus că la sfârşitul primului capitol am stabilit insuficienţa materialismului; el este cum spuneam, filosofia subiectului care uită să se introducă şi pe el în calcul. Dar tot acest ansamblu de adevăruri se bazează pe natura obiectivului; tot ce este obiectiv şi exterior nu este niciodată decât un obiect de percepţie şi de cunoaştere; este deci întotdeauna şi numai un element mediat şi secundar, care nu poate niciodată prin urmare deveni principiu de explicare ultimă a lucrurilor nici

punctul de plecare al filosofiei. Aceasta, într-adevăr, cere în mod necesar ca punct de plecare un principiu absolut imediat; or, nu găsim evident ceva asemănător decât în datele conştiinţei, în partea intimă şi subiectivă a fiinţei noastre. De aceea este un merit eminent al lui Cartesius de a fi dat primul conştiinţa proprie ca punct de plecare pentru filosofie. După el adevăraţii filosofi, *Locke, Berkeley* şi *Kant* între alţii, au mers, fiecare în felul său, mai departe pe aceeaşi cale, şi cercetările lor m-au ajutat să remarc în conştiinţa intimă două date (dată) foarte diferite ale cunoaşterii imediate, în loc de una; folosirea combinată a acestor doi factori, reprezentarea şi voinţa, ne permite să înaintăm şi mai mult în filosofie, aşa cum în algebră cunoaşterea a două mărimi date în loc de una furnizează mijlocul de a duce şi mai departe studiul unei probleme

După cele precedente, eroarea inevitabilă a materialismului constă mai întâi în a pleca de la o petiţie de principiu, sau chiar, privind lucrurile mai îndeaproape, de la un πρώτον ψεύδος[375]. El începe, într-adevăr, prin a stabili că materia este un lucru dat în mod absolut şi fără condiţii, adică independent, în existenţa sa, de cunoaşterea subiectului, adică, în sfârşit, un lucru în sine la propriu. El atribuie materiei (şi în acelaşi timp determinărilor ei prealabile, timpul şi spaţiul) o existenţă absolută, adică independentă de subiectul care percepe; aici este eroarea lui fundamentală. El trebuie, în plus, pentru a proceda loial, să vadă în calităţile inerente materiei date, adică substanţelor, în forţele naturale care se manifestă prin ele, şi în sfârşit în forţa vitală, impenetrabile *qualitates occultas*; ele trebuie să le lase neexplicate şi să se mărginească la a le lua ca punct de plecare, după exemplul fizicii şi fiziologiei, care nu au nicidecum pretenţia să furnizeze interpretarea ultimă a lucrurilor. Dar, pentru a se sustrage acestei necesităţi, materialismul, aşa cel puţin cum s-a arătat până acum, a recurs la neloialitate: el neagă toate forţele prime,

[375] După Aristotel, *Analytica posteriora*, cap. 18 , p. 66 c 16.

prefacându-se, în aparenţă, că le reduce pe toate, chiar şi forţa vitală în cele din urmă, la activitatea pur mecanică a materiei, adică la fenomenele de impenetrabilitate, de formă, de coeziune, de impuls, de inerţie, de greutate, etc., proprietăţi la drept vorbind dintre cele mai puţin inexplicabile, deoarece ele se bazează în parte pe ceea ce este sigur *a priori*, adică pe formele intelectului nostru propriu, principiu al oricărei inteligibilităţi. Dar materialismul nu cunoaşte nimic despre intelect, în calitate de condiţie a oricărui obiect şi aşadar al ansamblului fenomenelor. Scopul său este de a reduce pur şi simplu calitativul la cantitativ, atribuind calitatea formei pure, în opoziţie cu materia propriu-zisă; materiei nu-i lasă dintre adevăratele calităţi empirice decât greutatea, pentru că în sine greutatea este deja ceva cantitativ, chiar singura măsură a cantităţii materiei. Această cale îl conduce în mod fatal la ficţiunea atomilor, materiale pe care îşi imaginează că va edifica manifestările atât de misterioase ale tuturor forţelor prime. Dar în acest fel el nu mai are de a face, ce-i drept, cu materia empiric dată; materia sa nu se întâlneşte *in rerum natura* [în natura lucrurilor], ea este mai curând o simplă obstrucţie a acestei materii reale, o materie fără nicio altă proprietate decât aceste proprietăţi mecanice pe care cu excepţia greutăţii noi le putem construi aproape *a priori*, pentru că ele se bazează pe formele spaţiului, timpului şi cauzalităţii, adică pe intelectul nostru; la aceste amărâte fundamente se vede materialismul constrâns să recurgă pentru a-şi înălţa ale sale edificii în aer.

El devine astfel inevitabil atomism; ceea ce i s-a întâmplat deja în copilărie, pe vremea lui Leucip şi, Democrit, se reînnoieşte pentru el acum când anii l-au făcut să cadă în boala copilăriei, în Franţa prin ignoranţă, şi în Germania prin uitarea filosofiei kantiene. Şi a doua oară împinge şi mai departe confuzia decât prima oară: nu numai corpurile solide trebuie să fie formate din atomi, ci şi cele lichide, apa; aerul şi gazul. Lumina însăşi în sfârşit trebuie să fie ondularea unui eter întru totul ipotetic, admis fără nicio dovadă, şi compus din atomi, ale căror viteze

diferite produc culorile, - ipoteză fondată, ca şi amintita teorie newtoniană a celor şapte culori, pe o analogie arbitrar presupusă cu muzica şi susţinută după aceea cu violenţă împotriva oricărei evidenţe. Trebuie, într-adevăr, să fii de o credulitate nemaipomenită ca să te laşi convins că nenumăratele şi diferitele tremolouri de eter, provenite din infinita diversitate a suprafeţelor colorate, în această lume cu mii de nuanţe, nu încetează să se întretaie unul pe altul în toate direcţiile, să se încrucişeze în toate sensurile, şi că departe de a se stânjeni unele pe altele, ele dau naştere din contra în mijlocul acestui întreg tumult şi haos aspectului profund calm al luminii naturale şi artificiale. *Credat Judaeus Apella!* [„Apella, evreul, să creadă dacă vrea/ asemenea poveste!“ - Horaţiu, *Sermones*, I, 5 , 100]. Să nu ne îndoim, natura luminii este pentru noi un mister; dar mai bine să acceptăm acest lucru decât să barăm drumul cunoaşterii viitoare cu teorii proaste. Lumina este cu totul altceva, decât o simplă mişcare mecanică, ondulaţie, vibraţie sau tremur; ea este de natură materială. Acţiunile ei chimice sunt o primă dovadă. Nu de multă vreme Chevreul prezenta pe acest subiect Academiei Ştiinţelor o frumoasa serie de experienţe, în care el a făcut să acţioneze lumina soarelui asupra substanţelor din diverse culori; cel mai curios era faptul că un sul de hârtie albă, expus la soare, producea aceleaşi efecte şi după şase luni, timp în care a fost păstrat într-un suport de metal ermetic închis; tremoloul să fi făcut o pauză de şase luni pentru a reîncepe atunci *a tempo?* (*Dări de seamă* din 20 decembrie 1858) - Toată această ipoteză a tremolourilor de atomi eterici, nu numai că este o himeră, dar nici nu este cu nimic inferioară ca stângăcie şi grosolănie celor mai proaste idei ale lui Democrit, mai mult, ea este destul de obraznică pentru a se da astăzi ca fapt convenit; şi a rezultat de aici că sumedenie de scriitoraşi proşti în toate genurile, lipsiţi de orice cunoştinţe în această materie, s-au făcut de bunăvoie ecoul fidel al acestei ipoteze, şi cred în ea ca în evanghelie. - Dar doctrina atomistică în general merge şi mai departe, şi putem în curând spune: *Spartam,*

quam nactus es, orna![376] [„Dacă ai ajuns la Sparta, împodobeşte-o!“]. Se atribuie tuturor acestor atomi mişcări neîncetate şi diverse de rotaţie, de vibraţie etc., după funcţia fiecăruia; la fel orice atom posedă atmosfera sa de eter, sau vreo calitate diferită, şi alte scorneli de acelaşi gen. - Fanteziile filosofiei naturale a lui Schelling şi a partizanilor săi erau încă în mare parte spirituale nobile în îndrăzneala lor, sau cel puţin ingenioase; acestea din contra sunt greoaie, plate, stângace şi neîndemânatice; ele sunt produsul unor creiere incapabile să conceapă, mai întâi, o altă realitate decât o materie fără calitate inventată de ei, adevărat obiect absolut, adică obiect fără subiect, şi, în al doilea rând, o activitate diferită de cea a mişcării şi şocului; iată singurele două principii pe care ei le înţeleg, şi la care *a priori* ei pretind să reducă totul, căci iată lucrul lor în sine. În acest scop, limitează forţa vitală la forţe chimice, denumite de ei în mod insidios şi fără dovezi forţe moleculare, şi toate procesele naturii anorganice la mecanism, adică la şocul direct şi la şocul ca răspuns. Şi astfel lumea întreagă, cu tot ce închide în ea, ar sfârşi prin a nu mai fi decât un aparat mecanic, asemănător jucării care, mişcate de o pârghie, de roţi şi de nisip, reprezintă un fel de mină sau o exploatare agricolă. - Originea răului este în abuzul muncii manuale a experimentării care te face să pierzi deprinderea muncii intelectuale a gândirii. Creuzetul şi pilele lui Volta trebuie să îndeplinească funcţiile creierului; de aici şi această aversiune profundă faţă de orice fel de filosofie:

Pentru a da o altă imagine a problemei, am putea spune că dacă materialismul, cu toate formele pe care le-a luat până acum, a eşuat, este pentru că nu a cunoscut suficient această materie, din care voia să construiască lumea, şi i-a substituit un copil presupus, lipsit de orice calitate; dacă, dimpotrivă, ar fi luat materia reală şi dată în experienţă (adică substanţă, sau mai curând substanţele), înzestrată, cum este, cu toate calităţile fizice, chimice,

[376] După Stobaios, *Florilegium*, 39, 10.

electrice şi cu cele de asemenea care fac ca viaţa să apară spontan din ea; dacă s-ar fi adresat astfel adevăratei *mater rerum*, din adâncul întunecat al căreia ies la iveală toate fenomenele şi toate formele, pentru a se întoarce într-o zi din nou la ea, materialismul, pe această materie complet înţeleasă şi cunoscută perfect, ar fi putut să-şi clădească o lume, pentru care nu ar fi avut de ce roşi. Foarte bine; dar atunci artificiul n-ar fi constat decât în a transforma *quaesita* în *data*, în a lua ca dată şi ca punct de plecare a deducţiilor, în aparenţă materia pură, dar în realitate toate forţele misterioase ale naturii care sunt inerente materiei sau mai exact îi datorează faptul de a deveni vizibil; este într-un fel ca şi cum sub numele de farfurie înţelegi bucatele pe care aceasta le poartă. Căci materia nu este în realitate pentru cunoaşterea noastră decât vehiculul calităţilor şi al forţelor naturale care apar din ea ca accidentele, şi tocmai pentru că le-am redus pe acestea la voinţă, numesc materia simpla aparenţă vizibilă a voinţei. Dar, deposedată de toate aceste calităţi, materia rămâne acel nu ştiu ce fără proprietate, acel *caput mortuum*[377] [cap de mort, reziduu] al naturii cu care cinstit vorbind nu poţi face nimic. Dacă îi lăsăm, din contră, prin procedeul sus amintit, toate aceste calităţi, comitem atunci, să nu ne îndoim de asta, o petiţie de principiu, acordându-i dinainte *quaesita* ca *data*. Dar ceea ce se naşte atunci, nu mai este un materialism propriu zis, ci un pur naturalism, adică o fizică absolută care, aşa cum am arătat în *Capitolul XVII* deja menţionat, nu poate niciodată nici lua, nici ţine locul metafizicii, pentru că ea nu începe decât după ce a admis toate aceste ipoteze şi astfel nici nu încearcă măcar să pătrundă adâncul lucrurilor. Naturalismul pur are deci ca bază unică şi esenţială calităţi oculte, şi niciodată nu este dat cuiva să meargă mai departe, dacă nu apelează, aşa cum am făcut eu, la ajutorul ei, sursa subiectivă a cunoaşterii; atunci este obligat, ce-i drept, să apuce pe

[377] Expresie care în alchimie desemna ceea ce rămâne solid din anumite substanţe în retortă, după fierbere.

drumul ocolit şi anevoios al metafizicii, deoarece această cercetare presupune analiza completă a conştiinţei proprii ca şi a intelectului şi voinţei care sunt date în ea. Şi totuşi acest punct de plecare obiectiv, fondat pe intuiţia externă atât de clară şi de inteligibilă, este atât de firesc omului şi se prezintă atât de uşor ca de la sine încât în speculaţiile ei raţiunea umană a trebuit să înceapă cu naturalismul pentru a trece apoi la materialism, având în vedere puţina profunzime şi insuficienţa primei doctrine; de aceea găsim la începutul istoriei filosofiei naturalismul, la filosofii *ionieni*, şi vedem materialismul apărând pe urma lui cu teoriile lui Leucip şi Democrit, pentru ca mai apoi să se reproducă în continuare din când în când.

CAPITOLUL XXV
Consideraţii transcendentale asupra voinţei ca lucru în sine

Simpla examinare empirică a naturii este suficientă pentru a recunoaşte, de la manifestarea cea mai rudimentară şi cea mai necesară a oricărei forţe naturale generale, până la viaţa şi conştiinţa omului, o tranziţie constantă, treptată, cu limite întru totul relative şi aproape întotdeauna nesigure. Continuând această idee, cu o reflecţie mai pătrunzătoare şi mai profundă, nu vom întârzia, să ne convingem că esenţa intimă a tuturor fenomenelor, ceea ce se manifestă şi apare în fiecare din ele, este un element întotdeauna unul şi identic, care se detaşează cu o limpezime din ce în ce mai mare; ceea ce se arată deci în milioanele de figuri variate la infinit, şi ceea ce ne oferă astfel spectacolul cel mai confuz şi cel mai baroc fără început nici sfârşit, este acest element unic, ascuns în spatele tuturor acestor măşti şi acoperit cu un voal atât de gros, încât ajunge să nu se mai recunoască nici el însuşi şi să se trateze adesea nu fără asprime. De aceea marea doctrină a ἑν καί πάν[378] [Unu şi Tot] a apărut de timpuriu, în Orient, ca şi în Occident, şi n-a încetat niciodată să se menţină sau cel puţin să se reînnoiască în ciuda tuturor opoziţiilor. Dar acum suntem deja mai intim iniţiaţi în acest mister; cercetările precedente ne-au făcut să admitem că, peste tot unde această esenţă situată în adâncul tuturor fenomenelor este însoţită, în vreunul dintre ele, de o conştiinţă cunoscătoare, care, îndreptată spre interior, devine conştiinţa intimă, peste tot această esenţă se revelă conştiinţei ca fiind această facultate atât de familiară şi de misterioasă, desemnată cu numele de voinţă. În consecinţă, am dat acestei esenţe prime şi universale din

[378] După Xenofan, confirmat de Simplicius în *Aristotelis Physica commentaria*, 22 , 26 d.

toate fenomenele numele manifestării în care ea ni se dezvăluie cel mai deschis, numele de voinţă; şi acest termen, departe de a reprezenta în ochii noştri un *x* necunoscut, indică din contra ceea ce, într-o privinţă cel puţin, ne este infinit mai cunoscut şi mai familiar decât tot restul.

Să ne amintim acum un adevăr, a cărui demonstraţie detaliată şi completă se găseşte în memoriul meu *Despre libertatea voinţei*: că în virtutea valorii absolute a legii cauzalităţii, acţiunile sau efectele tuturor fiinţelor din această lume sunt întotdeauna riguros cerute de cauze care le provoacă în fiecare moment. Şi, în această privinţă, puţin contează dacă o astfel de acţiune este datorată cauzelor, în sensul cel mai restrâns al cuvântului, sau unor simple excitaţii, sau în sfârşit unor motive cu totul diferite relative numai la gradul de receptivitate a diferitelor fiinţe. Nu ne putem face iluzii asupra acestui subiect; legea cauzalităţii nu admite nicio excepţie; ci totul, de la mişcarea firului de praf care se joacă în raza soarelui, până la actul cel mai chibzuit al omului, este supus ei cu egală rigoare. De aceea, în întreg cursul lumii ar fi imposibil şi firului de praf să descrie în zborul său o altă linie decât cea pe care o descrie, şi omului să acţioneze altfel de cum a acţionat; adevărul cel mai sigur este că orice lucru care se produce, mic sau mare, se produce dintr-o necesitate deplină. În consecinţă, în orice moment dat, ansamblul stării de lucruri este strict determinat şi fără întoarcere de starea imediat anterioară; şi se întâmplă astfel, fie că urcăm sau coborâm la nesfârşit pe firul timpului. Rezultă că mersul lumii este analog cu cel al unui ceasornic ale cărui părţi le-am asamblat şi pe care l-am întors; şi lumea, din acest punct de vedere incontestabil, nu este decât o simplu mecanism, căruia nu-i pătrundem scopul. Dacă totuşi, fără a fi autorizaţi de ceva anume, şi în fond, în ciuda tuturor legilor gândirii, am vrea să presupunem un prim început, n-am schimba nimic esenţial. Căci prima stare a lucrurilor, la origine, fiind arbitrar stabilită, ar fi fixat şi determinat irevocabil starea imediat posterioară, în ansamblul ei şi

până în cele mai mici detalii; aceasta ar determina la rândul ei starea următoare, şi aşa mai departe, *per secula seculorum* [în vecii vecilor], deoarece lanţul cauzalităţii, cu rigoarea sa absolută, - această legătură de fier a necesităţii şi destinului, - determină invariabil şi fără întoarcere orice fenomen, aşa cum e. Singura diferenţă ar consta în aceea că, în una din cele două ipoteze, am avea înaintea noastră un ceasornic odată întors, şi în cealaltă, un *perpetuum mobile*, dar necesitatea mersului ar rămâne aceeaşi în ambele cazuri. Comportamentul oamenilor nu poate face excepţie de la regulă; am dat, în memoriul citat, devezi de netăgăduit, arătând că el rezultă de fiecare dată, cu o necesitate riguroasă, din doi factori, caracterul şi motivele actuale, primul înnăscut şi imuabil, celelalte, fatal determinate, în cursul cauzalităţii, de mersul inflexibil al lumii.

Ne este imposibil să ne sustragem acestui mod de a vedea, întemeiat pe legile obiective ale lumii, valabile *a priori*; rezultă că lumea, cu tot ce conţine, pare să fie jocul fără scop şi prin aceasta neînţeles a unei eterne necesităţi, a unei insondabile şi inexorabile άνάγκη [necesităţi]. Nu există decât un mijloc de a suprima ce este şocant, revoltător chiar în această concepţie inevitabilă şi irefutabilă despre lume: acela de a admite că orice fiinţă în această lume, fenomen pe de o parte şi necesar determinat de legile fenomenale, este pe de altă parte în sine însăşi voinţă, şi voinţă absolut liberă, deoarece necesitatea nu există niciodată decât prin forme, în întregime conţinute în fenomen, adică nu rezultă decât prin principiul raţiunii sub diferitele sale aspecte. Dar o astfel de voinţă trebuie să posede de asemenea echilibru, deoarece fiind liberă, deci cu titlu de lucru în sine, nesupusă principiului raţiunii, ea nu poate depinde de niciun alt lucru, nici în existenţa şi în esenţa sa, nici în conduita şi activitatea sa. Numai această ipoteză ne permite să introducem destulă libertate pentru a constitui contraponderea fatalei şi riguroasei necesităţi care regizează cursul lumii. Nu avem de ales, la drept vorbind, decât între aceste două lucruri: să vedem în lume un simplu

mecanism, însufleţit de o mişcare necesară, sau să recunoaştem ca esenţă a ei proprie o voinţă liberă, a cărei manifestare directă nu este activitatea, ci mai întâi existenţa şi esenţa lucrurilor. Această libertate este prin urmare transcendentală şi coexistă cu necesitatea empirică, ca şi idealitatea transcendentală a fenomenelor cu realitatea lor empirică. Numai cu această condiţie, aşa cum am arătat în memoriul meu *Despre libertatea voinţei*, acţiunea unui om îi aparţine încă la propriu în ciuda necesităţii cu care ea rezultă din caracterului şi din motive, şi tocmai acest lucru ne face să atribuim *aseitate*[379] [echilibru] fiinţei sale. La fel este cu toate creaturile din această lume. - Filosofia trebuia să reunească şi să concilieze necesitatea cea mai riguroasă, stabilită cu bună credinţă, dezvoltată cu o logică neînduplecată, şi libertatea cea mai perfectă, împinsă până la atotputernicie; singurul mijloc de a reuşi fără să şocheze adevărul era să plaseze întreaga necesitate în activitate şi în fapt (*operari*), întreaga libertate din contra în existenţă şi în esenţă (*esse*). Astfel se rezolvă o enigmă, care nu datorează faptul de a fi rămas la fel de veche ca lumea decât folosirii metodei direct opuse, şi eforturilor neîncetate întreprinse pentru a căuta libertatea în *operari*, necesitatea în *esse*. În ce mă priveşte am spus dimpotrivă: orice fiinţă, fără excepţie, acţionează cu o riguroasă necesitate, dar în acelaşi timp ea există şi este ceea ce este în virtutea libertăţii sale. Nu poate fi deci întâlnită la mine nici mai multă nici mai puţină libertate şi necesitate decât în oricare alt sistem anterior; şi totuşi doctrina mea pare să păcătuiască când într-un sens, când în altul, după cum este şocată să vadă atribuindu-se voinţa faptelor naturale explicate până acum prin simpla necesitate sau să găsească acordată acţiunii motivelor aceeaşi necesitate riguroasă ca şi cauzalităţii mecanice. M-am mulţumit să inversez lucrurile: libertatea a fost transportată în *esse* şi necesitatea a fost limitată la *operari*.

Pe scurt, determinismul este solid stabilit; în zadar de

[379] Termen scolastic.

cincisprezece secole încearcă unii să-l clatine, sub influenţa unor himere bine cunoscute, pe care nu le putem încă numi cu adevăratul lor nume. Dar această teorie face din lume un joc de marionete trase de nişte sfori, motivele, fără să poţi măcar descoperi pe cine trebuie să distreze; piesa are un plan? acesta este *fatum*-ul, nu are? o conduce necesitatea oarbă. - Nu este decât un mijloc de a ne salva din această absurditate: acela de a admite că existenţa şi esenţa tuturor lucrurilor este manifestarea unei voinţe realmente libere, care se recunoaşte în toate pe sine; căci pentru activitatea ei, este imposibil să o sustragi necesităţii. Pentru a pune bbertatea la adăpost de destin sau hazard, trebuia s-o faci să treacă de la acţiune în existenţă. Aşa cum necesitatea nu aparţine decât fenomenului, şi nu lucrului în sine, adică adevăratei esenţe a lumii, tot aşa şi multiplicitatea. Am expus deja destul de amănunţit această idee la § 25 din primul volum. Nu am de adăugat aici decât câteva consideraţii, destinate să confirme şi să lămurească acest adevăr.

Orice om nu cunoaşte direct decât un singur lucru, propria sa voinţă în conştiinţa sa intimă. Tot restul nu îl cunoaşte decât mediat, şi îl judecă după acest dat prim şi printr-o analogie pe care o împinge mai mult sau mai puţin departe, după puterea sa de reflecţie. Chiar aceasta este, în ultimă instanţă, o consecinţă a ceea ce există, la drept vorbind, a unui singur lucru: iluzia pluralităţii (Maya) rezultată din formele înţelegerii obiective, externe, nu putea pătrunde până în conştiinţa interioară şi simplă; aşa se explică că aceasta nu găseşte niciodată înaintea sa decât o singură fiinţă.

Să contemplăm în operele naturii această perfecţiune pe care n-o admirăm niciodată îndeajuns, această perfecţiune care se continuă până la ultimele şi cele mai mici organisme, de exemplu organele de fecundare a plantelor, sau structura intimă a insectelor, şi aceasta cu o grijă atât de extremă. cu un zel atât de neobosit de parcă fiinţa respectivă ar fi opera unică a naturii, operă căreia aceasta i-ar fi consacrat toată arta şi toată puterea sa.

Totuşi noi o găsim repetându-se la infinit, la fiecare din nenumăraţii reprezentanţi ai fiecărei specii, fără ca grija şi perfecţiunea să fie cu nimic mai mici la cel al cărui sălaş este colţul cel mai singuratic şi uitat de lume. Să urmărim acum cât mai îndeaproape compoziţia părţilor oricărui organism, şi niciodată nu ne vom izbi de un element în întregime simplu şi ultim, cu atât mai puţin de un element anorganic. Să ne pierdem în sfârşit în calculul acestei potriviri a tuturor părţilor organice la menţinerea întregului, care face din fiecare fiinţă vie, în sine şi pentru sine, o creatură desăvârşită şi perfectă; să luăm în consideraţie în plus că fiecare din aceste capodopere, oricât de scurtă i-ar fi durata, a fost deja reprodusă de un număr infinit de ori şi că totuşi fiecare exemplar al speciei, fiecare insectă, fiecare frunză, fiecare floare, pare modelat cu o atenţie la fel de scrupuloasă ca primul, şi că astfel natura, departe de a începe, din oboseală, să facă o treabă proastă, desăvârşeşte ultima lucrare cu mână de maestru şi cu tot atâta nerăbdare ca pe prima; ne dăm seama atunci, în primul rând, că între orice artă umană şi creaţiile naturii sunt diferenţe totale atât de grad, cât şi de gen, şi, în plus, că forma primară care acţionează, *natura naturans*, este imediat prezentă, în întregime şi nedespărţită în fiecare din nenumăratele ei opere, în cea mai mare ca şi în cea mai mică, în ultima ca şi în prima; de unde rezultă că în această calitate şi în sine ea nu cunoaşte nici timp, nici spaţiu. Să ducem mai departe reflecţiile noastre, să înţelegem că producerea acestor opere de artă nemaipomenite costă totuşi atât de puţin natura şi cu o risipă de neconceput ea creează milioane de organisme destinate să nu ajungă niciodată la maturitate, că ea expune fără păsare orice fiinţă vie la mii de accidente, dar că, pe de altă parte, favorizată de întâmplare, sau îndrumată de intenţiile omului, ei nu-i vine greu să producă milioane de specimene dintr-o specie, acolo unde nu era niciunul până atunci şi că astfel milioane de fiinţe nu o costă cu nimic mai mult decât una; toate aceste consideraţii nu ne conduc la ideea că multiplicitatea lucrurilor îşi are rădăcina în modul de cunoaştere a subiectului, fără a aparţine

lucrului în sine, adică forţei prime intime care se manifestă în el; că astfel spaţiul şi timpul, pe care se bazează posibilitatea oricărei pluralităţi, sunt simple forme ale intuiţiei noastre, şi că în sfârşit chiar această prodigioasă îndemânare artistică în structură, unită cu abundenţa cea mai oarbă în operele cărora ea se aplică, are de asemenea ca singur fundament ultim modul nostru de a concepe lucrurile? Când, într-adevăr, tendinţa originară, simplă şi indivizibilă a voinţei ca lucru în sine, se prezintă ca obiect în cunoaşterea noastră cerebrală, ea trebuie să pară o înlănţuire artistică a părţilor separate şi ordonate în raportul de la mijloc la scop cu o perfecţiune infinită.

Unitatea semnalată aici a acestei voinţe, în care am recunoscut esenţa intimă a lumii fenomenale, este situată dincolo de fenomene, este o unitate metafizică; cunoaşterea pe care o putem avea despre ea este deci transcendentă, adică nu se bazează pe funcţiile intelectului nostru şi astfel aceste funcţii nu pot, la drept vorbind, servi la a o sesiza. De aici rezultă că ea deschide gândirii o prăpastie, a cărei adâncime interzice o vedere de ansamblu completă şi clară; nu ne este dat să aruncăm în adâncul ei decât priviri izolate, cât să cunoaştem această unitate în cutare sau cutare condiţie a lucrurilor, când din punct de vedere obiectiv, când subiectiv; toate acestea dau naştere unor noi probleme, pe care nu mă încumet să le rezolv; dimpotrivă, mă refer mai curând la un cuvânt al lui Horaţiu: *est quadam prodire tenus*[380], mai preocupat să nu avansez nimic fals, nimic inventat în mod arbitrar, decât să vreau întotdeauna să dau socoteală de tot, chiar cu riscul să nu ofer aici decât o expunere fragmentară.

Să ne reprezentăm şi să studiem atent această teorie atât de pătrunzătoare asupra formării sistemului planetar stabilită mai întâi de Kant, reluată apoi de Laplace, şi a cărei exactitate lasă puţin loc pentru îndoială; vedem forţele naturale cele mai umile, cele mai grosolane, cele mai

[380] Vezi pag.626 - Horaţiu, *Epistulae*, I, 1, 32 - *Est quadam prodire tenus* (*si non datur ultra*) [„dincolo când nu poţi trece, poţi ajunge la hotar“].

oarbe, legate de legile cele mai riguroase creând, prin conflictul lor în sânul unei materii una şi identică şi prin consecinţele accidentale care derivă de aici, scheletul prim al lumii, adică locuinţa viitoare şi potrivit dispusă pentru un număr infinit de fiinţe vii, şi formând un sistem de ordine şi armonie, care ne umple de o uimire care creşte, pe măsură ce ajungem la o înţelegere mai clară şi măi precisă a lui. Aflăm de exemplu că fiecare planetă, în funcţie de viteza ei prezentă, nu se poate menţine decât acolo unde este pe drept situată: mai apropiată de soare, ea ar trebui să sfârşească prin a cădea, mai îndepărtată ar urma să se piardă în spaţiu. Invers, locul ei fiind dat, ea nu poate rămâne acolo decât cu viteza ei actuală şi cu nicio alta; însufleţită de o rapiditate mai mare, ea ar dispărea foarte repede, iar cu o rapiditate mai mică, ar urma să cadă pe soare. Astfel deci, nu există decât un loc determinat care să se potrivească vitezei date unei planete, şi soluţia problemei se găseşte în acest fapt că aceeaşi cauză fizică, de acţiune necesară şi oarbă, care i-a fixat locul, i-a repartizat în acelaşi timp şi, prin însuşi acest fapt, cu exactitate, singura viteză potrivită cu acest loc; în virtutea acestei legi naturale, rapiditatea unui corp ocupat să desene o revoluţie circulară creşte în funcţie de cea mai mică mărire a cercului, în sfârşit şi mai ales aflăm că menţinerea la nesfârşit a întregului sistem este asigurată de compensaţia impusă, cu timpul, de toate perturbările reciproce inevitabile în mersul planetelor: astfel iraţionalitatea însăşi a raportului dintre timpurile de revoluţie ale lui Jupiter şi Saturn împiedică perturbările lor mutuale să se repete într-un acelaşi loc în care ar putea deveni periculoase, şi determinându-le să nu se mai producă decât la mari intervale şi de fiecare dată în altă parte, le obligă să se anuleze singure ca disonanţele muzicale care se rezolvă în acorduri armonioase. Toate aceste consideraţii ne îndeamnă să recunoaştem o finalitate şi o perfecţiune, cum numai voinţa cea mai liberă, condusă de inteligenţa cea mai pătrunzătoare şi de raţionamentul cel mai sagace, le-ar fi putut realiza. Şi cunoscând această cosmogonie a lui Laplace atât de

profund meditată şi atât de exact calculată, noi nu ne putem totuşi sustrage ideii că acel conflict, acel joc mutual şi fără scop al forţelor naturale total oarbe, supuse în acţiunea lor legilor naturale imuabile, puteau produce tocmai acest schelet prim al lumii, care pare rezultatul combinaţiilor celor mai înalte şi celor mai perfecte. Nu vom merge deci, după exemplul lui Anaxagora, să chemăm în ajutor o inteligenţă cunoscută nouă numai prin natura animală, combinată numai în vederea scopurilor acesteia, şi care, survenind din afară, şi-ar fi pus îndemânarea să exploateze forţele naturale o dată existente şi date cu legile lor, pentru a-şi atinge un scop al ei, în întregime străin acestor forţe. Vom recunoaşte, chiar în aceste forţe naturale inferioare, această voinţă una şi identică, care-şi găseşte în ele prima sa manifestare, şi care, făcând deja prin mijlocirea lor un efort în vederea scopului său, pune legile lor prime înseşi în serviciul scopului său ultim; tot ce se produce în virtutea legilor oarbe ale naturii trebuie astfel în mod necesar să servească şi să răspundă acestui scop; şi ar putea fi altfel, având în vedere că orice substanţă materială nu este altceva decât fenomenul, forţa vizibilă, obiectivarea voinţei de a trăi mereu una şi identică? Aşa deci, forţele naturale cele mai inferioare sunt ele însele animate de această voinţă care, cu timpul, în creaturile individuale, dotate cu inteligenţă, se miră singură de propria ei lucrare, cum somnambulul, dimineaţa, se miră de ce a făcut în timpul somnului, sau mai exact, este surprins să-şi zărească propria imagine untr-o oglindă. Unirea indicată aici a hazardului şi a finalităţii, a necesităţii şi a libertăţii, care face din accidentele cele mai fortuite, dar fondate pe legi naturale universale, un fel de clape pe care spiritul lumii încearcă să cânte sublimele sale melodii, această unire, repet, este pentru gândire o prăpastie, peste care filosofia însăşi, departe de a revărsa o lumină deplină, trebuie să se mulţumească să arunce câteva palide licăriri.

Trec acum la o consideraţie subiectivă al cărei loc este aici, dar asupra căreia voi putea da şi mai puţine lămuriri decât asupra consideraţiei obiective expuse mai sus, forţat

cum sunt pentru a o exprima să recurg la comparaţie şi la imagine. - De ce conştiinţa noastră câştigă în limpezime şi în precizie pe măsură ce se apropie de exterior? Ea atinge, într-adevăr, cea mai mare claritate în intuiţia sensibilă, care aparţine deja pe jumătate lucrurilor externe. De ce se întunecă din contra în mersul său spre interior, şi ne conduce dacă o continuăm până la ultimele limite, în mijlocul tenebrelor unde încetează orice cunoaştere? Pentru că, după mine, conştiinţa presupune individualitate, şi pentru că aceasta aparţine deja fenomenului pur, deoarece, cu titlu de multiplicitate a fiinţelor de aceeaşi specie, ea are drept condiţie formele fenomenale, timpul şi spaţiul. Partea intimă a fiinţei noastre îşi are din contra rădăcinile în ceea ce nu mai este fenomen, ci lucrul în sine, acolo unde nu ajung formele fenomenale, acolo unde lipsesc prin urmare condiţiile principale ale individualităţii şi unde cu aceasta dispare conştiinţa expresă. În acest punct unde se găseşte rădăcina existenţei încetează, într-adevăr, orice diversitate a fiinţelor, ca în centrul unei sfere diversitatea razelor sale; şi la fel cum în sferă suprafaţa începe acolo unde razele se termină şi se frâng, la fel conştiinţa nu este posibilă decât acolo unde lucrul în sine ajunge la fenomen; formele fenomenale fac posibilă individualitatea net tranşată, pe care se bazează conştiinţa, şi astfel conştiinţa se găseşte limitată la fenomene. De aceea tot ce este precis şi foarte de înţeles în conştiinţa noastră nu se găseşte niciodată situat decât în exterior, pe acea suprafaţă a sferei. De îndată ce ne îndepărtăm de ea, dimpotrivă, conştiinţa ne părăseşte, - în somn, în moarte, în oarecare măsură de asemenea în acţiunea, magnetică sau magică; căci acestea sunt tot atâtea drumuri spre centru. Şi deoarece conştiinţa distinctă reclamă drept condiţie suprafaţa sferei şi nu este îndreptată spre centru, ea îi recunoaşte uşor pe ceilalţi indivizi ca pe fiinţe de aceeaşi specie, şi nu ca pe creaturi identice, ceea ce sunt totuşi în ei înşişi. Nemurirea individului ar putea fi comparată cu plecarea unui punct de la suprafaţă prin tangentă; nemurirea ansamblului fenomenelor, în virtutea eternităţii propriei lor esenţe, ar avea

ca analog întoarcerea aceluiaşi punct, prin rază, spre centru, a cărui suprafaţă nu este decât extinderea. Voinţa ca lucru în sine este întreagă şi neîmpârţită în fiecare fiinţă, cum centrul este partea integrantă a fiecărei raze; extremitatea periferică a acestei raze este antrenată, cu suprafaţa care reprezintă timpul şi conţinutul său, într-o rotaţie dintre cele mai rapide; cealaltă extremitate, din contra, situată, în centru, sediu al eternităţii, rămâne în repausul cel mai profund, pentru că centrul este punctul a cărui jumătate superioară nu diferă de jumătatea inferioară. De aceea se spune în *Bhagavad Gītā: Haud distributum animantibus et quasi distributum tamen insidens animantiumque sustentaculum id cognoscendum edax et rursus genitale* [„Nedivizat, el rezidă în fiinţe, dar parcă ar fi divizat; şi trebuie să recunoaştem că el este cel care conservă, devorează şi produce din nou fiinţele“] (lectio 13, 16 - vers. Schlegel). - Mărturisesc, cad aici într-un limbaj figurat şi mistic, dar este singurul care îmi mai permite oarecum să mă exprim în legătură cu un subiect atât de transcendent. Rog să mi se mai treacă deci cu vederea o ultimă imagine: ne putem reprezenta alegoric rasa umană ca pe un *animal compositum*, ca pe una din acele forme de existenţă, dintre care mulţi polipi, mai ales polipi plutitori, *veretillum, funiculina* şi alţii ne oferă modelul. Aici partea superioară, capul, izolează fiecare animal; partea inferioară dimpotrivă, cu stomacul comun, le leagă pe toate într-un corp, într-o viaţă unică. Tot aşa, la om, creierul cu conştiinţa este cel care izolează indivizii; partea inconştientă, din contra, viaţa vegetativă, sistemul ganglionar, în care, în timpul somnului, dispare conştiinţa cerebrală, asemănătoare unui lotus care noaptea se cufundă în valuri, iată viaţa comună tuturor, şi ei găsesc în ea chiar în mod excepţional un mijloc de comunicare, de exemplu în această transmitere directă a viselor de la un individ la altul, în această trecere a gândurilor de la magnetizator la somnambul, sau în sfârşit în orice influenţă magnetică, sau, în general, magică, provenită dintr-o voinţă premeditată. O astfel de acţiune, când ea se produce,

diferă *toto genere* de oricare alta datorată acelui *influxus physicus*; o adevărată *actio in distans* [acţiune la distanţă], realizează, ce-i drept, voinţa individuală, dar în calitatea sa metafizică, cu titlu de substrat prezent pretutindeni în întreaga natură. S-ar mai putea spune: *generatio aequivoca* ne oferă din când în când şi în mod, excepţional un slab rest al acestei forţe creatoare prime, care şi-a realizat deja lucrarea în formele existente ale naturii şi s-a stins; la fel din atotputernicia sa originară, care îşi limitează astăzi sarcina la a reproduce, la a conserva organismele şi se cheltuieşte astfel în întregime, mai rămâne un fel de excedent care poate, în mod excepţional deveni activ în acele influenţe zis magice. În scrierea mea *Voinţa în natură*, am vorbit îndelung despre această proprietate magică a voinţei, şi sunt fericit aici să abandonez consideraţii în sprijinul cărora nu pot cita decât fapte nesigure, dar pe care n-o putem totuşi ignora nici respinge.

CAPITOLUL XXVI[381]
Despre teleologie

Finalitatea pretutindeni prezentă în natura organică, şi destinată să asigure menţinerea fiecărei fiinţe, ca şi conformitatea acestei naturi organice cu natura anorganică, nu-şi află firesc locul în niciun alt sistem filosofic decât acela care dă ca fundament existenţei oricărei creaturi naturale o voinţă proprie sa-i exprime esenţa şi tendinţa nu numai în acţiuni, dar chiar şi în forma organismului ca atare. În capitolul precedent, nu am făcut decât să indic explicaţia pe care metoda mea mă determină să o dau acestui punct; am expus-o deja în pasajul din primul volum menţionat mai sus, şi mai ales cu claritate şi în detaliu în scrierea *Voinţa în natură*, la rubrica *Anatomie comparată*. Astăzi îi adaug şi explicaţiile următoare.

Admiraţia plină de surprindere care ne cuprinde de obicei la examinarea infinitei adecvări manifeste în structura tuturor fiinţelor organizate se bazează în fond pe o presupunere foarte firească, dar care nu este măi puţin falsă; această concordanţă a părţilor unele cu altele, cu ansamblul organismului, cu scopurile exterioare, concepută şi judecată de noi cu ajutorul cunoaşterii, adică pe calea reprezentării, ne pare de asemenea să fi fost introdusă pe aceeaşi cale; ea există pentru inteligenţă; şi tot prin inteligenţă s-ar fi realizat după părerea noastră. Desigur, noi nu putem produce ceva atât de ordonat, atât de regulat ca un cristal de exemplu, fără sprijinul regulii şi al legii, nici nu putem pune finalitate în ceva, fără a fi ghidaţi de conceptul de scop; dar nimic nu ne autorizează să transferăm această limitare a facultăţilor noastre naturii; care este un *prius* al oricărui intelect, şi a cărei acţiune,

[381] Acest capitol şi următorul se referă la §28 din primul volum.

aşa cum am spus în capitolul precedent, diferă total de a noastră. Ea creează ceea ce pare atât de potrivit şi atât de meditat, fără reflecţie, fără noţiunea scopului, lipsită cum este de reprezentare, element de origine cu totul secundară. Să luăm mai întâi în consideraţie simpla regularitate, înaintea finalităţii. Într-un fulg de nea, cele şase raze egale şi separate de unghiuri egale nu au fost obiectul măsurării prealabile a unei inteligenţe; simpla tendinţă a voinţei prime, cu ocazia apariţiei cunoaşterii, se prezintă acesteia sub forma respectivă. La fel cum voinţa realizează aici fără matematici o figură regulată, la fel fără fiziologie, ea produce un organism perfect combinat în vederea scopului ei. Forma regulată în spaţiu nu există decât pentru intuiţie, al cărei spaţiu este forma şi la fel finalitatea organismului nu există decât pentru raţiunea cunoscătoare, ale carei operaţii sunt legate de conceptele de mijloc şi scop. Dacă ne-ar fi dat să avem o vedere imediată asupra acţiunii naturii, ar trebui să recunoaştem că această uimire teleologică semnalată mai sus este analoagă cu cea a sălbaticului despre care vorbeşte Kant în explicarea rizibilului: văzând spuma ţâşnind în jet continuu dintr-o sticlă de bere ce tocmai fusese deschisă, sălbaticul se întreba cu surprindere, nu cum ieşea spuma, ci cum fusese introdusă în sticlă; tot aşa noi presupunem că finalitatea a fost pusă în lucrările naturii pe aceeaşi cale pe care ca o urmează pentru a ne apărea înaintea ochilor. Uimirea noastră teleologică mai poate fi deci comparată cu admiraţia pe care au stârnit-o primele opere tipărite celor care, presupunându-le realizate de peniţă, recurgeau apoi, pentru a explica miracolul, la intervenţia vreunui demon. - Căci, să repetăm încă o dată, numai intelectul este cel care, sesizând cu obiect, cu ajutorul formelor sale proprii, spaţiu, timp şi cauzalitate, actul voinţei metafizice şi indivizibile în sine, manifestată în fenomenul unui organism animal, creează multiplicitatea şi diversitatea părţilor şi funcţiilor, pentru a se mira apoi de conlucrarea constantă şi de concordanţa perfectă care rezultă din unitatea lor primă; el nu face deci, într-un anumit sens, decât să-şi admire

propria sa operă.

Să ne presupunem interesaţi în a observa arta infinită şi inexprimabilă care prezidează structura oricărui animal, fie el şi cea mai comună dintre insecte. Suntem copleşiţi de admiraţie, deodată ne vine ideea că natura abandonează fără scrupul distrugerii înseşi aceste organisme, atât de perfecte şi atât de complicate, că în fiecare zi ea le lasă să piară cu miile, victime ale hazardului, ale rapacităţii animale, ale capriciului uman, aceasta risipă nesăbuită ne umple dintr-o dată de o uimire nemărginită. Dar aici este o confuzie: noi avem în minte opera artei umane care cere ajutorul inteligenţei pentru a înfrâna rezistenţa unei materii străine şi rebele, dar care costă desigur mult efort. Dar producţiile naturii, oricât ar fi de perfecte, nu cer vreo osteneală; în cazul naturii voinţa de a acţiona este deja acţiunea, opera însăşi; căci, repet, organismul nu este decât realizarea în creier a formei vizibile a unei voinţe deja existente.

Rezultă din această condiţie net exprimată a fiinţelor organizate că ideologia, ipoteză a adecvării oricărui organ unui scop, este un ghid dintre cele mai sigure pentru studiul întregii naturi organice. Din punct de vedere metafizic, dimpotrivă, când este vorba de a înţelege natura dincolo de orice experienţă posibilă, nu putem face apel la ea decât în mod secundar şi în subsidiar, pentru a confirma principii de explicaţie luate din altă parte; căci aici face ca însăşi parte din problemele despre care este vorba să dăm socoteală. - De aceea, când întâlnim la un animat un organ, a cărui destinaţie nu o realizăm, nu trebuie niciodată să avansăm ideea că natura l-ar fi produs fără scop, din simplu joc şi capriciu. Un astfel de gând ar fi cel mult posibil în ipoteza lui Anaxagora, pentru care natura şi-ar datora aranjamentul unei raţiuni ordonatoare, pusă în această calitate în serviciul unei voinţe străine; dar ea este inadmisibilă în teoria care plasează esenţa intimă (adică exterioară reprezentării noastre) a oricărui organism luat în totalitate în propria sa voinţă; căci atunci nicio parte nu poate exista decât cu condiţia de a fi utilă voinţei care îi serveşte ca

bază, decât pentru a exprima şi realiza o tendinţă a acesteia, şi pentru a contribui astfel în oarecare măsură la conservarea acestui organism. Într-adevăr, în afara voinţei care apare în el şi a condiţiilor exterioare, printre care a ales de bunăvoie să trăiască, şi pentru susţinerea conflictului cărora sunt dispuse atât forma, cât şi alcătuirea sa, nu este nimic care să-l fi putut influenţa, care să-i fi putut determina înfăţişarea şi părţile, nici arbitrariul, nici fantezia. Totul în el trebuie deci să fie adecvat unui scop, şi *causae finales* [cauzele finale] trebuie să fie ghidul nostru în înţelegerea naturii organice, aşa cum *causae efficientes* [cauzele eficiente] sunt în cea a naturii anorganice. De aici, în anatomie sau în zoologie, mirarea noastră amestecată cu furie când nu putem găsi destinaţia unui organ dat, ca, în fizică, la vederea unui efect a cărui cauză rămâne ascunsă; şi într-un caz, şi în altul considerăm, luăm ca sigur ceea ce ne scapă şi ne continuăm cercetările, în ciuda insuccesului repetat a tentativelor anterioare Acesta este de exemplu cazul splinei: se fac întruna ipoteze în legătură cu posibila sa utilitate, şi aceasta până în ziua în care una dintre ele se va confirma ca fiind cea adevărată. La fel este cu marile apărătoare în spirală ale lui babirusa, cu apendicii în formă de coame ale unor omizi, etc. După acelaşi principiu judecăm cazurile negative; de exemplu, absenţa la unii saurieni, ordin în general atât de uniform, a unei părţi atât de importante ca vezica urinară, prezentă la multe specii, sau absenţa totală la delfini şi câteva cetacee de acelaşi gen a nervilor olfactivi, pe care îi posedă alte cetacee şi chiar peşti; trebuie să fie o raţiune precisă a tuturor acestor fapte.

Este neîndoielnic totuşi că s-au găsit cu mare surprindere câteva excepţii reale de la această lege universală a finalităţii în natura organică; dar, pentru că ele îşi găsesc în altă parte raţiunea, putem spune că *exceptio firmat regulam* [excepţia confirmă regula]. De exemplu, mormolocii broaştei râioase Pipa au coadă şi branhii, deşi îşi aşteaptă metamorfoza pe spatele, mamei lor, fără să înoate ca ceilalţi mormoloci; cangurul mascul

posedă un rudiment al osului care la femelă poartă buzunarul; masculii mamiferelor au şi ei mamele; un şobolan, *mus typhlus,* are ochi foarte mici desigur, dar care, fără deschidere la suprafaţa pielii, sunt acoperiţi cu păr; cârtiţa din Apenini, doi peşti, *muraena caecilia* şi *gastrobranchus caecus*[382]*,* şi în sfârşit *proteus anguinus* [proteul] se găsesc în aceeaşi situaţie. Aceste rare şi surprinzătoare excepţii de la regula de altfel atât de imuabilă a naturii trebuie să se explice în ochii noştri prin înlănţuirea intimă pe care o creează între diversele fenomene unitatea principiului care se manifestă în ele; de aici vine faptul că natura trebuie să indice cutare organ la un animal, prin simplul fapt că un animal, înrudit cu primul, îl posedă în realitate. Rezultă că masculul va avea rudimentul unui organ realmente prezent la femelă. Şi la fel cum diferenţa dintre sexe nu poate suprima tipul speciei, la fel şi tipul unui ordin întreg, batracienii de exemplu, se menţine chiar acolo unde, în vreo specie izolată (Pipa), una din aceste determinări devine superfluă. Cu atât mai mult natura nu poate face să dispară orice urmă a unei determinări, ochii, care aparţine tipului unei întregi clase fundamentale, vertebratele, pentru că a devenit inutilă la o specie izolată, *mus typhlus*; ea trebuie cel puţin să indice aici chiar într-un mod rudimentar ceea ce ea realizează integral la toate celelalte specii.

Din însuşi acest punct de vedere, înţelegem într-o oarecare măsură un fapt pe larg expus mai ales de Owen în a sa *Osteologie comparată*, omologia scheletului, mai întâi la mamifere, apoi într-un sens mai larg la toate vertebratele. Toate mamiferele, de exemplu, au şapte vertebre cervicale, orice os de la mâna sau de la braţul omului îşi are analogul său în înotătoarea balenei, craniul păsării în ou conţine exact acelaşi număr de oase ca cel al fetusului uman, etc. Toate acestea indică un principiu independent de teleologie, dar care nu este mai puţin baza pe care ea construieşte, sau materia dată dinainte pentru operele ei

[382] Specii dispărute.

viitoare, ceea ce Geoffroy Saint-Hilaire a numit „elementul anatomic“. Acesta este *l’unité de plan* [unitatea planului] *(sic),* tipul prim fundamental al regnului animal; este într-un fel oarecare modul muzical ales liber de natură, tonul pe care ea îşi execută variaţiile.

Diferenţa dintre eficientă (*causa efficiens*) şi cea finală (*causa finalis*) a fost deja just marcată de Aristotel (*De partibus animalium*, I, 1 [p. 642 a 1 4]) în aceşti termeni: Δύο τρόποι τής αίτίας, τό οὗ ένεκα καί τό έξ άνάγκης, καί δεϊ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μέν άμφοϊν (*Duo sunt causae modi*: *alter cuius gratia, ei alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet*) [„Există două feluri de cauze: cauza finală şi cea necesar-eficientă, iar într-o conversaţie trebuie să ţinem seama pe cât posibil de amândouă“]. Cauza eficientă este mijlocul care a dat existenţă unui lucru, cauza finală este raţiunea acestei existenţe; în timp, fenomenul de explicat o are pe prima în spatele lui, pe a doua în faţă. Numai în acţiunile voluntare ale fiinţelor animale cele două cauze se întâlnesc fără intermediar, căci atunci cauza finală, scopul apare ca motiv; or, motivul este întotdeauna cauza adevărată şi proprie a acţiunii; este cauza ei absolut eficientă, schimbarea anterioară care o provoacă, care o determină în mod necesar să se producă şi care singură îi permite să se realizeze, aşa cum am demonstrat în memoriul asupra *Liberului arbitru*. Căci, orice fapt fiziologic am vrea să intercalăm între actul voluntar şi mişcarea corporală, voinţa, trebuie să admitem, nu rămâne mai puţin motorul lui, mişcat la rândul său de motivul venit din afară, adică de cauza finală, care acţionează aici în calitate de cauză eficientă. Ştim în plus, din cele ce precedă, că în fond mişcarea corporală nu este decât una cu actul voluntar, al cărui simplu fenomen este în intuiţia cerebrală. Trebuie să reţinem această întâlnire a cauzei finale cu cauza eficientă în singurul fenomen care ne este intim cunoscut şi care rămâne astfel întotdeauna pentru noi fenomenul prim; căci noi suntem în felul acesta conduşi să admitem că cel puţin în natura organică, în care cauzele finale ne servesc drept

ghid, voinţa este cea care creează formele. Singura modalitate pentru noi de a avea într-adevăr o idee clară despre o cauză este de a o privi ca pe un scop voit, ca pe un motiv adică. Mai mult, într-un studiu exact al cauzelor finale în natură, nu trebuie, pentru a le exprima esenţa transcendentă, să ne speriem de vreo contradicţie şi trebuie să spunem fără teamă: cauza finală este un motiv care acţionează asupra unei fiinţe, de care nu este cunoscut. Căci, să nu avem nicio îndoială, dispunerea cuiburilor termitelor este motivul care a produs maxilarul fără dinţi al furnicarului, ca şi lunga sa limbă filiformă şi lipicioasă; duritatea coajei de ou, în care se află puiul, este raţiunea sigură a extremităţii cornoase cu care este înzestrat ciocul său pentru a străpunge acest înveliş şi a-l azvârli apoi ca inutil. Şi la fel legile reflexiei şi refracţiei luminii sunt motivul aparatului optic, atât de complicat şi de perfect, al ochiului uman, cu transparenţa corneei, densitatea diferită a celor trei umori, forma lentilei, culoarea închisă a coroidei, sensibilitatea retinei, contractilitatea pupilei şi structura muşchilor, totul calculat după legile în discuţie. Dar toate aceste motive au început să acţioneze înainte de a fi percepute; faptul este, desigur, atât de contradictoriu încât ne deranjează. Căci aici are loc trecerea de la fizic la metafizic. Or, noi am recunoscut metafizica în voinţă, şi de aceea trebuie să înţelegem că aceeaşi voinţă care îl face pe elefant să-şi întindă trompa spre un obiect este şi artistul care a creat şi modelat această trompă, anticipând obiectele.

În consecinţă, în studiul naturii organice, nu avem de ce să ne referim la cauzele finale, să le căutăm peste tot şi să explicăm totul prin ele; cauzele eficiente, dimpotrivă, nu ocupă aici decât un loc foarte secundar, cu titlul de pure instrumente ale cauzelor precedente şi noi le presupunem mai mult decât le demonstrăm ca pe mişcările voluntare ale membrelor pe care le provoacă fără nicio îndoială motive exterioare. În explicarea funcţiilor fiziologice noi ne interesăm de asemenea de rigoarea lor, deşi cel mai adesea fără succes; dar în explicarea formării însăşi a

organelor nu ne mai pasă de ea, pentru că ne mărginim, numai la cauzele finale; cel mult păstrăm încă aici un principiu general, de exemplu: cu cât organul este mai mare, cu atât artera care îî aduce sângele trebuie să fie mai puternică; dar cât despre cauzele eficiente propriu-zise care produc de exemplu ochiul, urechea, creierul, noi nu ştim nimic. Chiar în explicarea funcţiilor pur şi simplu, cauza finală este mult mai importantă şi mai adecvată problemei decât cauza eficientă; dacă ea este singura cunoscută de noi, ştim esenţialul şi suntem satisfăcuţi; cauza eficientă, din contra, ea singură ne este de puţin ajutor. Să presupunem, de exemplu, cunoscută adevărata cauză eficientă a circulaţiei, pe care încă o mai căutăm; nu am fi cu nimic câştigaţi, dacă am ignora cauza finală, şi anume că sângele trebuie să treacă în plămâni pentru a se oxigena şi trebuie să ţâşnească apoi din nou spre organe pentru a le hrăni; cunoaşterea cauzei finale, din contra, chiar şi fără cealaltă, a adus multă lumină în minţile noastre. De altfel, pentru mine. aşa cum am spus deja, circulaţia sângelui nu are o adevărată cauză eficientă; şi aici, la fel de direct ca în mişcarea musculară, unele motive aduse de nervi o determină, voinţa este cea care acţionează; şi aici mişcarea este provocată direct de cauza finală, adică de nevoia de oxigenare înăuntrul plămânului, care acţionează oarecum asupra sângelui ca un motiv, dar fără vreo intervenţie a cunoaşterii, deoarece totul se petrece în interiorul organismului. Pretinsa metamorfoză a plantelor, ideea uşor schiţată de Kaspar Wolff, şi pe care, sub această denumire, Goethe a expus-o în mod pompos şi greoi ca pe propria sa descoperire, aparţine acelor explicaţii ale organismului prin cauza eficientă; şi totuşi toate acestea echivalează cu a spune că natura, în fiecare din producţiile sale, nu porneşte de la noi cheltuieli, nu creează din neant, ci continuând, pentru a ne exprima astfel, să scrie în acelaşi stil, leagă noul de vechi, utilizează, dezvoltă, ridică la o putere superioară formaţiile precedente, pentru a-şi duce mai departe opera; astfel a procedat în gradarea seriei animale, fidelă regulii: *natura non facit saltus, et quod*

commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur [„natura nu face salturi şi în tot ceea ce întreprinde o apucă pe cea mai lesnicioasă cale“] (Aristotel, *De incessu animalium*, cap. II şi VIII). A explica o floare spunând că ea prezintă în toate piesele sale forma frunzei îmi pare analog cu ideea de a explica structura unei case arătând că toate părţile sale, etaje, turnuleţe, mansarde, sunt compuse din cărămizi şi constituite prin simpla repetare a acestei unităţi prime. Găsesc de asemenea rea şi mai problematică încă explicarea craniului prin asamblarea vertebrelor; aici totuşi se înţelege de la sine că teaca creierului şi cea a măduvei spinării, dintre care prima este continuarea şi capitelul final, nu pot fi absolut eterogene şi disparate, ci trebuie mai curând să se continue asemănându-se. Acest mod de a vedea lucrurile aparţine integral omologiei lui Richard Owen menţionată mai sus. - Din contra, un italian, al cărui nume mi-a scăpat, a dat naturii florii explicaţia următoare prin cauza finală, care îmi pare mult mai clară *şi* mai satisfăcătoare. Scopul corolei este: 1. protejarea pistilului şi staminelor; 2. prepararea sucurilor celor mai rafinate care se concentrează în polen şi în sămânţă, 3. extracţia dinăuntrul glandelor inferioare a uleiului eterat, care, cel mai adesea sub formă de vapori mirositori, trebuie să învăluie anterele şi pistilul, pentru a le apăra într-o oarecare măsură împotriva umidităţii aerului. - Să nu uităm, dintre avantajele cauzelor finale, că orice cauză eficientă ne readuce întotdeauna la un principiu inexplicabil, adică la o forţă naturală, la o *qualitas occulta*, şi nu poate astfel să ne dea decât o explicaţie relativă; în timp ce cauza finală, în domeniul său, ne furnizează o explicaţie suficientă şi completă. Noi nu suntem, ce-i drept, pe deplin satisfăcuţi decât de cunoaşterea în acelaşi timp simultană şi particulară a celor două cauze, cauza eficientă, numită încă de Aristotel ἡ αἰτία ἐξ [cauza necesară], şi cauza finală ἡ χάριν τοῦ βελτίονος [cauza care vizează ceva mai bun]; suntem atunci surprinşi de această întâlnire, de această minunată conlucrare care ne prezintă perfecţiunea ca pe o necesitate absolută, şi necesitatea, din contra, ca şi cum ar

fi perfecţiunea extremă şi nicidecum necesitatea; căci atunci se naşte în noi presentimentul că aceste două cauze, în ciuda originii lor diferite, ar putea, prin rădăcină, să fie legate una de alta în esenţa lucrurilor în sine. Dar nu ne este dat decât rar să ajungem la această dublă cunoaştere; în natura organizată, deoarece cauza eficientă este adesea ignorată de noi; în natura anorganică, deoarece cauza finală rămâne aici problematică. Vreau totuşi să dau câteva exemple de acest fel, atât de bune cât le pot eu găsi în domeniul cunoştinţelor mele fiziologice; le revine apoi fiziologilor să le substituie altele mai precise şi mai frapante. Puricele negrilor este negru. Cauza finală: securitatea sa. Cauza eficientă: el se hrăneşte cu ţesutul lui Malpighi, negru la negri. - Penajul păsărilor de la tropice este foarte nuanţat, de un colorit viu şi strălucitor; se dă acestui fapt o explicaţie foarte generală de altfel, bazată pe acţiunea energică a luminii în regiunea intertropicală: aceasta este cauza eficientă. Drept cauză finală eu aş invoca faptul că acest penaj strălucitor este o uniformă de lux, după care se recunosc între ei indivizii nenumăratelor specii din aceste ţinuturi, adesea cuprinse în acelaşi gen; şi astfel fiecare mascul îşi poate găsi femela. La fel se întâmplă cu fluturii din diferite zone şi climate diverse. - S-a observat că femeile ftizice rămân uşor însărcinate în primul stadiu al bolii, că în timpul sarcinii răul cunoaşte o întrerupere, pentru a deveni şi mai necruţător după naştere şi a duce aproape întotdeauna la moarte; la fel bărbaţii ftizici, în ultimele momente de viaţă, procreează foarte adesea încă un copil. Cauza finală este aici că natura, pretutindeni atât de preocupată şi de îngrijorată de conservarea speciilor, se grăbeşte să compenseze prin naşterea unei noi fiinţe dispariţia apropiată a unui individ încă în puterea vârstei; cauza eficientă dimpotrivă este excitarea anormală a sistemului nervos care se produce în ultima fază a ftiziei. Aceeaşi cauză finală explică acest fenomen analog (după Oken, *Despre generare,* pagina 65) al muştei care, otrăvită cu arsenic, continuă să se împerecheze, condusă de un misterios instinct, şi moare în

timpul împerecherii. - Cauza finală a pufului care înconjoară părţile genitale, la ambele sexe, şi a lui *Mons Veneris*, la femeie, este de a împiedica la indivizii foarte slabi, în timpul coitului, contactul oaselor pubisului, care ar putea stârni repulsia; cât despre cauza eficientă, trebuie să o căutăm în faptul că peste tot unde o mucoasă trece în epidermă, se văd pori crescând în vecinătate; o altă cauză eficientă este că părţile genitale şi capul sunt în oarecare măsură polii opuşi ai individului, că ei prezintă astfel unul cu celălalt raporturi şi analogii de diverse tipuri, între altele şi această particularitate de a fi păroşi. - Aceeaşi cauză eficientă este valabilă şi pentru, barbă; cauza finală presupun că este în cea mai mare uşurinţa a semnelor patagnomonice, adică a acelei alterări rapide a trăsăturilor feţei care trădează emoţia lăuntrică, de a se arăta aproape de gură şi în părţile înecinate; pentru a scăpa de privirea scrutătoare a adversului aceste indicii adesea periculoase într-o negociere sau într-un accident subit, natura (care nu ignoră că *homo homini lupus)* a dat bărbatului barba. Femeia dimpotrivă se poate dispensa de aşa ceva; căci la ea disimularea şi stăpânirea de sine, „cumpătul“ sunt înnăscute. - Trebuie găsite, am spus deja, exemple şi mai frapante pentru a demonstra întâlnirea, în rezultatele lor, a activităţii în întregime oarbe a naturii cu activitatea ei în aparenţă premeditată sau, după expresia lui Kant, acordul mecanismului şi al tehnicii naturii; toate acestea ne dovedesc că ambele îşi au originea comună dincolo de această diversitate, în voinţa ca lucru în sine. S-ar face un mare pas în lămurirea acestui punct de vedere, dacă s-ar găsi de exemplu cauza eficientă care împinge lemnul plutitor spre regiunile polare lipsite de copaci, sau cea care a concentrat uscatul mai ales în jumătatea septentrională a globului. Trebuie văzută cauza finală a acestui din urmă fapt în împrejurarea că iarna, în aceste regiuni, coincide cu epoca periheliului, deci cu accelerarea mişcării terestre şi că iarna este astfel cu opt zile mai scurtă şi ca urmare mai blândă. Totuşi, în natura anorganică, cauza finală rămâne întotdeauna echivocă şi, mai ales când cauza eficientă a fost

găsită, continui să te întrebi dacă ea nu este decât o simplă părere subiectivă, o aparenţă datorată modului nostru de a privi lucrurile. Dar în aceasta ea seamănă cu aproape tot ce este produs de mâna omului, de exemplu cu mozaicul grosolan, cu decorurile de teatru, cu acea imagine a Dumnezeului Apenin de la Pratolino, aproape de Florenţa, formată din bucăţi de rocă brută. Acţiunea nu se exercită aici decât la distanţă; de aproape ea dispare, pentru a face loc cauzei eficiente a aparenţei; şi totuşi formele există cu adevărat în realitate, nu sunt o simplă creaţie a fanteziei noastre. La fel stau lucrurile cu cauzele finale în natura anorganică, când apar cauzele eficiente. Un om a cărui privire ar răzbate până departe ar putea mărturisi chiar că lucrurile nu stau altfel cu prevestirile „Omina“[383].

Dacă, pe de altă parte, cineva ar vrea să abuzeze de finalitatea exterioară, întotdeauna îndoielnică, aşa cum am spus, pentru a o aplica demonstraţiilor fizico-teologice, cum se mai face în zilele noastre, dar numai în Anglia, sperăm, există în acest gen destule exemple *in contrarium*, destule „ateleologii“ pentru a deconcerta un astfel de spirit. Unul dintre exemplele cele mai decisive ne este furnizat de apa mării; această apă nu este potabilă astfel încât omul nu este niciodată mai expus pericolului de a pieri de sete ca atunci când se găseşte în mijlocul marilor mase lichide ale planetei. „Cu ce scop apa de mare este sărată?“ Este întrebarea pe care ar trebui să o punem englezului nostru. Dacă în natura anorganică cauzele finale trec în al doilea plan astfel încât nu ajung numai ele pentru ar explica un fapt dat şi avem imperios nevoie de cauzele eficiente, este pentru că voinţa obiectivată astfel în natura anorganică ea nu mai apare aici la indivizii care formează un tot complet, ci în forţele naturale şi în activitatea lor; rezultă că mijlocul şi scopul se îndepărtează aici prea mult unul de altul pentru a putea sesiza raportul dintre ele şi pentru a recunoaşte în aceasta o manifestare a voinţei. Fenomenul se produce chiar, într-un anumit grad, şi în natura organică, acolo

[383] Ominibus - auguri.

unde finalitatea este exterioară, adică acolo unde scopul rezistă într-un individ şi mijlocul în altul. Dar aici ea este mai incontestabilă, atâta vreme cât cei doi indivizi aparţin aceleiaşi specii, ea devine din acest motiv chiar mai frapantă. Din acest gen face parte mai întâi conformaţia organelor genitale la cele două sexe calculate în vederea unei potriviri reciproce, apoi anumite condiţii care favorizează împerecherea: de exemplu, la *lampyris noctiluca* (licurici) masculul, care nu străluceşte, posedă numai aripi pentru a putea căuta femela; femela, dimpotrivă, lipsită de aripi, şi care nu iese decât noaptea, răspândeşte o lumină fosforescentă care-i permite masculului să o găsească. La *lampyris italica*, indivizii celor două sexe sunt lucitori, fapt datorat desigur luxului naturii meridionale. Dar un exemplu surprinzător şi cu totul special al genului de finalitate despre care vorbim aici ne este furnizat de frumoasa descoperire pe care a facut-o Geoffroy Saint-Hilaire în ultimii ani ai vieţii asupra constituţiei exacte a aparatului de alăptare la cetacee. Într-adevăr actul de a suge cere concursul activ al respiraţiei; el nu poate deci avea loc decât într-un mediu şi el respirabil, şi nu sub apa în care este cufundat totuşi sugaciul agăţat de mamelele mamei; pentru a compensa acest inconvenient, aparatul mamar al cetaceelor a fost modificat în ansamblul său astfel încât să devină un organ de injectare, care, introdus în gura puiului, îi trimite laptele, fără ca el să aibă nevoie să aspire. Când dimpotrivă individul destinat să-i acorde altuia un ajutor esenţial este de gen foarte diferit, şi aparţine chiar unui alt regn al naturii, punem la îndoială atunci această finalitate exterioară, ca în cazul naturii anorganice, doar dacă ea nu serveşte ca fundament vădit conservării speciilor. Acesta este cazul multor plante, a căror fecundare nu se produce decât prin intermediul insectelor, care transportă polenul pe stigmat, sau curbează staminele spre pistil; stilul[384] dracilei comun multor specii de stânjenel şi *Aristolochia Clematitis*

[384] Stil (biol.) = parte a carpelei care poartă stigmatul.

[curcubeţica] nu se pot fecunda fără ajutorul insectelor (Christian Konrad Sprengel, *Misterul descoperit* [*al naturii în alcătuirea şi fecundarea florilor*], 1793 - Wildenow, *Compendiu de botanică pentru plantele medicinale*, pag. 353). Este şi cazul numeroaselor plante monoice, dioice şi poligame, de exemplu al castraveţilor şi al pepenilor galbeni în *Fiziologia* lui Burdach (vol I, § 263) se găseşte o expunere admirabilă a acestui sprijin reciproc din lumea plantelor şi cea a insectelor. Burdach adaugă apoi foarte bine: „Nu avem aici un expedient mecanic, un recurs forţat, ca şi cum natura ar fi comis ieri, în formarea plantelor, o eroare pe care ar căuta astăzi să o repare cu ajutorul insectei, ci mai curând o profundă şi intimă simpatie a lumii vegetale pentru lumea animală. Identitatea celor două regnuri trebuie să se manifeste: copii ai aceleaşi mame, ei trebuie să existe unul cu altul şi unul prin altul“ - Şi mai departe: „Dar o simpatie de acest gen uneşte lumea anorganică cu lumea organizată“, etc. În al doilea volum din *Introduction into entomology*, Kirby şi Spence aduc încă o dovadă în sprijinul acestui *consens naturae*: ouăle insectelor care îşi petrec iarna prinse de ramurile copacilor care servesc ca aliment larvei lor se deschid chiar în momentul în care ramura dă în mugur; astfel, de exemplu, afidele din mesteacăn se deschid cu o lună mai devreme decât cele din frasin; la fel insectele plantelor perene îşi petrec iama pe aceste plante în stadiu de ouă; insectele plantelor numai anuale, care nu pot face la fel, îşi petrec iarna sub formă de crisalidă.

Trei mari oameni au respins total teleologia sau explicaţia prin cauze finale şi multe spirite mărunte s-au făcut ecoul lor. Aceştia sunt: Lucretius, Bacon de Verulam şi Spinoza. Dar cauza acestei aversiuni este destul de binecunoscută la toţi trei: ei considerau teleologia ca inseparabilă de teologia speculativă şi aceasta din urmă le inspira o asemenea oroare (pe care Bacon, ce-i drept, caută să şi-o ascundă), încât de departe ei se străduie să o evite. Îl găsim şi pe Leibniz marcat de aceeaşi prejudecată şi, în *Scrisoarea către dl. M.Nicaise* (*Spinozae opera*; ed.

Paulus, vol. II, p. 672), el o exprimă cu o naivitate caracteristică, ca pe un adevăr care se înţelege de la sine: *les causes finales, ou ce qui est* la même chose, *la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses* [cauzele finale, sau, ceea ce este acelaşi lucru, situarea înţelepciunii divine în ordinea lucrurilor]. (La naiba, acelaşi lucru!) Acesta este şi astăzi punctul de vedere al englezilor actuali, a oamenilor din Bridgewater treatise[385], a lordului Brougham, etc.; Owen însuşi, în *Osteologia comparată*, gândeşte exact ca şi Leibniz, aşa cum am arătat deja în primul volum. Pentru toţi aceştia teleologia devine de îndată teologie şi cu fiecare finalitate descoperită în natură, în loc să mediteze şi să caute să o înţeleagă, ei lasă să le scape, acest strigăt copilăros: *design*! *design*! [intenţie]. Ei intonaseră refrenul lor de fete bătrâne, îşi astupă urechile la obiecţiile raţiunii, aşa cum au fost prezentate deja de marele Hume[386]. Cauza principală a acestei triste stări de lucruri în Anglia este, de şaptezeci de ani, ignorarea cu adevărat ruşinoasă pentru savanţii englezi a fîlosofiei kantiene, şi această ignorare la rândul ei este datorată funestei influenţe a acestui abominabil cler care este interesat de menţinerea abrutizării generale, pentru a păstra mai multă vreme naţiunea engleză, de altfel atât de inteligentă, în sclavia bigotismului celui mai degradant; de aceea, animat de cel mai josnic obscurantism, se opune din toate puterile instruirii poporului, studiului naturii şi, în general, oricărui progres al cunoaşterii umane, şi atât prin relaţiile, cât şi prin

[385] Savanţi englezi care, printr-o fundaţie a contelui de Bridgewater, au conceput scrieri de ştiinţele naturii în spirit creştin.

[386] Să remarcăm aici în treacăt că judecând după scrierile germane de la Kant încoace, ai crede că toată ştiinţa lui Hume a constat în scepticismul său vădit eronat privitor la legea cauzalităţii; acesta este singurul lucru de care el a vorbit vreodată. Pentru a învăţa să-l cunoaştem pe Hume trebuie să citim a sa *Natural history of religion* şi ale sale *Dialogues an natural religion*; aici îl vedem în toată măreţia sa, şi cu al 20-lea eseu al său, *On national character*, acestea sunt operele care, n-aş putea spune nimic mai bun spre gloria sa, i-au atras până în zilele noastre ura preoţimii din Anglia. (n.a.)

scandaloasele şi nejustificatele sale bogăţii, care nu fac decât să sporească mizeria poporului, el îşi extinde influenţa până la savanţii din universităţi şi până la scriitori; aceştia trebuie în acest caz să se supună (de exemplu Thomas Brown, *On cause and effect*) miilor de reticenţe, miilor de deviaţii ale gândirii pentru a evita chiar şi de departe să se întâlnească cu această „rece superstiţie“, cum numeşte Püchler[387] atât de just religia lor, şi pentru a nu se izbi de argumentele în curs care o apară.

Cât despre cei trei mari oameni numiţi mai sus, îi putem ierta, având în vedere originea repulsiei lor faţă de teleologie, deoarece ei au trăit cu mult înaintea apariţiei filosofiei kantiene; Voltaire însuşi mai socotea de netăgăduit proba fizico-teologică. Vreau totuşi să merg puţin mai departe în ceea ce-i priveşte. Mai întâi polemica lui Lucreţiu [*De rerum natura*] (IV, 824-858) împotriva teleologici este atât de greoaie şi de grosolană încât se respinge singură şi demonstrează teza opusă. - Cât despre Bacon (*De dignitate et augmentis scientiarum*, III, 4), acesta nu stabileşte mai întâi, în raport cu folosirea cauzelor finale, nicio deosebire între natura organică şi cea anorganică, distincţie totuşi esenţială, şi, în exemplele pe care le citează el, o confundă pe una cu cealaltă. Trece apoi cauzele finale ale fizicii în domeniul metafizicii; or, pentru Bacon, ca pentru mulţi dintre contemporanii noştri, metafizica este identică cu teologia speculativă. El socoteşte deci cauzele finale ca inseparabile de aceasta din urmă şi merge atât de departe în acest sens încât îi face reproşuri lui Aristotel (căruia noi îi vom aduce în curând elogii speciale) că s-a folosit prea larg de cauzele finale, şi Aristotel s-a ferit totuşi să le lege de teologia speculativă. - Spinoza în sfârşit *(Ethica*, I, prop. 36, appendix) arată în mod vădit că el identifică teleologia cu fizico-teleologia asupra căreia îşi descarcă tot năduful; şi în aşa măsură încât principiul: *naturam nihil frustra agere* [„natura nu face nimic în van“] îl comentează astfel: hoc est, quod in

[387] „Credinţa rece“ apare la prinţul Pückler în *Scrisorile unui mort*.

usum hominum non sit [„altfel spus, ceea ce nu foloseşte oamenilor“]; tot astfel *omnia naturalia tanquam ad suum utile considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit* [„ei consideră că tot ce e natural este un mijloc în beneficiul lor şi cred că există altcineva care a pregătit aceste mijloace“]; şi tot astfel: hinc statuerunt, deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere [„de aici au dedus că zeii au creat şi direcţionează totul în folosul oamenilor“]. După care construieşte propoziţia sa: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta [„natura nu şi-a propus niciun scop şi toate cauzele finale nu sunt altceva decât născociri umane“]. El n-avea altă grijă decât să bareze drumul teismului, şi a recunoscut cu multă justeţe că arma cea mai de temut în acest scop era proba fizico-teologică. Lui Kant îi era dat să găsească proba contrarie, aşa cum mie îmi era dat să ofer interpretarea exactă a faptelor pe care ea se întemeiază; şi prin aceasta am răspuns maximei lui Spinoza: *est enim verum index sui et falsi* [„căci adevărul depune mărturie pentru sine şi pentru ceea ce este fals“ - *Epistulae*, 76]. Dar Spinoza n-a ştiut să iasă din încurcătură decât printr-o măsură disperată, prin negarea teleologiei însăşi, adică a finalităţii în operele naturii, măsură a cărei monstruozitate sare în ochii oricui a învăţat să cunoască ceva mai îndeaproape natura organică. Această îngustime de vederi a lui Spinoza, asociată cu ignorarea completă a naturii, e o mărturie suficientă a totalei sale incompetenţe în această materie şi a prostiei celor care, bazându-se pe autoritatea sa, cred că trebuie să judece cu dispreţ cauzele finale.

Spre marele său avantaj Aristotel contrastează la acest punct cu filosofii moderni, şi aceasta este latura cea mai strălucitoare a sistemului său. El se adresează fără idei preconcepute naturii, nu cunoaşte nicio fizico-teologie, nu are nici cea mai vagă idee despre ea şi nu a considerat niciodată lumea din punctul de vedere al unei creaţii; el este ferit de orice prejudecată de acest gen şi (*De generatione animalium*, III, 11), dacă avansează ipoteze

asupra originii animalelor şi oamenilor, nu cade niciodată în idei fizico-teologice. El zice întotdeauna ή φύσις ποιεί (*natura facit*) [„natura creează“], niciodată nu zice ή φύσις πεποίηται (*natura facta est*) [„natura a fost creată“]. Dar, după o examinare minuţioasă şi atentă a naturii, el găseşte că aceasta procedează peste tot cu finalitate şi zice: Μάτην όρώ μεν ούδέν ποιοΰσαν τήν φύσιν (*Naturam nihil frustra facere cernimus* [„Vedem că natura nu face nimic în van“] (*De respiratione*, cap. 10); şi în cărţile *De partibus animalium*, care sunt o anatomie comparată: Ούδέ περίεργον ούδέν ούτε μάτην ή φύσις ποιεϊ. - Ή φύσις ένεκά του ποιεϊ πάντα. - Πανταχοΰ δέ λέγομεν τόδε τοΰδε ένεκα, όπου άν φαίνηται τέλος τι, πρός όυή κίνησις περαίνει ώστε εϊναι φανερόν, ότι έστι τι τοιοΰτον, ό δή καί καλοΰμεν φύσιν. - Έπεί τό σώμα όργανον´ ένεκά τινος γάρ έκαστον, τών μορίων, όμοίως τε καί τό όλον. (*Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit*. - *Natura rei alicuius gratia facit omnia*. - *Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca eiusmodi aliquid esse constat, quod naturam vocamus*. - *Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicuius gratia est, tum vero totum ipsum*.) [„Natura nu face nimic de prisos şi în van. - Natura face totul pentru un scop. - Dar spunem că aceasta se întâmplă pretutindeni unde este vizibil un scop cu care se încheie o mişcare, astfel încât este clar că există ceva pe care-l numim natură. - Căci trupul este un instrument, iar fiecare dintre părţile sale slujeşte unui scop; şi tot aşa, întregul.“]. El este explicit la paginile 645 şi 663 din ediţia a IV-a din Berlin, ca şi în *De incessu animalium,* cap. II: Ή φύσις ούδεν ποιεϊ μάτην, άλλ´ άεί έκ τών ένδεχομένων τή ούσία περί έκαστον γένος ζώου τό άριστον(„Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contigunt, id quod optimum est”) [„Natura nu face nimic în van, ci întotdeauna ceea ce este optim din ce e posibil pentru fiecare dintre speciile de animale.“]. În concluzia la cărţile *De generatione animalium*, el recomandă în mod

expres teleologia şi îl blamează pe Democrit pentru că a negat-o, lucru pentru care Bacon, cu spiritul său preventiv, l-a lăudat pe drept. Dar mai ales în *Physica,* II, 8, pag. 198, Aristotel vorbeşte *ex professo* [în cunoştinţă de cauză] despre cauzele finale şi le consideră ca adevăratul principiu al naturii. Este adevărat că examinarea naturii organice trebuie să ducă orice minte întreagă şi bine aşezată la teleologie şi nicidecum, decât numai în cazul unor idei preconcepute, la fizico-teologie, sau la antropo-teologia atât de blamată de Spinoza. - În ce-l priveşte pe Aristotel în general, vreau să mai atrag aici atenţia cititorilor asupra imperfecţiunilor şi absolutei non-valori a doctrinelor sale relative la natura organică; el profesează într-adevăr erorile cele mai grosolane în legătură cu principiile fundamentale ale mecanicii şi fizicii, şi această greşeală este cu atât mai puţin de iertat, cu cât înaintea lui pitagoreicienii şi Empedocle erau deja pe drumul bun şi propagaseră teorii mult superioare; Empedocle, aşa cum atesta Aristotel în cartea a doua din *De caelo* „Cartea a doua“ (cap. I, pag. 284), concepuse chiar ideea unei forţe tangenţiale generată de rotaţie şi acţionând în sens contrar gravitaţiei; dar Aristotel a respins din nou această noţiune. Lucrurile stau cu totul altfel când Aristotel studiază natura organizată; acesta este domeniul său şi bogăţia cunoştinţelor, remarcile pătrunzătoare, uneori chiar profunzimea vederilor sale ne umplu de uimire. Astfel, pentru a nu cita decât un exemplu, el a recunoscut deja antagonismul care există la rumegătoare între coarnele şi dinţii maxilarului superior, şi în virtutea căruia unele lipsesc acolo unde celelalte sunt prezente, şi invers (*De partibus animalium*, III, 2). - De aici şi stima sa întemeiată pentru cauzele finale.

CAPITOLUL XXVII
Despre instinct în general şi despre instinctul artistic

Se poate că natura a vrut, prin instinctele artistice[388] ale animalelor, să pună un comentariu explicativ în mâna observatorului care studiază cauzele finale după care ea se conduce şi admirabila potrivire care rezultă de aici în cazul producţiilor ei organice. Căci aceste instincte sunt dovada cea mai clară că unele fiinţe pot, cu hotărârea cea mai fermă, să lucreze în vederea unui scop pe care nu-l cunosc, şi despre care nu au niciun fel de reprezentare. Aşa sunt de exemplu cuibul păsării, pânza păianjenului, groapa furnicii-leu, stupul atât de artistic al albinelor, minunata locuinţă a termitelor etc., cel puţin pentru acelea dintre aceste animale care execută o asemenea lucrare pentru prima oară, atunci când ignoră şi forma şi folosinţa operei pe care o au de realizat. La fel procedează natura în crearea organismelor; de aceea am dat, în capitolul precedent, această definiţie paradoxală a cauzei finale, că ea este un motiv care acţionează fără a fi cunoscut. Şi la fel cum, în acţiunea provenită din instinctul artistic, elementul activ este în mod manifest şi incontestabil voinţa; la fel ea este şi cea care acţionează când natura produce organismele.

S-ar putea spune că voinţa fiinţelor însufleţite este pusă în mişcare în două moduri diferite, prin influenţa motivelor sau din instinct; deci din afară sau dinăuntru, printr-o ocazie exterioară sau printr-un impuls interior; prima explicabilă, deoarece se prezintă în exterior, a doua inexplicabilă, deoarece este întru totul interioară. Dar, dacă privim mai îndeaproape, opoziţia dintre ele nu este atât de netă şi se reduce în fond la o diferenţă de grad. Motivul nu acţionează astfel decât cu condiţia prealabilă a unui impuls intim, adică a unei calităţi precise a voinţei, pe care o numim caracter;

[388] Deprinderile.

de fiecare dată, motivul nu face decât să dea acestui caracter o direcţie determinată, şi îl individualizează pentru cazul concret. La fel instinctul, deşi este un impuls net marcat de voinţă, nu-şi mărgineşte acţiunea, ca cea a unui resort, în planul interior; el aşteaptă şi o împrejurare exterioară necesară, destinată cel puţin să determine momentul precis al manifestării sale; aşa este pentru pasărea călătoare sosirea anotimpului; pentru pasărea care-şi construieşte cuibul, sfârşitul fecundaţiei şi descoperirea materialelor convenabile; pentru albină aceasta este, înainte de a construi, coşul sau copacul găunos care va forma stupul şi reunirea multor altor circumstanţe particulare, favorabile operaţiilor următoare; pentru păianjen, este un unghi bine dispus şi pentru omidă, frunza dorită; pentru insecta gata să ouă, locul întotdeauna foarte special determinat şi adesea foarte rar, unde, de îndată după ieşirea din ou, larva îşi va putea găsi hrana, etc. Reiese de aici că în producţiile instinctului artistic, mai întâi instinctul, apoi şi în al doilea rând intelectul animalelor intră în joc; instinctul, într-adevăr, dă principiul general, regula; intelectul, particularul, aplicarea; el prezidează detaliul execuţiei, pentru care munca acestor animale se conformează evident împrejurărilor date. Din toate acestea rezultă că diferenţa care trebuie stabilită între instinct şi simplul caracter este următoarea: instinctul este un caracter care nu este pus în mişcare decât de un motiv special determinat şi care produce prin urmare o acţiune întotdeauna exact identică. Caracterul, dimpotrivă, aşa cum există la orice specie animală şi la orice individ uman, este tot o voinţă de natură imuabilă şi invariabilă desigur, dar care poate totuşi fi pusă în mişcare de motive foarte diferite şi care se poate acomoda acestora; acţiunea care rezultă poate deci fi foarte diferită în partea sa materială, dar ea va purta întotdeauna amprenta unui aceluiaşi caracter pe care îl va exprima şi îl va manifesta, şi natura materială a acţiunii, în care el apare, este indiferentă, în ce priveşte esenţialul cunoaşterii caracterului amintit; am putea astfel defini instinctul un caracter peste măsură de unifom şi

riguros determinat. Consecinţa expunerii precedente este că facultatea de a fi determinat numai de motive presupune deja o sferă destul de întinsă a cunoaşterii şi, prin urmare, o dezvoltare a inteligenţei mai perfectă; de aceea această facultate este proprie animalelor superioare, şi omului mai mult ca oricui. Din contra, pentru a fi determinat de instinct, este suficientă suma de intelect necesară perceperii motivului unic, şi special determinat, care singur şi excluzându-le pe celelalte permite manifestarea instinctului; de aceea instinctul nu există decât acolo unde sfera cunoaşterii este dintre cele mai mărginite şi nu se întâlneşte în general şi în cel mai înalt grad decât la animalele din clasele inferioare, insectele îndeosebi. Cum acţiunile acestor animale nu cer decât o motivare exterioară, foarte simplă şi limitată, mediumul motivelor, adică intelectul, sau creierul, nu este la ele decât slab dezvoltat, şi acţiunile lor exterioare sunt supuse aceluiaşi impuls ca funcţiile fiziologice intime, întemeiate pe simple excitaţii, adică ţinând de sistemul ganglionar. De aici predominarea la ele a aceslui sistem; trunchiul nervos principal se întinde la ele de-a lungul abdomenului, sub forma a două cordoane care dau fiecărei verigi un ganglion, de dimensiune adesea puţin inferioară creierului, şi sunt, mai curând, după Cuvier, analogul marelui nerv simpatic al şirei spinării. Există deci între determinarea prin instinct şi prin simple motive un anumit antagonsim, care face ca prima să atingă maximul la insecte, şi a doua la om; între cele două se desfăşoară seria actuală a celorlalte animale, plasate pe diferite trepte după dezvoltarea sistemului lor cerebral şi respectiv ganglionar. Deoarece actele instinctive şi lucrările artistice ale insectelor sunt regizate mai ales de sistemul ganglionar, este absurd să vrei să le consideri şi să le explici ca derivând numai din creier, căci înseamnă să ai pretenţia să le deschizi cu o cheie care nu este potrivită. Aceeaşi particularitate dă unor astfel de acţiuni o asemănare semnificativă cu acţiunile somnambulilor, care sunt de asemenea explicate prin substituirea nervului simpatic creierului în direcţia actelor exterioare; insectele sunt

astfel, în oarecare măsură, somnambuli naturali. Analogia serveşte la a face înţelese lucrurile pe care nu avem cum să le abordăm direct; cea pe care tocmai am menţionat-o ne va face într-un grad înalt acelaşi serviciu. Să ne amintim acest caz citat de Kieser, în *Tellurisme* [Sistemul telurismului sau al magnetismului animal] (vol. II, p. 250). O somnambulă, căreia magnetizatorul i-a comandat să facă în starea de veghe cutare acţiune determinată, a executat-o de cum s-a trezit, fără să-şi poată aminti clar ordinul pe care l-a primit. I se părea deci că trebuie să facă această acţiune, fără, să-i cunoască adevăratul motiv. Analogia este evident frapantă între acest caz şi cel al instinctelor industriale la insecte: păianjenul tânăr are ideea că trebuie să-şi ţească pânza, fără să ştie de ce, fără să înţeleagă scopul acţiunii sale. Aceasta ne aduce aminte şi de demonul lui Socrate, care îi inspira sentimentul că trebuie să se abţină de la o acţiune care i se cerea sau era sfătuit să o facă; cât despre motivul acestui fapt, el îl ignora, pentru că pierduse amintirea visului profetic pe care îl avusese în legătură cu acest subiect. Şi în zilele noastre s-au constatat cazuri de acest gen; nu vreau să citez decât câteva. Un om îşi reţinuse loc pe un vas; în momentul în care nava urma să pornească în larg, el refuză categoric, şi fără un motiv anume, să urce la bord; nava s-a scufundat. Un altul se duce, cu tovarăşii săi, în direcţia unui cazan cu pulbere; ajuns în vecinătate, el nu vrea să meargă mai departe, şi, cuprins de, spaimă, se întoarce din drum, fără să ştie de ce; cazanul cu pulbere a sărit în aer. - Un al treilea, pe mare, se simte într-o seară, fără motiv aparent, îndemnat să nu se dezbrace şi se întinde pe pat cu hainele şi cizmele, păstrându-şi până şi ochelarii; noaptea nava ia foc şi el face parte dintre puţinii care s-au putut salva cu o barcă[389]. Toate aceste fapte se, bazează pe acţiunea îndepărtată şi surdă a unor vise fatidice uitate şi ne dau, prin analogie, cheia problemelor instinctului în general şi al instinctului artistic

[389] Conform unei relatări din *Frankfurter Konversationsblatt*, suplimentul artistic al *Frankfurter Oberpostamts-Zeitung* din 1 8 martie 1852.

în particular.

Pe de altă parte, aşa cum am spus, instinctul artistic al insectelor aruncă o puternică lumină asupra acţiunii voinţei inconştiente în mişcarea interioară a organismului şi în formarea sa. Căci este foarte firesc să vezi într-un furnicar sau într-un stup imaginea unui organism descompus şi propus cunoaşterii. În acest sens Burdach ne spune (*Fiziologie,* vol, II, pag. 32): „Formarea şi ouatul revin reginei, însămânţarea şi grija pentru dezvoltarea lor revine lucrătoarelor; prima personifică deci în oarecare măsură ovarul; celelalte uterul“. Într-o societate de insecte, ca şi în organismul animal, *vita propria* a fiecărei părţi este subordonată vieţii ansamblului, şi grija ansamblului trece înaintea celei a individului; existenţa individuală nu este vrută decât condiţionat, cea a întregului în mod absolut. La nevoie chiar, indivizii sunt sacrificaţi pentru salvarea ansamblului, tot aşa cum noi ne amputăm un membru, pentru a salva restul corpului. De exemplu, furnicile în marş găsesc drumul tăiat de o apă, primele nu ezită să se arunce în ea, până când cadavrele lor acumulate formează un dig pentru celelalte. O dată ajunşi inutili, trântorii sunt ucişi. Dacă se găsesc două regine într-un acelaşi stup, albinele le înconjoară şi le forţează să se bată până la moartea uneia dintre ele. Furnica mamă, opera de fecundare o dată terminată, îşi taie singură aripile, care n-ar putea fi decât un obstacol în îndeplinirea noilor ei funcţii, când ea va avea, sub pământ, de întreţinut noua ei familie (Kirby and Spence, *Introduction into entomology*, vol. I). Cum ficatul nu are alt scop decât să secrete bila pentru a ajuta digestia, şi nici nu vrea să existe decât în vederea acestui unic scop, cum orice parte a organismului nu vrea decât să-şi împlinească menirea, astfel albina lucrătoare nu vrea nimic altceva decât să culeagă mierea, să secrete ceara şi să construiască celulele pentru ouăle reginei, trântorul nu vrea decât să fecundeze, regina nu vrea decât să clocească. Toţi membrii lucrează deci numai pentru menţinerea întregului, care el singur este scopul absolut, exact ca părţile organismului. Singura diferenţă este că în organism

acţiunea voinţei este în întregime oarbă şi cu totul primitivă; în societăţile insectelor dimpotrivă lucrurile se petrec deja în lumina cunoaşterii; aceasta totuşi nu colaborează în mod real şi nu face chiar decât să aleagă dintre accidente detaliul, pentru a scoate voinţa din încurcătură şi a adapta munca împrejurărilor. Dar, în ansamblu, insectele vor scopul, fără să-l cunoască, asemeni naturii organice care acţionează în virtutea unor cauze finale; ceea ce este încredinţat la ele cunoaşterii nu este nici măcar alegerea mijloacelor în totalitatea lor, este numai dispunerea mai precisă a acestora în fiecare caz particular. Dar este destul pentru ca munca lor să piardă caracterul mecanic; şi este ceea ce iese la iveală, dacă se pun obstacole în calea activităţii lor. De exemplu, omida îşi ţese gogoaşa printre frunze, fără să cunoască scopul acţiunii ei, dar dacă îi rupi pânza, ea ştie să-i repare cu îndemânare ţesătura. Albinele îşi potrivesc, de la început, construcţia cu împrejurările prezente; dacă se produc noi incidente sau le este distrusă cu intenţie lucrarea, ele ştiu să remedieze răul în modul cel mai potrivit cu fiecare caz în parte, (Kirby and Spence, *Introduction into entomology*; Huber, *Des abeilles - Nouvelles observations sur les abeilles*)[390]. O astfel de îndemânare ne stârneşte admiraţia, căci a remarca circumstanţele şi a te acomoda lor este evident problemă de cunoaştere, şi dacă noi le acordăm o dată pentru totdeauna spiritul de prevedere cel mai iscusit pentru rasa viitoare şi un viitor îndepărtat, noi ştim bine că ele nu sunt în aceasta îndrumate de cunoaştere, deoarece un spirit de prevedere provenit din cunoaştere ar cere o activitate cerebrală la fel de elevată ca raţiunea. Modificarea şi aranjarea detaliului, după circumstanţe deja date sau noi, este dimpotrivă o muncă grea în raport cu intelectul animalelor inferioare, care, ghidat de instinct, se mărgineşte să umple lacunele lăsate de acesta din urmă. Astfel vedem furnicile transportându-şi larvele, de îndată ce locul ales devine prea umed, şi de asemenea când devine

[390] Despre albine - Noi obsrvaţii.

prea uscat; ele ignoră scopul pe care îl urmăresc, ele nu se supun cunoaşterii şi sarcina care rămâne rezervată cunoaşterii este observarea momentului în care locul nu se mai potriveşte pentru larve, ci alegerii unui nou loc de retragere. - Vreau să menţionez aici încă un fapt, care mi s-a povestit din experienţă personală şi pe care l-am găsit de altfel citat de Burdach după Gleditsch. Pentru a studia necroforul (*Necrophorus vespillo*), s-a legat cadavrul unei broaşte care zăcea pe sol de un fir de care la cealaltă extremitate era prinsă o baghetă înfiptă oblic în pământ; necroforele au săpat, după obiceiul lor, o groapă sub broască; dar, împotriva aşteptării lor, cadavrul nu putea cădea înăutru; după o perioadă de nedumerire, după marşuri şi contramarşuri în toate sensurile, ele au sfârşit prin a îngropa şi bagheta. Acestui ajutor acordat de cunoaştere instinctului, acestor experienţe pe care ea i le furnizează pentru a-şi repara operele, corespunde în organism virtutea curativă a naturii; nu numai că această forţă cicatrizează rănile şi reface chiar substanţa osoasă şi nervoasă; dar, când prin pierderea unei ramuri arteriale sau nervoase comunicarea este întreruptă, ea deschide o alta nouă, fie mărind celelalte artere sau nervi, fie chiar producând ramuri noi; unei părţi bolnave sau unei funcţii tulburate ea îi substituie o alta; un ochi s-a pierdut, ea întăreşte pe celălalt; un simţ dispare, ea le ascute pe toate celelalte care rămân; o rană mortală s-a produs la intestin, ea merge uneori până acolo încât o închide prin lipirea mezenterului sau peritoneului; pe scurt, ea caută remediile cele mai ingenioase potrivite fiecărei stricăciuni sau perturbări survenite în organism. Când răul este dimpotrivă incurabil, ea grăbeşte atunci moartea, şi aceasta cu atât mai mult cu cât organismul este de un ordin mai superior, adică mai sensibil. Şi acest caz îşi are analogul în instinctul insectelor: viespiile care, toată vara, s-au necăjit, s-au trudit să-şi hrănească larvele din produsul prăzilor lor, ucid ele însele ultima generaţie în octombrie, pentru că o văd ameninţată să piară de foame (Kirby şi Spence, Introduction into entomology, vol. I, pag. 374). Întâlnim analogii şi mai

ciudate şi mai speciale încă, aceasta de exemplu: când are loc ouatul reginei bondar (*apis terrestris, bombylius*), lucrătoarele sunt cuprinse de o dorinţă nestăpânită de a devora ouăle, timp de aproape şapte sau opt ore, şi ele ar ceda dorinţei dacă matca nu le-ar respinge şi nu şi-ar veghea cu grijă ouăle. Această perioadă o dată depăşită, ele nu mai arată nici cea mai mică pornire de a mânca ouăle, chiar dacă le sunt oferite; dimpotrivă ele vin în grabă în jurul larvelor care ies pentru a le îngriji şi hrăni. Poţi fireşte interpreta acest fapt ca analogul bolilor copilăriei, mai ales dentiţia, în timpul căreia viitorii nutritori ai organismului încep prin a-l ataca pe acesta cu o violenţă care costă adesea viaţa individului. - Punerea în evidenţă a tuturor acestor analogii între viaţa organică şi instinct, ca şi a instinctului artistic la animalele inferioare, serveşte la a ne fortifica şi mai mult în convingerea că aici, ca şi acolo, voinţa este în adâncul a tot, arătându-ne totodată rolul subordonat, când mai mult când mai puţin limitat, când total absent, pe care îl joacă în aceste operaţii cunoaşterea.

Dar mai este şi un alt punct de vedere după care instinctul şi organismul animal se explică unul pe altul: acesta este în raport cu anticiparea viitorului care se manifestă în fiecare din ele. Instinctul în general şi instinctul artistic permit animalelor să-şi satisfacă nevoi pe care nu le resimt încă, mai mult, nevoi care nu vor fi ale lor proprii, ci ale generaţiei viitoare; ele lucrează astfel în vederea unui scop pe care îl ignoră; şi lucrurile merg atât de departe, cum am arătat prin exemplul viermelui de mătase (*Bombix*) din *Despre voinţa în natură* (ed. a II-a, pag. 45; ed, a III-a, pag. 47), încât ele urmăresc şi ucid dinainte duşmanii ouălor pe care nu le-au făcut încă. Vedem de asemenea în structura generală a unui animal nevoile sale viitoare şi scopurile sale îndepărtate prevăzute cu organe destinate pe unele să le realizeze şi pe altele să le satisfacă. De aici rezultă această potrivire perfectă a organismului oricărui animal cu genul său de viaţă, de aici această prevedere care l-a înzestrat cu toate armele necesare pentru a-şi ataca

prada, pentru a-şi respinge duşmanii, şi care i-a calculat forma în întregime în funcţie de elementul şi de mediul în care va trebui să apară în calitate de combatant; acesta este un punct pe care l-am dezvoltat pe larg în scrierea mea *Despre voinţa în natură* la rubrica *Anatomie comparată.* - Am putea aduna toate aceste anticipări care apar în instinctul ca şi organizarea animală şi să le reunim sub noţiunea de cunoaştere *a priori*, dacă ele ar avea într-adevăr ca bază o cunoaştere în general. Dar, aşa cum am arătat, lucrurile nu stau astfel; adevărata rădăcină a acestor anticipări este mult mai adâncă decât domeniul cunoaşterii, ea se găseşte în voinţa ca lucru în sine, în voinţa independentă, în această calitate, de formele cunoaşterii; de aceea pentru ea timpul nu are nicio semnificaţie şi viitorul este tot atât de apropiat cât şi prezentul.

CAPITOLUL XXVIII[391]
Caracterul voinţei de a trăi

A doua noastră carte se termină cu problema scopului ultim şi a finalităţii acestei voinţe care s-a revelat ca esenţa în sine a oricărui lucru din această lume. Consideraţiile următoare sunt destinate să completeze răspunsul general dat acestei probleme, trasând liniile principale ale caracterului acestei voinţe,

O astfel de expunere este posibilă, pentru că noi am recunoscut ca esenţă intimă a lumii o realitate absolută, un dat al experienţei. Denumirea de „suflet al lumii“, dată de mai mulţi filosofi acestei esenţe ultime nu se substituie dimpotrivă decât unei simple fiinţe raţionale *(ens rationes*); căci cuvântul „suflet“ indică unitatea unei conştiinţe individuale, evident străină acestei esenţe; în general această noţiune de „suflet“ nu se poate de altfel justifica nici folosi, pentru că ea personifică cunoaşterea şi voinţa legată într-o unitate inseparabilă, şi totuşi independentă de orice organism animal. Nu ar trebui uzat de acest termen decât în sens figurat, căci ci este mult mai perfid decât cel de ψυχή sau de *anima,* care înseamnă numai suflu.

Dar un limbaj şi mai şocant încă este cel cel al pretinşilor panteişti, a căror întreagă filosofie constă mai ales în a decora cu titlul pompos de „Dumnezeu“ această esenţă intimă a lumii, necunoscută de ei; după care ei îşi imaginează că au merite în faţa umanităţii. În ochii lor lumea ar fi o teofanie. Dar să aruncăm numai, din acest punct de vedere, o privire asupra lumii, această lume de creaturi întotdeauna nefericite, condamnate pentru a trăi o clipă să se devore unele pe altele, să-şi petreacă existenţa în nelinişte şi nevoi, să îndure adesea torturi cumplite până în momentul când cad în sfârşit în braţul morţii; să cuprindem

[391] Acest capitol se referă la §29 din primul volum.

tot acest spectacol cu privirea şi să-i dăm dreptate lui Aristotel când spune: ἡ φύσις δαιμονία ἀλλ´ οὐ θεία ἐστί (*natura doemonia est, non divina*) [„natura este demonică, iar nu divină“] *(De divinatione per somnum*, cap. 2, p. 463 [b 1 4]); vom mărturisi chiar că un Dumnezeu, care s-ar fi gândit să se transforme într-o astfel de lume trebuie să fi fost într-adevăr posedat de diavol. - Ştiu, aşa-zişii filosofi ai acestui secol urmează exemplul lui Spinoza şi se cred astfel justificaţi. Dar Spinoza avea motive cu totul speciale să dea acest nume substanţei unice; el trebuia să salveze cel puţin cuvântul dacă nu lucrul. Amintirea era încă foarte proaspătă a rugurilor lui Giordano Bruno şi al lui Vanini, victime sacrificate unui Dumnezeu în onoarea căruia, fără termen de comparaţie, a curs sângele mai multor oameni decât pe altarele tuturor zeilor păgâni de pe cele două emisfere la un loc. Când deci Spinoza numeşte lumea Dumnezeu, este exact, şi nimic mai mult ca Rousseau care, în *Du contrat social,*[392] nu pierde niciodată prilejul de a numi poporul *le souverain* [„suveranul“]. În acelaşi mod a procedat acel prinţ care, dornic să abolească nobilimea din regatul său, şi-a imaginat, pentru a nu deposeda pe nimeni de bunuri, să-şi înnobileze în acelaşi timp toţi supuşii. Ce-i drept, savanţii noştri de astăzi au un alt argument în favoarea termenului pe care îl folosesc, dar acesta nu este cu nimic mai convingător decât celelalte. În speculaţiile lor filosofice, ei pleacă toţi, într-adevăr, nu de la lume sau de la conştiinţa pe care o avem despre ea, ci de la Dumnezeu, ca de la un principiu dat şi necunoscut. Dumnezeu nu este *quaesitum* [ceva căutat], ci *datum* [dat]. Dacă ar fi copii, le-aş arăta că asta înseamnă să faci un *petitio principii* [raţionament greşit], dar ei ştiu acest lucru la fel de bine ca mine. Numai după ce Kant a demonstrat neputinţa vechiului, şi onestului dogmatism care vroia să meargă de la lume la Dumnezeu şi n-a ajuns, aceşti domni îşi închipuie că au descoperit o soluţie fericită şi că au dat dovadă de o mare fineţe; să mă ierte cititorul timpurilor viitoare că l-am

[392] Du contrat social - Contractul social.

făcut să-şi piardă vremea cu oameni pe care nu-i cunoaşte. Orice privire aruncată asupra lumii, a cărei explicaţie este sarcina filosofului, ne atestă şi ne confirmă că voinţa de a trăi, departe de a fi o personificare arbitrară, sau chiar un cuvânt lipsit de înţeles, este dimpotrivă singura expresie adevărată a esenţei intime a acestei lumi. Totul se îngrămădeşte şi se îmbulzeşte spre existenţă, pe cât posibil spre existenţa organică, adică spre viaţă, pentru a atinge apoi treapta ei cea mai de sus; natura animală ne dovedeşte deci limpede că voinţa de a trăi este nota fundamentală a fiinţei noastre, singura ei proprietate imuabilă şi absolută. Să contemplăm această ardoare a vieţii universale, să vedem graba infinită, această uşurinţă, această exuberanţă cu care, în orice loc şi la orice oră, voinţa de a trăi face violent eforturi către existenţă, împrumută forme nenumărate, uzează de fecundări şi de germeni, şi în lipsa lor de *generaţia aequivoca* fără a pierde o singură ocazie de a trage cu aviditate spre sine cea mai mică substanţă capabilă de viaţă. Să privim apoi acele nelinişti groaznice, acele revolte sălbatice din partea sa, când trebuie, în vreunul din fenomenele sale izolate, să se despartă de existenţă, acolo mai ales unde această sfâşiere apare în lumina conştiinţei Se pare că în acest fenomen unic lumea întreagă urmează să fie distrusă pentru totdeauna şi toată fiinţa unei creaturi vii astfel ameninţată se reduce dintr-o dată la o luptă, la o rezistenţă disperată împotriva morţii. Să vedem de exemplu neliniştea incredibilă a unui om înainte de moarte, interesul imediat şi serios al tuturor martorilor care iau parte la suferinţa lui şi bucuria nesfârşită care pune stăpânire pe ei când acesta este salvat. Să nu amintim spaima glacială care ne cuprinde când auzim pronunţându-se o condamnare la moarte, oroarea noastră profundă la vederea pregătirilor de execuţie, mila care ne sfâşie sufletul în faţa spectacolului execuţiei. Ai crede că este vorba de cu totul altceva decât de a scurta pur şi simplu cu câţiva ani o existenţă pustie, tristă, înăcrită de mii de griji şi mereu nesigură; ai crede cu adevărat că este un eveniment de o importanţă

extraordinară să vezi un individ sosind cu câţiva ani mai devreme acolo unde, după o existenţă efemeră, el are de stat miliarde de ani. - Toate aceste fenomene sunt dovada evidentă că eu am avut dreptate să stabilesc ca principiu inexplicabil, dar care poate servi ca fundament oricărei explicaţii, voinţa de a trăi, şi că această voinţă, departe de a fi un cuvânt sonor lipsit de sens, ca absolutul, infinitul, ideea sau alte expresii asemănătoare, este realitatea supremă cunoscută de noi, este chiar substanţa şi miezul realităţii noastre.

Să facem acum abstracţie o vreme de această interpretare venită din adâncul fiinţei noastre, şi să ne situăm ca străini vizavi de natură, pentru a o sesiza obiectiv. Găsim că, începând cu treapta vieţii organice, ea nu are decât un scop: conservarea tuturor speciilor. Pentru aceasta ea lucrează prin supraabundenţa nemăsurată a germenilor, prin violenţa nerăbdătoare a instinctului sexual, prin graba acestui instinct de a se plia tuturor situaţiilor şi tuturor circumstanţelor, la nevoie chiar a unei procreaţii hibride, în sfârşit prin instinctul dragostei materne a cărei puteft, la unele specii animale, întrece dragostea de sine şi o face pe mamă să-şi sacrifice viaţa pentru salvarea puilor. Individul dimpotrivă nu are pentru natură decât o valoare indirectă, aceea a unui simplu mijloc pentru menţinerea speciei. În afară de aceasta existenţa lui îi este indiferentă şi ea singură îl conduce spre pieire, de îndată ce el încetează de a fi capabil să-i servească scopul. De ce individul? O ştim în mod clar; dar de ce specia? Iată o întrebare la care natura, considerată din punct de vedere pur obiectiv, nu ne furnizează niciun răspuns. Căci în zadar căutăm să descoperim o finalitate acestei agitaţii necurmate, acestui impuls spre existenţă, acestei îngrijorări continue pentru conservarea speciilor, pe care le constatăm la tot pasul. Energia şi timpul indivizilor se cheltuie în întregine în eforturi pentru întreţinerea lor şi a progeniturii, şi abia le ajung şi nu întotdeauna. Chiar dacă o dată, din întâmplare, rămâne un excedent de forţă ca urmare a bunăstării, şi în plus, la singura specie dotată cu

raţiune, un excedent de cunoaştere, acesta este un rezultat prea puţin important pentru a face din el scopul întregit activităţi a naturii. - Privind lucrurile obiectiv şi cu un ochi străin, s-ar părea că singura grijă a naturii este să nu lase să se piardă niciuna din ideile sale (platoniciene), adică din acele forme permanente; fericita descoperire şi dispunerea ideilor sale (dintre care succesiunea celor trei regnuri animale pe suprafaţa pământului n-a fost decât preludiu) ar fi satisfacut-o în aşa un grad, încât unica ei teamă ar fi acum să vadă dispărând vreuna din aceste frumoase invenţii, adică să vadă vreuna din formele sale scăpând din înlănţuirea timpului şi a cauzalităţii. Indivizii sunt într-adevăr trecători ca apa curgătoare; ideile din contra sunt statornice ca vârtejurile râului; ele nu trebuie deci să dispară decât dacă izvorul seacă. - Asupra acestui punct de vedere enigmatic ar trebui să ne oprim dacă natura nu ne-ar fi dată decât din afară, adică obiectiv; ar trebui atunci s-o credem provenită din însăşi această cunoaştere care o concepe, adică născută pe domeniul reprezentării, şi pe acest teren noi ar trebui să ne menţinem în eforturile noastre de a lămuri problema. Dar nu este aşa şi putem cu siguranţă pătrunde cu privirea în interiorul naturii; ce este acesta într-adevăr dacă nu propriul nostru interior, în care natura, ajunsă pe treapta supremă la care se putea ridica prin activitatea sa, primeşte, în conştiinţa, proprie, lumina directa a cunoaşterii? Aici voinţa ne apare ca un principiu diferit *toto genere* de reprezentarea în care natura există, desfăşurată în fiecare din ideile sale, şi ea ne furnizează dintr-odată acea explicaţie pe care nu o puteam niciodată găsi pe calea pur obiectivă a reprezentării. Subiectivul ne dă deci aici cheia interpretării obiectivului.

Am stabilit mai înainte, ca trăsătură a acestui subiectiv, sau acestei voinţe o pornire nestăpânită a tuturor animalelor şi a tuturor oamenilor de a-şi conserva şi a-şi prelungi cât mai posibil viaţa; pentru a recunoaşte în această pomire o forţă primă şi absolută mai trebuie să ne dăm seama cu exactitate că ea nu este în niciun caz rezultatul unei cunoaşteri obiective a valorii vieţii, ci că este

independentă de orice cunoaştere, sau în alţi termeni că aceste fiinţe nu se prezintă ca tinzând spre o ţintă care le atrage, ci ca împinse de o energie invizibilă.

În acest scop, să începem prin a trece în revistă nenumărata serie a animalelor. Să privim infinita diversitate a formelor lor, modificările neîncetate pe care le suferă pentru a se adapta mediului, modului de viaţă a fiecăruia. Să contemplăm în acelaşi timp arta inimitabilă, şi în egală măsură perfectă la toţi indivizii, care prezidează structura şi mecanismul lor, în sfârşit consumul incredibil de forţă, de îndemânare, de prudenţă şi de activitate, pe care fiecare animal, pe durata vieţii, este condamnat să-l facă fără odihnă. Să mergem mai departe acum: să ne reprezentăm zelul neobosit al amărâtelor fumicuţe. să privim acel necrofor *(Necrophorus Vespillo)* îngropând singur în două zile cadavrul unei cârtiţe de patruzeci de ori mai mare decât el, pentru a-şi depune înăuntru ouăle şi asigura hrana viitoarei generaţii (Gleditsch, *Diverse studii fizico-botanico-economice*, III, 220); să ne gândim că în general viaţa celor mai multe insecte nu este decât o trudă continuă pentru a pregăti alimentele şi locuinţa larvelor care se vor naşte mai târziu din ouă şi că apoi aceste larve, după ce au devorat aceste alimente şi s-au transformat în crisalide, intră în viaţă pentru a relua pe socoteala lor aceeaşi trudă. Să ne spunem că la fel viaţa pasărilor se petrece în mare parte operând lungile şi anevoioasele lor migraţii, apoi construindu-şi cuibul, aducând hrană puilor destinaţi şi ei, în anul care vine, să joace acelaşi rol; că astfel totul lucrează mereu pentru un viitor care apoi nu se arată, şi ne vom putea împiedica să căutăm din ochi recompensa acestei arte şi acestei trude, scopul a cărui imagine prezentă în ochii animalelor le îndeamnă la această agitaţie neîntreruptă; ne putem, într-un cuvânt, împiedica să ne întrebăm: care este rezultatul tuturor acestor eforturi? Care este finalitatea existenţei animale care cere toate aceste rânduieli fără de număr? - Nu ni se poate nimic arăta în afară de satisfacerea foamei şi a instinctului sexual, şi poate de un scurt moment de tihnă de care îi dat să aibă

parte orice animal în mijlocul necazurilor şi eforturilor lui infinite. Dacă avem în vedere pe de o parte ingeniozitatea inexprimabilă a creaţiei, bogăţia de nespus a mijloacelor folosite, şi pe de altă parte sărăcia rezultatului urmărit şi obţinut, nu poţi să nu admiţi că viaţa este o afacere al cărui câştig este departe de a acoperi cheltuielile! Acest lucru este evident mai ales la unele animale a căror existenţă este deosebit de simplă. Să privim de exemplu cârtiţa, această, lucrătoare neobosită. Să sape din greu cu ajutorul labelor enorme în formă de paletă, aceasta este ocupaţia ei cât trăieşte, o noapte constantă o înconjoară; ea nu are ochi embrionari decât ca să fugă de lumină. Este singurul adevărat *animal nocturnum* mai mult decât huhurezii, bufniţele, liliecii care văd noaptea. Ce folos are de pe urma acestei existenţe atât de bogate în necazuri, atât de sărace în bucurii? Hrana şi împerecherea, adică nimic mai mult decât mijloacele de a continua acelaşi trist trai şi de a-l reîncepe într-un nou individ. Astfel de exemple sunt dovada frapantă că între oboseala şi zbuciumul vieţii şi produsul sau câştigul cu care te alegi; nu există nicio proporţie. La animalele care posedă vederea, conştiinţa lumii vizibile, oricât de subiectivă este şi de mărginită la influenţa motivelor, dă încă vieţii o aparenţă de valoare obiectivă. Dar cârtiţa oarbă, cu organizarea ei atât de perfectă şi activitatea ei neobosită, redusă rând pe rând la a se hrăni cu larve de insecte sau la a suferi de’ foame, face să sară în ochi disproporţia dintre mijloace şi scop. - În această privinţă, studierea regnului animal lăsat în voia sorţii în regiunile nelocuite este de asemenea foarte instructivă. Găsim o frumoasă zugrăvire a acestuia, ca şi a suferinţelor pe care, fără participarea omului, natura le pregăteşte singură creaturilor sale, în *Tablourile naturii* de [Alexander von] Humboldt ed. a II-a. pp. 30 şi urm.; Humboldt nu uită, la pag. 14, să arunce o privire asupra suferinţelor analoage pe care le îndură rasa umană, întotdeauna şi pretutindeni împărţită în două tabere şi în luptă împotriva ei înşişi. Şi totuşi în existenţa simplă a animalelor, uşor de cuprins cu privirea, putem sesiza mai

uşor nimicnicia şi zădărnicia eforturilor oricărui fenomen. Varietatea organizărilor, perfecţiunea mijloacelor care servesc la a adapta aceste organizări la mediul şi prada sa prezintă aici un contrast şi mai izbitor cu orice scop final care poate fi presupus; în locul acestui scop, un moment de tihnă, o putere trecătoare, a căror condiţie este nevoia, dureri îndelungi şi numeroase, o luptă neîncetată, *bellum omnium* [războiul tuturor], obligaţia pentru fiecare fiinţă de a fi rând pe rând vânător şi vânat, agitaţie, privaţiune, mizerie şi spaimă, strigăte şi urlete, iată tot ce ne apare; şi toate acestea vor continua aşa, *in secula seculorum*, sau până când scoarţa planetei noastre va ajunge odată să sară în aer. Junghun povesteşte că a zărit în Java o câmpie acoperita cu oseminte cât cuprinzi cu ochii şi pe care a luat-o drept un câmp de bătaie: şi totuşi acestea nu erau altceva decât scheletele unor mari broaşte ţestoase, lungi de cinci picioare,-şi înalte de trei picioare, care, la ieşirea din mare, o apucă pe acest drum pentru a merge să-şi-depună ouăle; ele sunt atunci asaltate de câini sălbatici (*canis rutilans*), care, strânşi în haite, le răstoarnă pe spate, le smulg carapacea inferioară, micii solzi de pe abdomen, şi le devorează astfel vii. Dar adesea atunci se întâmpla ca un tigru să se năpustească asupra câinilor. Acest spectacol dezolant se repetă de mii şi mii de ori, an de an. Oare de asta se nasc aceste broaşte ţestoase? Cărei crime datorează un asemenea supliciu? De ce toate aceste scene de groază? Nu există la această întrebare decât un răspuns: aşa se obiectivează voinţa de a trăi[393]. Trebuie să

[393] În *Siècle*, 10 avril 1859 , ne descrie foarte bine întâmplarea următoare a unei veveriţe fascinată magic şi devorata tle un şarpe: „Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpents. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appeles par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilite qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité

o studiem cu atenţie şi să o sesizăm bine pentru a reuşi să înţelegem esenţa ei şi lumea; nu este suficient să creem noţiuni generale, pentru a înălţa apoi pe acest fundament castele în vânt. Înţelegerea marelui spectacol furnizat de obiectivarea voinţei de a trăi, ca şi a însuşirilor care-i compun esenţa, cere, e adevărat, o examinare mai precisă şi un studiu mai detaliat decât trebuie pentru a o scoate la capăt cu lumea intitulând-o Dumnezeu, sau pentru a

---

dans le tronc, semblaient les points de mire de ses yeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement 'l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvements devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre; puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil... Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. - L'appareil destiné à la perception des sons est peu parfait chez les serpents et ils ne paraissent pas avoir l'ouïe très fine. La couleuvre était d'ailleurs si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science lemporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénouement fut tragique. L'écureuil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâcha de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au-dessus des anneaux, et immobile comme un morceau de bois, ne le quittait pas du regard. L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, ou elle aşla sans doute digérer et dormir. [„Un călător care tocmai avizitat mai provincii din insula Java citrază un exemplu curios despre puterea de fascinaţie a şarpelui. Călătorul în discuţie începea să urce Junjind, unul din munţii

ajunge, cu o stupizenie pe care numai patria germană o putea crea şi gusta, să declari că ea este „ideea în altfel de fiinţare a sa“; căci acestea sunt inepţii care, timp de douăzeci de ani, i-au încântat pe proştii din vremea mea. Pentru panteism sau spinozism, ale căror sisteme actuale nu sunt decât travestiri, trama lumii se deapănă la nesfârşit şi la fel în pururea şi în vecii vecilor. Căci lumea este atunci un Dumnezeu, un *ens perfectissimum* [fiinţa perfectă]; nu

---

numiţi de olandezi Pepergebergte După ce a pătruns într-o pădure deasă, el a zărit pe ramurile unui kijatileum o veveriţă de Java eu capul alb, care se juca cu graţia şi abilitatea proprii acestei fermecătoare specii de rozătoare. Un cuib sferic format din rămurele flexibile şi din muşchi plasat în vârtul copacului, la împreunarea dintre două crengi, şi o cavitate situată în trunchi păreau să fie punctele da reper ale jocurilor ei. Abia se îndepărta de ele şi se grăbea să revină. Era în luna iulie şi desigur veveriţa îşi avea sus puii şi jos proviziile de fructe. Deodată ea fu cuprinsă de spaimă, mişcările îi deveniră dezordonate, părea să caute să pună un obstacol între ea şi unele părţi ale copacului, apoi se ghemui nemişcată între două ramuri Călătorul avu sentimentul că un pericol o ameninţa, pe mica vietate, dar nu putea ghici care. El se apropie şi descoperi, după o examinare atentă într-o scorbură a trunchiului, o viperă cu ochii privind fix în direcţia veveriţei. Călătorul nostru tremură pentru bietul animal. Vipera era atât de absorbită de pradă în cât nici nu părea să remarce prezenţa unui om. Înarmat, călătorul l-ar fi putut ajuta pe nefericitul rozător, ucigând şarpele. Deznodământul fu tragic. Veveriţa nu întârzie să scoată un ţipăt tânguitor care, pentru toţi cei care îl cunosc, denotă prezenţa în vecinătate a unui şarpe. Ea înaintă puţin, încearcă să dea înapoi, reveni înainte, încercă din nou să dea înapoi, dar se apropie tot mai mult de şarpe. Încolăcită, cu capul pe deasupra inelelor, nemişcată vipera nu o scăpa din ochi. Din ramură în ramură, şi coborând mereu jos, veveriţa ajunse la partea de jos a trunchiului. Atunci bietul animal nici nu mai căuta să se sustragă pericolului. Atras de o forţă invizibilă, şi ca prins de ameţeală, el se aruncă în gura şarpelui, care se deschise dintr-o dată nemăsurat pentru a-l înghiţi. Pe cât vipera fusese de inertă până atunci, pe atât deveni de activă de îndată ce fu în posesia prăzii. Desfăcându-şi inelele şi aruncându-se de jos în sus cu o agilitate de neconceput, ea ajunse într-o clipittă în vârful copacului, unde se duse desigur să digere şi să doarmă.“]

Acest exemplu, cu ceea ce reiese din el, ne face să înţelegem spiritul care animă natura, ca şi adevărul sentinţei lui Aristotel, amintită mai sus. Întâmplarea are valoarea sa nu numai în ce priveşte fenomenul fascinaţiei, ci şi ca argument în favoarea pesimismului. Că un animal

poate exista nimic, nu poate fi conceput nimic mai bun. Nu este deci nevoie de mântuire, şi aşa ceva nu există. Cât despre a sesiza scopul acestei tragi-comedii, nu este necesar să-l căutăm mai departe, căci ea nu are spectatori, şi actorii înşişi, în afara unei amărâte plăceri întru totul negative, sunt condamnaţi să îndure chinuri nesfârşite.

Să ne întoarcem acum privirile spre rasa umană. Gradul de complicaţie este desigur aici mai mare şi tabloul capătă o tentă mai serioasă; dar însuşirea fundamentală rămâne totuşi aceeaşi. Şi aici viaţa ni se prezintă, nu ca un prezent de care ne putem bucura, ci ca o datorie, ca o pedeapsă pe care trebuie să o ispăşim. Nu găsim aici, prin urmare, nici în ansamblu şi nici în detaliu, decât mizerie universală, oboseli fără odihnă, eforturi constante, luptă fără sfârşit, activitate forţată şi tensiune externă a tuturor forţelor fizice şi intelectuale. Milioane de oameni, reuniţi în naţiuni, aspiră la fericirea lor comună şi fiecare individ aspiră la fericirea sa proprie; dar această operă cere milioane de victime. Când iluziile nesăbuite, când subtilităţile politicii îi împing la războaie crâncene pe unii împotriva altora, trebuie atunci ca sudoarea şi sângele maselor să curgă în valuri pentru a realiza ideile şi a ispăşi greşelile câtorva. În timp de pace, industria şi comerţul sunt înfloritoare, invenţiile fac minuni, mările sunt brăzdate de nave, din toate colţurile lumii bunătăţile curg şi valurile înghit mii de oameni. Toţi se agită, unii prinşi de gânduri, alţii de fapte, tumultul este indescriptibil. - Dar, dincolo de toate acestea, scopul care este? Să asiguri pentru un scurt interval de timp existenţa unor indivizi efemeri şi chinuiţi; în cel mai fericit caz, o mizerie suportabilă, o absenţă de griji cu totul relativă, dar asupra căreia se abate în curând plictiseala care o pândeşte; în sfârşit reproducerea acestei

---

este surprins şi devorat de un altul, este un rău, dar care nu prea are da ce să ne indigneze; dar ca o biată veveriţă inocentă, instalată în cuib lângă puii ei, să fie forţată pas cu pas, clătinându-se, în ciuda rezistenţei şi plânsetelor ei, să meargă să se arunce singură şi în deplină cunoştinţă în gura căscată a şarpelui, iată ceva înfricoşător şi revoltător. - Ce detestabil lucru această natură din care facem parte.

rase ţi a activităţii ei. - Din acest punct de vedere, şi ţinând cont de această evidentă disproporţie dintre trudă şi câştig, voinţa de a trăi ne apare, privită obiectiv, ca o nebunie, iar subiectiv ca o iluzie care pune stăpânire pe orice fiinţă vie şi o face să-şi investească întreg efortul, facultăţilor sale în urmărirea unui ţel fără valoare. Dar o examinare mai atentă ne va arăta că şi aici este vorba mai curând un impuls orb, un instinct fără temei şi fără moliv.

Legea motivaţiei se extinde, într-adevăr, aşa cum am arătat la § 29 din primul volum, numai asupra acţiunilor izolate, nu şi asupra ansamblului şi totalităţii voinţei. Raţiunea acestui fapt este că dacă îmbrăţişăm cu privirea rasa umană cu agitaţiile ei luată în ansamblul şi în generalitatea sa, spectacolul care ni se oferă este cel al unor marionete trase, nu de fire exterioare, în felul marionetelor obişnuite, şi ca în cazul actelor izolate, ci mişcate mai curând de un mecanism interior. Căci comparaţia făcută mai sus a activităţii neîncetate, grave şi trudnice a oamenilor, cu rezultatul real sau posibil cu care aceştia se aleg, pune în plină lumină disproporţia enunţată, arătându-ne insuficienţa absolută a scopului de atins, luat ca forţă motrice, pentru explicarea acestei mişcări şi acestor agitaţii necontenite. Ce este într-adevăr, o scurtă amânare a morţii, o uşurare pentru a clipă de griji, un răgaz acordat durerii, o satisfacere momentană a dorinţei, pe lângă victoria atât de frecventă şi triumful sigur al morţii? Care ar fi puterea unor astfel de avantaje, luate ca adevărate principii motoare de o rasă umană nenumărată şi mereu reînointă, care nu încetează să alerge, să se împingă, să se îmbulzească, să se frământe, să se zbată, pentru a reprezenta toată istoria tragi-comică a lumii, care, mai mult, suportă ironia unei asemenea existenţe şi se străduie să o prelungească cât mai mult posibil? - Evident toate acestea sunt inexplicabile, dacă e să căutăm cauzele motrice în afara figurilor, dacă ne imaginăm rasa umană împinsă de cugetările raţiunii sau de alt resort de acelaşi gen (un fel de fire conducătoare) să facă acest efort spre bunurile care o aşteaptă şi a căror cucerire ar fi

recompensa proporţională a trudei şi a suferinţelor ei de fiecare clipă. Dacă ar fi aşa, de multă vreme fiecare ar fi exclamat: *le jeu ne vaut pas la chandelle* [„E mai mare daraua decât ocaua“], şi ar fi cedat partida. Dar fiecare om, dimpotrivă, veghează asupra vieţii sale şi o apără ca pe un gaj preţios care i s-a încredinţat cu grea răspundere, şi aceasta în mijlocul grijilor nesfârşite şi a nevoilor constante, printre care se petrece existenţa. Scopul şi raţiunea, câştigul final, el nu-l vede, ce-i drept; dar a crezut fără să cerceteze şi pe cuvânt în valoarea acestui gaj, ignorând în ce constă ea. De aceea am spus că aceste marionete nu sunt manevrate din afară, ci poartă fiecare înăuntrul ei mecanismul care îi comandă mişcările. Acest mecanism este voinţa de a trăi, manifestată sub forma unui resort neobosit, a unei porniri oarbe, a cărei raţiune suficientă nu se găseşte în lumea exterioră. El îi ţine pe indivizi legaţi de această scenă *şi este primum mobile* al evoluţiei lor; pentru obiectele exterioare, dimpotrivă, motivele nu determină decât direcţia specială într-un caz izolat; căci altfel, cauza ar fi departe de a răspunde efectului. Căci, aşa cum orice manifestare a unei forţe naturale are o cauză, fără ca forţa naturală însăşi să aibă una; tot aşa orice act voluntar izolat presupune un motiv, dar voinţa îngeneral nu, mai mult aceste două cazuri nu sunt, în fond, decât unul şi acelaşi. Pretutindeni voinţa, principiu metafizic, este limita oricărei examinări, limită pe care experienţa nu a depăşit-o vreodată. Acest caracter prim şi necondiţionat al voinţei este explicaţia ataşamentului nemăsurat al omului faţă de o existenţă plină de zbucium, de nefericire, de durere, de nelinişte sau de plictiseală, care, privită sub aspectul ei pur obiectiv, ar trebui să-i inspire o profundă oroare; tot în acest caracter al voinţei găsim şi raţiunea temerilor excesive ale omului la apropierea unui sfârşit care este totuşi singurul lucru de care nu se poate îndoi.[394] - De aceea vedem adesea câte o

[394] Augustin , *De civitate Dei*, lib. XI , cap. 27, merită să fie comparat cu cele spuseaici, Întrucât con fine un comentariu interesant.

fiinţă nenorocită, deformată şi încovoiată de ani, de lipsuri şi de boală, implorându-ne fin adâncul inimii să o ajutăm să-şi prelungească o existenţă al cărei sfârşit ar părea demn să şi-l dorească neîntârziat şi cu ardoare, dacă am fi determinaţi în aceasta de o judecata obiectivă. Dar în locul raţiunii, acţionează voinţa, ca instinct al vieţii, ca dorinţă şi putere de a trăi; aceeaşi forţă, face să crească planta. Această putere de a trăi poate fi comparată cu o frânghie care ar fi întinsă pe deasupra teatrului de marionete constituit din lumea oamenilor: păpuşile ar fi prinse de ea cu ajutorul unor fire invizibile, şi nu ar fi ţinute decât în aparenţă de podeaua de sub ele (valoarea obiectivă a vieţii). Dacă într-o zi coarda ar slăbi, manechinul s-ar prăbuşi; dacă ea se rupe, el trebuie să cadă deoarece podeaua nu-l susţinea decât în aparenţă; aceasta pentru că scăderea plăcerii de a trăi dă naştere ipohondriei, spleen-ului, melancoliei, iar epuizarea completă a acestei plăceri duce la sinucidere, spre care îl împinge pe om orice, adesea chiar, un motiv imaginar; el îşi caută ceartă sieşi pentru a se ucide, aşa cum alţii caută cearta unui al treilea într-un scop asemănător; mai mult, la nevoie el se va lăsa antrenat spre sinucidere fără un motiv anume. (Cf, drept dovadă, Esquirol, *Despre bolile mintale*, 1838). Şi agitaţia, mişcarea care ne umple viaţa, se explică ca şi răbdarea care ne face s-o îndurăm. Această activitate febrilă nu este decât rezultatul unei alegeri libere; dar în timp ce fiecare ar fi fericit să se bucure de odihnă, asalturile nevoii şi plictiselii întreţin această mişcare de titirez. De aceea toată existenţa noastră, în ansamblu şi în detaliu, poartă însemnele constrângerii; fie]care individ este leneş în adâncul inimii şi aspiră la odihnă; dar este forţat să înainteze, asemeni planetei pe care locuieşte, pe care numai forţa care o împinge înainte o împiedică să cadă pe soare. Totul este deci într-o tensiune continuă, într-o agitaţie forţată, şi mersul lumii se efectuează, după expresia lui Aristotel (De caelo, II, 13), οú φύσει άλλά βία (*motu, non naturali, sed violento*) [„fără naturaleţe, ci cu de-a sila“]. Numai în aparenţă oemenii sunt chemaţi înainte; în realitate

ei sunt împinşi în urmă; nu viaţa îi atrage, ci nevoia îi mână şi îi face să meargă. Legea motivaţiei, ca orice cauzalitate, este o simplă formă a fenomenului. - Şi ca să spunem aşa, aici este originea acelei laturi comice, burleşti, groteşti a vieţii: căci un individ alungat înainte fără voia lui dă din mâini şi din picioare cum poate, iar învălmăşeala care rezultă de aici produce adesea un efect bufon, dar suferinţa ascunsă în spatele acestui voal nu este mai puţin serioasă şi reală.

Din toate aceste consideraţii reiese deci clar că voinţa de a trăi nu este o consecinţă a cunoaşterii vieţii, niciun fel de *conclusio ex praemissis* [concluzie din premise], nici, în general, ceva secundar; chiar dimpotrivă, ea este principiul prim absolut, premisa tuturor premiselor, şi ea merită de aceea să devină punctul de plecare al filosofiei; nu voinţa de a trăi apare ca o consecinţă a lumii, lumea este produsă ca o consecinţă a voinţei de a trăi.

Nici nu este neapărată nevoie să atrag atenţia că aceste consideraţii cu care se termină *Cartea a doua* anunţă deja puternic gravul subiect al *Cărţii a patra*; ele mi-ar fi permis să trec la el imediat, dacă planul meu nu m-ar fi obligat să încep prin a intercala un al doilea studiu despre lumea ca reprezentare, subiect mai surâzător din *Cartea a treia*, dar a cărui concluzie ne va conduce printr-o tranziţie directă la a patra.

SUPLIMENT LA CARTEA A TREIA

Et is similis spectatori est,
quod ab omni separatus spectaculum videt.
[„Iar el seam ănă cu un spectato r,
fiindcă vede un spectacol, separat fiind de toate.“]
(*Oupnek’hat*, vol. I. pag.304 [după *Maitrī Upanişad*, II, 7[395]])

[395] Conform textului sanscrit, traducerea ar trebui să sune astfel: „El este ca un spectator care stă în el însuşi.“

CAPITOLUL XXIX[396]
Despre cunoaşterea ideilor

Noi nu am examinat până acum intelectul decât în condiţia sa primă şi naturală de sclav în serviciul voinţei, în *Cartea a treia*, el apare eliberat de această servitute; dar să ne grăbim să remarcăm că este vorba nu de eliberare durabilă, ci numai de un scurt moment de răgaz, de eliberare excepţională şi, ce-i drept, momentană din serviciul destul de detaliat în primul volum, nu am de adăugat aici decât un mic număr de consideraţii complementare.

Aşa cum am arătat la § 33, intelectul în serviciul voinţei, adică în funcţia sa naturală, nu cunoaşte la propriu decât raporturile dintre lucruri; mai întâi relaţiile lucrurilor cu voinţa căreia el îi aparţine, ceea ce serveşte chiar la a face din acestea motive; şi în plus apoi, pentru a completa această cunoaştere, relaţiile lucrurilor între ele. Această ultimă cunoaştere nu capătă oarecare întindere şi semnificaţie decât în intelectul uman; în intelectul animal, chiar şi cel mai dezvoltat, rămâne închisă în limite înguste. Este evident că înţelegerea relaţiilor lucrurilor între ele nu intră decât indirect în serviciul voinţei. Ea este deci tranziţia spre cunoaşterea total obiectivă, în întregime dependentă de voinţă; ea este cunoaşterea ştiinţifică care duce la cunoaşterea artistică. Să presupunem, într-adevăr, un obiect dat ale cărui numeroase şi diverse relaţii le sesizăm direct, esenţa proprie obiectului reiese din ele cu o claritate tot mai mare şi ajunge să se degaje de acestea pe nesimţite, esenţa fiind compusă din simple relaţii de care ea totuşi diferă în totalitate. În procesul înţelegerii aservirea intelectului voinţei nu încetează în acelaşi timp să slăbească şi să devină mai indirectă. Intelectul are

[396] Acest capitol se referă la §§ 30-32 din primul volum.

destulă forţă să ia conducerea, pentru a nu-i păsa de raportul lucrurilor cu voinţa, pentru a-i substitui înţelegerea esenţei obiective pure a fenomenului care se exprimă prin toate relaţiile; el se eliberează atunci nu numai de serviciul voinţei, ci şi de conceperea simplelor relaţii, şi în felul acesta şi de conceperea obiectului individual ca atare. Înţelegerea planează atunci într-un avânt liber, detaşată de orice voinţă; din individ ea nu mai cunoaşte decât partea esenţială, adică toată specia; ea nu mai are deci ca obiect decât ideile, în sensul în care iau eu şi Platon acest cuvânt de care s-a abuzat atât de mult, adică în sfârşit formele persistente, imuabile, independente ale existenţei temporale a indivizilor, *species rerum* [specii ale lucrurilor], care constituie obiectivitatea proprie fenomenelor. Desigur o idee astfel concepută nu este încă esenţa însăşi a lucrului în sine, obţinută cum este din cunoaşterea simplelor relaţii; dar ca rezultat al sumei tuturor relaţiilor, ea este caracterul propriu obiectului; ea este astfel expresia completă a fiinţei percepute ca obiect sesizată nu în raportul cu o voinţă individuală, ci aşa cum se manifestă ea de la sine şi determină în acest fel ansamblul relaţiilor sale singurele recunoscute până acum. Ideea este rădăcina comună tuturor acestor relaţii, şi prin urmare fenomenul complet şi perfect sau, după termenul pe care l-am folosit în corpul lucrării, obiectivarea adecvată a voinţei pe această treaptă a manifestării sale. Forma însăşi şi culoarea, elemente imediate totuşi în percepţia intuitivă a ideii, nu fac în fond parte din ea; ele nu sunt decât mijlocul ei de exprimare, căci riguros vorbind spaţiul îi este tot atât de străin ca şi timpul, în acest sens, în comentariul la *Alcibiade* de Platon, neoplatonicianul Olympiodore spunea deja (ediţia Kreutzer a lucrărilor lui Proclos şi Olympiodore, vol. II, pag. 82): τόεἴδος μεταδέδωκε μέντής μορφής τή ὕλη άμερές δέ όν μετέλαβεν έξ αύτής τοΰ διαστατοΰ, deci că ideea, în sine fără întindere, a conferit desigur materiei forma, dar a început prin a împrumuta de la ea întindere. - Astfel deci, repet, ideile nu manifestă încă esenţa proprie, ci numai caracterul obiectiv al lucrurilor, adică întotdeauna

până acum fenomenul, iar acest caracter am fi condamnaţi să nu-l înţelegem, dacă n-am ajunge pe o altă cale la o cunoaştere sau cel puţin la un sentiment confuz al esenţei intime a lucrurilor. Într-adevăr, nici ideile, nici în general o cunoaştere pur obiectivă nu ne pot face să înţelegem această esenţă însăşi; ea ar rămâne deci un mister etern pentru noi, dacă nu am putea avea acces la ea pe o cu totul altă cale. Numai în măsura în care fiecare fiinţă dotată cu cunoaştere este în acelaşi timp un individ, şi prin aceasta parte integrantă a naturii, ea găseşte o cale de a pătrunde în adâncul naturii, şi aceasta în propria ei conştiinţă, unde această natură intimă îi apare sub forma cea mai directă şi, aşa cum am arătat, sub forma voinţei. Prin urmare, ceea ce, privit ca pură imagine obiectivă, ca pură formă, şi desprins astfel de timp, nu mai puţin de orice relaţii, constituie ideea platoniciană, este, luat empiric şi în timp, specie sau gen; specia este deci corelativul empiric al ideii. Ideea este la propriu eteenă, specia este de o durată infinită, deşi fenomenul ei poate dispărea de pe vreo planetă. Numele lor înseşi intră unul în altul: ίδέα, εϊδος, *species, genus.* Ideea este specie (*species*), dar nu gen (*genus*); de aceea speciile sunt opera naturii, genurile sunt opera omului; acestea nu sunt, într-adevăr, decât simple concepte. Există specii naturale (*species naturales*), dar nu există genuri logice (*genera logica)*. Pentru produsele artei, nu există idei, ci numai simple concepte, adică *genera logica*, subdivizate în genuri secundare sau *species logicae*. La ceea ce am spus; în această privinţă, în primul volum, § 41, trebuie să adaug că Aristotel (*Metaphysica,* I, 9 şi XIII, 5 [1080 a 5]) declară de asemenea ca platonicienii nu au admis ideile ca produse ale artei: οϊον οίκία καί δακτύλιος, ών οΰ φασιν εϊδη (*ut domus et annulus, quorum ideas dări negant*) [„de exemplu, în legătură cu o casă sau un inel, ei neagă existenţa ideilor“]. Cf. scoliastul, pag. 562-563 din ediţia în-quarto din Berlin. - Aristotel spune mai departe (*Metaphysica*, XI, 3 [1070 a 1 7]): άλλ´ εϊπερ (*supple* εϊδη έστί) έπί τών φύσει (έστί) διό δή ού κακώς ό Πλάτων έφη, ότι εϊδη έστί όπόσα φύσει(*si quidem ideae*

sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt) [„dar dacă în genere trebuie să admitem idei, ele privesc numai lucrurile naturale; de aceea Platon n-a spus rău că există tot atâtea idei câte (specii sunt) în natură“]; la care scoliastul [editio Brandis] , p. 800 [b 22], observă: Καί τοῦτο άρέσκει καί αὕτοϊς τοϊς τάς ίδέας θεμένοις τών γάρ ύτό τέχνης γινομένον ίδέας εϊναι ούκ έλεγον, άλλά τών ύτό φύσεως (*Hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari aiebant, sed natura procreatorum*) [„Iar aceasta ne învaţă chiar cei care admit idei; căci despre artefacte nu există idei, spuneau ei, ci doar desp re ptodusele naturii.“]. De altfel teoria ideilor derivă, la origine, de la Pitagora, dacă totuşi nu vrem sa punem la îndoială informaţiile furnizate de Plutarh în cartea *De placitis philosophorum,* I, cap. III.

Individul îşi are rădăcina în specie, timpul în eternitate; şi la fel cum fiecare individ nu este individ decât pentru a închide în sine esenţa speciei sale, la fel el nu are durată în timp decât pentru a exista de asemenea în eternitate. Am consacrat în cartea următoare un capitol special vieţii speciei.

La § 49 din primul volum, am pus îndeajuns în lumină deosebirea dintre idee şi concept. Cât despre asemănarea lor, iată care este principiul ei. Unitatea originară şi esenţială a ideii este fracţionată şi împrăştiată în pluralitatea lucrurilor individuale de subiectul cunoscător, în funcţie de condiţiile sensibile şi cerebrale ale percepţiei.

În munca sa de reflecţie raţiunea vine apoi să restabilească această unitate, totuşi numai *in abstracto*, cu titlul de concept, de *universale*, egal, ce-i drept, cu ideea din cunoaştere, dar îmbrăcat într-o cu totul altă formă şi făcut astfel incapabil să devină obiect al intuiţiei şi prin aceasta al determinării constante. În acest sens (dar nu într-un altul) am putea uza de limbajul scolastic şi numi ideile *universalia ante rem*, conceptele *universalia post rem*; între cele două stau lucrurile individuale, de care şi

animalul are cunoştinţă. - Să nu punem la îndoială acest fapt, realismul scolasticilor s-a născut din confuzia ideilor platoniciene, cărora le putem atribui o existenţă obiectivă şi reală, deoarece ele sunt în acelaşi timp specii, cu simplele concepte, cărora realiştii voiau la rândul lor să le confere aceeaşi existenţă; şi aici îşi află originea victorioasa opoziţie a nominalismului

CAPITOLUL XXX[397]
Despre subiectul pur al cunoaşterii

Conceperea unei idei, introducerea acestei idei în conştiinţa noastră, cere în noi drept condiţie prealabilă o schimbare pe care am putea-o totodată privi ca pe un act de renunţare la sine. Această schimbare constă într-adevăr într-o separare momentană şi completă a cunoaşterii de voinţa proprie; cunoaşterea trebuie atunci să piardă total din vedere preţiosul gaj care i s-a încredinţat[398] şi să considere lucrurile ca şi cum acestea nu ar putea niciodată privi în vreun fel voinţa. Acesta este singurul mijloc pentru cunoaştere de a deveni purul reflex al naturii obiective a lucrurilor. Orice operă de artă adevărată trebuie să aibă ca principiu şi ca bază o cunoaştere supusă acestor condiţii. Modificarea astfel reclamată în subiect, prin însuşi faptul că ea constă în eliminarea oricărei voinţe, nu poate deriva din voinţă; ea nu este deci decât actul liberului nostru arbitru, adică noi nu suntem răspunzători de el. Dimpotrivă, ea are ca origine o predominare momentană a intelectului asupra voinţei sau, din punct de vedere fiziologic, o puternică excitare a activităţii cerebrale intuitive, fără nicio excitare a înclinaţiilor şi pasiunilor. Pentru mai multă claritate, amintesc că în ce priveşte conştiinţa noastră aceasta are două feţe; ea este pe de o parte conştiinţa propriului nostru eu, adică a voinţei; pe de altă parte, conştiinţa celorlalte lucruri, şi cu acest titlu mai întâi cunoaşterea intuitivă a lumii exterioare, apercepţia obiectelor. Cu cât una din laturile conştiinţei totale se conturează mai net, cu atât cealaltă se şterge. Conştiinţa celorlalte lucruri, sau cunoaşterea intuitivă, va fi deci cu atât mai perfectă, deci cu atât mai obiectivă, cu cât vom avea mai puţin

[397] Acest capitol se referă la §§ 33,34 din primul volum.
[398] Schopenhauer se referă aici la viaţă - vezi *supra*, cap. 28.

conştiinţa propriului nostru eu. Se produce aici un adevărat antagonism. Cu cât avem mai mult conştiinţa obiectului, cu atât o avem mai puţin pe cea a subiectului; dimpotrivă cu cât subiectul ocupă mai mult conştiinţa, cu atât mal slabă şi mai imperfectă este intuiţia lumii exterioare. Starea cerută pentru o obiectivitate pură a intuiţiei comportă pe de o parte condiţii permanente, perfecţiunea creierului şi în general tot ce în constituţia sa fiziologică îi favorizează activitatea, pe de altă parte condiţii trecătoare, deoarece ea este susţinută de tot ce creşte tensiunea şi receptivitatea sistemului nervos cerebral, fără a excita totuşi cea mai mică pasiune. Să nu înţelegem prin aceasta băuturile spirtoase sau opiumul, ci mai curând o noapte întreagă de somn liniştit, o baie rece, şi tot ce, calmând circulaţia şi forja pasiunilor, dă activităţii cerebrale o predominare dobândită fără efort. Aceste stimulente naturale ale muncii nervilor cerebrali exercită o acţiune care creşte o dată cu dezvoltarea şi energia generală a creierului, ele detaşează din ce în ce mai mult obiectul de subiect şi sfârşesc prin a produce acea stare de pură obiertivitate a intuiţiei, care elimină de la sine voinţa din conştiinţă, şi în care toate lucrurile apar cu o claritate şi o precizie mai intense; nu cunoaştem atunci ca sa spuneam aşa decât lucrurile, fără a mai şti aproape nimic de noi; şi toată conştiinţa noastră nu mai este decât intermediarul care serveşte la a face să pătrundă obiectul intuiţiei în lumea reprezentării. Cunoaşterea pură, fără amestecul voinţei, se produce deci atunci când conştiinţa celorlalte lucruri devine atât de puternică încât conştiinţa eului propriu dispare. Căci, pentru o cuprindere pur obiectivă a lumii, trebuie să nu mai ştii că-i aparţir; şi lucrurile câştigă în frumuseţe în ochii noştri pe măsură ce conştiinţa exterioară creşte şi conştiinţa individuală se şterge. - Dar orice suferinţă provine din voinţă, fundament al eului propriu, prin ştergerea acestei părţi a conştiinţei, orice posibilitate a suferinţei este deci suprimată şi starea de obiertivitate pură a intuiţiei devine în acelaşi timp o stare de fericire absolută; de aceea am arătat că ea este unul din elementele desfătării

estetice. Când dimpotrivă conştiinţa eului propriu, adică subiectivitatea, voinţa, iese din nou învingătoare, se produce imediat o stare corespunzătoare de rău şi de tulburare; o stare de rău, prin regăsirea sentimentului materialităţii noastre, adică a organismului care în sine este voinţă; o stare de tulburare, prin efectul dorinţelor, al emoţiilor, al pasiunilor, al grijilor cu care voinţa, ajutată de inteligenţă, începe din nou să ne umple conştiinţa. Căci peste tot voinţa, ca principiu al subiectivităţii, este opusul, contrariul cunoaşterii. Cea mai mare concentrare a subiectivităţii se produce în actul voluntar propriu-zis, care ne dă conştiinţa cea mai distinctă a eului nostru. Toate celelalte excitaţii ale voinţei nu sunt decât pregătiri în vederea actului; actul însuşi este pentru subiectivitate ceea ce ţâşnirea scânteii este pentru aparatul electric. - Orice senzaţie corporală este în sine excitarea voinţei şi mai adesea, ce-i drept, a unei *noluntas* [respingeri] decât a unei *voluntas* [dorinţe]. Excitarea voinţei pe cale intelectuală este cea datorată motivelor; atunci obiectivitatea însăşi stârneşte şi pune în mişcare subiectivitatea. Acest efect se realizează de îndată ce un lncru nu mai este obiectul unei percepţii pur obiective, adică dezinteresate, dar provoacă, direct sau indirect, dorinţă sau repulsie, chiar şi numai prin amintire; căci el acţionează din acel moment ca motiv, în sensul cel mai larg al cuvântului.

Să remarcăm aici că gândirea abstractă şi lectura, amândouă legate de cuvinte, aparţin desigur, într-un sens mai larg, şi conştiinţei celorlalte lucruri, adică preocupării obiective a spiritului. Dar numai indirect, căci ele reclamă intermedierea conceptelor; or, acestea sunt un produs artificial al raţiunii, şi prin urmare deja o operă intenţională. În plus, orice muncă abstractă a spiritului este dirijată de voinţa care dă inteligenţei direcţia conformă vederilor sale şi susţine atenţia; o asemenea muncă presupune astfel întotdeauna un oarecare efort, iar efortul presupune o activitate a voinţei. Acest gen de ocupaţie intelectuală nu comportă deci obiectivitatea perfectă a conştiinţei, aşa cum însoţeşte ea, cu titlul de condiţie necesară, concepţia

estetică, aşadar cunoaşterea ideilor.

Rezultă din cele ce precedă că pura obiectivitate a intuiţiei, mijloc de a recunoaşte nu obiectul izolat ca atare, ci ideea speciei sale, cere să ai nu conştiinţa de sine, ci numai pe cea a obiectelor percepute, şi că propria conştiinţă nu subzistă decât cu titlul de suport al existenţei obiective a acestor obiecte. Dificultatea pentru această stare de a se produce şi prin aceasta raritatea sa au drept cauză că accidentul (intelectul) trebuie să domine aici şi să anuleze oarecum substanţa (voinţa), fie şi pentru o clipă. Aici este şi principiul analogiei şi chiar al înrudirii acestei stări cu negarea voinţei expusă de mine la sfârşitul *Cărţii* următoare. - Cunoaşterea, într-adevăr, deşi provenită din voinţă, aşa cum am arătat în *Cartea* precedentă, şi întemeiată pe fenomenul acestei voinţe, pe organism, nu este din acest motiv mai puţin coruptă de această aceeaşi voinţă, cum flacăra este întunecată de materia în ardere şi fumul care se degajă din ea. De aceea nu putem concepe esenţa pur obiectivă a lucrurilor şi a ideilor prezente în ele decât nearătând niciun interes lucrurilor înseşi, pentru că ele nu oferă niciun raport cu voinţa noastră. De aici faptul că ideile fiinţelor reies mai uşor pentru noi din opera de artă decât din realitate, într-adevăr, ceea ce zărim într-un tablou sau într-o poezie se găseşte în afara oricărei relaţii posibile cu voinţa noastră; căci aceasta nu există în sine însăşi decât pentru cunoaştere şi nu se adresează imediat decât numai acesteia. Dimpotrivă, pentru a sesiza ideea direct din realitate, trebuie oarecum să facem abstracţie de voinţa sa proprie, să ne ridicăm deasupra interesului său, ceea ce necesită o energie deosebită a inteligenţi. Această energie nu aparţine în cel mai înalt grad şi pentru o durată oarecare decât numai geniului; într-adevăr, geniul constă tocmai în posedarea unei forţe intelectuale mai mari decât cere servirea voinţei individuale şi în folosirea excedentului rămas liber în vederea cunoaşterii pure a lumii fără a-i păsa de voinţă. Dacă opera de artă facilitează conceperea ideilor, sursă a puterii estetice, aceasta nu este numai pentru a da lucrurilor mai multă limpezime şi mai

mult relief prin punerea în evidenţă a elementului esenţial şi prin excluderea accesoriului; este tot atât şi cel puţin şi prin mutismul complet, necesar concepţiei pur obiective a naturii lucrurilor, la care arta reduce cu siguranţă voinţa, prezentând intuiţiei noastre un obiect situat el însuşi în afara domeniului lucrurilor capabile să intereseze voinţa, prezentându-ne o simplă imagine, şi nu o realitate. Acest adevăr se aplică nu numai operelor de artă plastice, dar şi poeziei; efectul poeziei presupune de asemenea drept condiţie o concepţie dezinteresată, detaşată de voinţă, şi prin aceasta pur obiectivă. O concepţie de acest gen face să ne pară pitoresc un obiect, şi poetic un eveniment din viaţa reală. Căci numai ea poate răspândi asupra realităţii acea strălucire încântătoare pe care o numim pitorescul din obiectele intuiţiei sensibile, şi culoarea poetică pentru viziunile imaginaţiei. Când poetul celebrează seninul dimineţii, frumuseţea serii, calmul clarului de lună etc., obiectul adevărat al cânturilor sale este, fără ştirea sa, subiectul pur al cunoaşterii pe care îl evocă aceste frumuseţi naturale şi în faţa căruia voinţa se şterge şi dispare din conştiinţă; astfel aici se naşte acea linişte sufletească care în afară de aici nu poate fi obţinută niciunde pe acest pământ; căci altfel, de unde vine influenţa binefăcătoare, acţiunea magică exercitată asupra noastră de aceste versuri:

Nox erat et caelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera.
[„Era o noapte-nseninată, pe boltă luna strălucea
Sub licărit mai mic de stele“ - Horaţiu, *Epodon liber*, carmen XV, 1-2]

Noutatea completă de obiecte necunoscute de noi favorizează concepţia dezinteresată şi cu totul obiectivă a acestor versuri. În felul acesta se explică acel efect pitoresc sau poetic atribuit de străin sau de simplu călător unor obiecte care sunt departe de a produce aceeaşi impresie asupra băştinaşilor; astfel vederea unui oraş străin lasă turistului o impresie dintre cele mai plăcute, pe care

aceasta este departe de a-l exercita asupra locuitorului; raţiunea este că turistul, plasat în afara oricărui raport cu oraşul şi locuitorii săi, îl contemplă dintr-un punct de vedere total obiectiv. Pe aceasta se bazează în mare parte farmecul călătoriilor. De aceea se şi caută să se mărească efectul operelor narative sau dramatice, transportând scena în timpuri şi ţări îndepărtate; germanii în Italia sau Spania, italienii în Germania, în Polonia sau chiar în Olanda. - Dacă această concepţie intuitivă, în întregime obiectivă, purificată de orice voinţă, este condiţia desfăşurării estetice, cu atât mai mult ea este indispensabilă creării operelor estetice Orice tablou bun, orice poezie adevărată poartă amprenta acestei stări de spirit. Căci numai sentimentele provenite din contemplarea obiectivă pură sau direct provocată de ea conţin germenele viu din care se pot naşte producţiile adevărate şi originale, atât în poezie şi chiar în filosofie, cât şi în artele plastice. *Punctum saliens* [elementul esenţial] al oricărei opere frumoase, al oricărei gândiri mari şi profunde este o intuiţie în întregime obiectivă. Or condiţia unei astfel de intuiţii este tăcerea completă a voinţei, care nu lasă să subziste în om decât subiectul pur al cunoaşterii. Geniul nu este altceva decât o dispoziţie în care prevalează aceasta stare.

Cu această dispariţie a voinţei în afara conştiinţei coincide suprimarea individualităţii şi a tristeţilor, a neajunsurilor care o însoţesc. De aceea am descris acest subiect pur al cunoaşterii, care singur rămâne atunci, ca fiind ochiul lumii; acest ochi, deşi cu mai multă sau mai puţină claritate, priveşte în orice creatură vie; el este la adăpostul naşterii şi al morţii, şi astfel, identic cu el însuşi, întotdeauna unul, întotdeauna acelaşi, este suportul lumii ideilor permanente, adică al obiectivităţii adecvate voinţei, în timp ce subiectul individual, tulburat în cunoaşterea sa de această individualitate însăşi, ieşită din voinţă, nu are ca obiect decât aceste lucruri izolate şi este trecător ca ţi ele. - În sensul amintit aici putem atribui oricărui om două existenţe. Ca voinţă, ca individ adică, el este o creatură una, exclusiv una, şi ca atare are destule de făcut şi de suferit.

În calitate de contemplator pur obiectiv, el este subiectul pur al cunoaşterii, în conştiinţa căruia există numai lumea obiectivă; ca atare, el este *toate lucrurile* în măsura în care le percepe, iar existenţa lor în el nici nu-l stânjeneşte, nici nu-l îmbogăţeşte. Aceasta este într-adevăr propria lui existenţă, deoarece este în întregime conţinută în reprezentarea sa; dar aici este desprinsă de voinţă. Dimpotrivă, ca voinţă, ea nu mai este în el. Fiecare este fericit când el este în toate lucrurile, şi nefericit când el nu este decât individ. - Este de ajuns oricărei condiţii, oricărei creaturi, oricărei scene din viaţă, să fie concepută obiectiv, să fie descrisă cu pensonul sau cu vorba, pentru a părea interesantă, delicioasă, de invidiat; dar dacă eşti tu însuţi implicat în chestiune, dacă eşti lucrul însuşi, atunci exclami nu o dată că nici dracul n-ar putea rezista. De aceea Goethe spune: „Ceea ce ne contrariază în viaţă, ne face plăcere într-un tablou“, sau:

„*Ce în viaţă ne dezgustă*
E-n artă pentru cine gustă.“[399]
(Motto la *Parabolic*)

În tinereţea mea, a fost o perioadă în care mă străduiam fără încetare să mă contemplu, să mă zugrăvesc din afară pe mine însumi şi acţiunile mele; aceasta desigur pentru a mi le face suportabile.

Cum consideraţiile pe care le expun aici nu au fost niciodată discutate înaintea mea, vreau să alătur câteva explicaţii psihologice.

În intuiţia directă a lumii şi a vieţii, noi nu considerăm de obicei lucrurile decât în relaţiile lor, adică în esenţa lor, în existenţa lor relativă şi nu absolută. Noi privim de exemplu casele, navele, mecanismele etc. cu gândul la destinaţia lor şi la potrivirea lor cu această destinaţie; noi vom privi oamenii cu gândul la raporturile lor cu noi, dacă există astfel de raporturi, apoi cu gândul la raporturile lor mutuale în conduita şi în activitatea lor, în condiţia lor şi în

[399] Was im Leben uns verdrieszt
Man im Bilde gern genieszt.

profesia lor, sau în aptitudinile pe care le arată în aceste situaţii etc. Noi putem duce examinarea acestor relaţii mai mult sau mai puţin departe, s-o urmărim până la verigile cele mai îndepărtate ale înlănţuirii lor; cercetarea va câştiga astfel în precizie şi în întindere; dar felul şi calitatea lor va rămâne mereu aceeaşi. Avem întotdeauna considerarea lucrurilor în relaţiile lor, chiar mai mult, prin mijlocirea acestor relaţii, adică după principiul raţiunii. Acestui gen de consideraţii ne dedăm cel mai adesea şi în general îi cred pe cei mai mulţi dintre oameni incapabili să se consacre unor consideraţii de altă natură. - Dar ni se întâmplă în mod excepţional să simţim o creştere momentană a intensităţii noastre intuitive; de îndată vedem lucrurile cu un cu totul alt ochi; nu le mai concepem atunci după realaţiile lor, ci după ceea ce sunt ele în sine şi pentru sine şi deodată împreună cu existenţa lor relativă, percepem şi existenţa lor absolută. Fiecare individ îşi reprezintă de îndată specia, iar ceea ce se oferă spiritului nostru este ceea ce este general în fiecare fiinţă. Ceea ce recunoaştem deci astfel sunt ideile lucrurilor şi ştiinţa care se exprimă prin aceste idei este mult mai înaltă decât simpla cunoaştere a relaţiilor. Fiinţa noastră în acelaşi timp se degajă şi ea de relaţii şi noi am devenit; dintr-odată subiectul pur al cunoaşterii. - Cât despre cauzele aceston stări excepţionale, acestea trebuie să fie unele fenomene psihologicei interioare, care purifică şi înalţă activitatea cerebrală la gradul necesar pentru a provoca acest flux subit de inteligenţă. Condiţia exterioară este ca noi să fim în întregime străini de scena contemplată, ca noi să rămânem complet detaşaţi de ea, şi să nu fim deloc implicaţi în ea ca parte activă.

Pentru a ne convinge că o concepţie pur obiectivă şi, prin aceasta, exactă a lucrurilor nu este posibilă decât dacă le privim fără niciun interes personal, adică într-o completă tăcere a voinţei, să ne reprezentăm în ce grad cea mai mică emoţie sau cea mai vagă pasiune tulbură şi alterează cunoaşterea, în ce grad orice dispoziţie favorabilă sau dimpotrivă este suficientă pentru a denatura, a colora, a desfigura, nu numai judecata, ci şi percepţia primă a

lucrurilor. Să ne amintim ce tente senine, ce aspect surâzător îmbracă lumea întreagă în ochii noştri când un rezultat fericit ne-a satisfăcut, dar sub ce aspect trist şi sumbru ne apare dimpotrivă când supărarea ne doboară. Un obiect chiar neînsufleţit, destinat să fie instrumentul unei operaţii de care ne temem, pare să capete atunci o fizionomie hidoasă, de exemplu eşafodul, fortăreaţa unde suntem transportaţi, trusa chirurgului, trăsura care ne duce departe de femeia iubită etc.; mai mult, simple cifre, litere, un sigiliu par să ne înfrunte cu un rânjet oribil şi să producă asupra noastră efectul unor monştri groaznici. În schimb instrumentele care servesc la îndeplinirea dorinţelor noastre capătă de îndată un aspect plăcut şi binevoitor; de exemplu bătrâna cocoşată care ne aduce o scrisoare de dragoste, bancherul care ne numără ludovicii de aur, scara de frânghie care ne va ajuta să evadăm etc. În aceste cazuri de aversiune sau de atracţie foarte marcată, nu putem să nu recunoaştem că reprezentarea este falsificată de voinţă. Ea mai este falsificată într-un grad mai. mic de orice obiect care prezintă un raport chiar şi îndepărtat cu voinţa noastră, adică are legătură cu înclinaţiile sau repulsiile noastre. Numai atunci când voinţa, cu tot ce-o interesează, a părăsit conştiinţa şi când intelectul îşi urmează liber propriile legi, când, devenit subiect pur al cunoaşterii, el reflectă lumea obiectivă, ajuns prin propria-i mişcare şi fără stimulentul nici unei voinţe la o stare de tensiune şi activitate extremă, numai atunci culoarea şi forma lucrurilor ne apar înaintea ochilor cu adevărata şi deplina lor semnificaţie; numai o astfel de concepţie poate da naştere unor adevărate opere de artă, a căror valoare durabilă şi succes întotdeauna reînnoit ţin de faptul că ele singure reprezintă obiectivitatea pură, fundamentul invariabil şi comun diverselor intuiţii subiective şi prin aceasta falsificate, tema comună care străbate prin toate aceste variaţii subiective. Căci este sigur că natura etalată în faţa noastră se oferă fiecărui creier diferit sub un aspect foarte diferit şi, fie prin penson, fie prin daltă, prin cuvânt sau prin gesturi făcute pe scenă, nimeni nu poate s-o redea

decât aşa cum o vede. Numai obiectivitatea face artistul; dar ea nu este posibilă decât cu condiţia ca intelectul, detaşat de voinţă, rădăcina sa, să planeze într-un avânt liber, fără a înceta să acţioneze cu cea mai mare energie.

Tânărul, a cărui intuiţie este cu toată prospeţimea sa şi în toată forţa sa îşi reprezintă foarte adesea natura într-o obiectivitate perfectă, şi ca urmare în toată frumuseţea sa. Dar ceea ce îi tulbură uneori plăcerea unui astfel de spectacol este gândul că lucrurile frumoase prezente aici nu au cu el niciun raport personal, capabil să-i stârnească interesul sau bucuria; el ar vrea ca viaţa lui să ia forma unui roman interesant: „în spatele acestei stânci ieşite în afară ar trebui să mă aştepte o trupă de prieteni gata de asalt; - lângă această cascadă ar trebui să se odihnească iubita mea; - acest edificiu atât de luminat ar trebui să fie locuinţa mea, iar această fereastra înconjurată cu verdeaţă ar trebui să fie a mea; dar această lume atât de frumoasă nu este decât singurătate pentru mine“. Aceste fantezii melancolice de om tânăr se bazează în fond pe o contradicţie, căci aspectul frumos sub care aceste obiecte îi apar ţine tocmai de pura obiectivitate, adică de dezinteresul intuiţiei sale; frumuseţea ar fi de îndată anulată de această relaţie cu voinţa a cărei absenţă tânărul o regretă dureros, şi imediat ar dispărea farmecul care îi procură în acest moment o adevărată desfătare, deşi amestecată cu o impresie neplăcută. - De altfel lucrurile stau la fel pentru orice vârstă şi în orice împrejurare: frumuseţea peisajului care ne încântă în momentul de faţă ar înceta dacă am avea cu peisajul vreun raport personal a cărui conştiinţă nu ne-ar părăsi. Niciun lucru nu-i frumos atâta vreme cât nu ne priveşte. (Nu este vorba aici de pasiunea amoroasă, ci de desfătarea estetică.) Viaţa nu este niciodată frumoasă, ci numai imaginile ei, atunci când sunt transfigurate prin oglinda artei sau a poeziei; şi aceasta mai ales în timpul tinereţii, când nu cunoaştem nimic despre existenţă. Mulţi tineri s-ar domoli dacă ar putea fi convinşi de această idee.

De ce vederea lunii pline exercită o acţiune atât de binefăcătoare, atât de calmantă, atât de proprie înălţării

sufleteşti? Pentru că luna este obiect al intuiţiei, şi nu al voinţei:

„*Stelele, la care nu râvnim,*
Ne bucură cu splendoarea lor.“
(Goethe, *Mângâiere în lacrimi*).[400]

Ea este măreaţă, adică ea ne predispune la măreţie, pentru că, fără legătură cu noi, etern străină agitaţiilor terestre, ea trece şi vede tot, fără să ia parte la nimic. De aceea, la vederea ei, voinţa, cu mizeriile ei permanente, se şterge din conştiinţă şi face loc cunoaşterii pure. Poate că aici intră şi sentimentul că împărtăşim vederea ei cu milioane de creaturi a căror diferenţă individuală dispare aici, şi care în această contemplare nu formează decât o singură fiinţă; impresia de sublim devine, din acest motiv, şi mai înălţătoare. Ceea ce contribuie de asemenea la a o intensifica este faptul că luna luminează fără să încălzească; de aici numele cast care i s-a dat şi motivul identificării ei cu Diana. - Ca urmare a acestei impresii totale atât de salutare, pe care o produce asupra sufletului, luna a devenit puţin câte puţin prietena inimii noastre, ceea ce soarele nu devine niciodată în calitatea sa de binefăcător infinit pe care nu îndrăznim să-l privim în faţă.

După cele spuse la § 38 din primul volum asupra plăcerilor estetice datorate luminii, reflexiei imaginilor şi culorilor, mai adăugăm aici remarca următoare. Impresia culorilor, întărită de strălucirea metalică şi încă mai mult de transparenţă, la vitraliile colorate de exemplu, şi mai ales răsfrângerea razelor apusului de soare prin nori trezeşte în noi o încântare imediată, nereflectată, dar cu adevărat inefabilă. Raţiunea ei ultimă este că acesta este mijlocul cel mai simplu, mijloc fizic şi infailibil, de a ne câştiga întreaga atenţie în vederea cunoaşterii, fără a stârni voinţa. Suntem astfel conduşi spre starea de cunoaştere pură; desigur, în cazul prezent, această cunoaştere constă de fapt în simpla senzaţie a unei impresii reţinută de retină; dar această

[400] „Die Steme, die begeht man nicht:
Man freut sich ihrer Pracht.“

senzaţie, ca total desprinsă de orice plăcere şi de orice durere, ca şi de orice excitare directă a voinţei, aparţine prin însuşi acest fapt cunoaşterii pure.

CAPITOLUL XXXI[401]
Despre geniu

O aptitudine predominantă la genul de cunoaştere descris în cele două capitole precedente, şi din care se nasc adevăratele producţii ale artelor, ale poeziei şi chiar ale filosofiei, iată ce se desemnează la propriu cu numele de geniu. Cum această cunoaştere are ca obiect ideile platoniciene şi cum ideile se concep nu *in abstracto*, ci numai prin intuiţie, esenţa geniului trebuie să rezide în perfecţiunea şi energia cunoaşterii intuitive. De aceea înţelegem să le numim opere de geniu îndeosebi pe acelea care provin direct din intuiţie şi care se adresează ei, adică pe acelea ale poeziei, care îşi transmite intuiţiile prin intermediul imaginaţiei. - Putem deja vedea în aceasta deosebirea geniului de simplul talent, superioritate constituită mai curând de o supleţe şi o pătrundere mai mare a cunoaşterii discursive decât a cunoaşterii intuitive. Omul înzestrat cu talent posedă mai multă rapiditate şi mai multă justeţe în gândire decât restul oamenilor; geniul dimpotrivă contemplă o altă lume decât restul oamenilor; el nu face totuşi decât sa pătrundă mai adânc în această lume oferită şi vederii celorlalţi, pentru că reprezentarea ei este mai obiectivă, ca atare mai pură şi mai precisă în creierul său.

Intelectul nu este prin destinaţie decât intermediarul motivelor; în consecinţă, el nu concepe iniţial lucrurile decât în relaţiile lor directe, indirecte sau posibile cu voinţa. La animale, mărginite la relaţiile directe, faptul este dintre cele mai vădite: tot ce nu are niciun raport cu voinţa lor nu există pentru ele. De aceea suntem uneori uimiţi să vedem animale chiar inteligente rămânând insensibile la lucruri izbitoare în sine, nemanifestând de exemplu nicio

[401] Acest capitol se referă la §36 din primul volum.

surpriză ca urmare a schimburilor evidente survenite la persoana noastră sau la obiectele care le înconjoară. La omul normal vin să se adauge, ce-i drept, relaţiile indirecte şi chiar posibile cu voinţa, a căror sumă constituie ansamblul noţiunilor utile; dar şi aici cunoaşterea rămâne restrânsă la relaţii. Iată de ce într-un creier normal imaginile lucrurilor nu ajung la o obiectivitate pură şi perfectă; căci forţa lui de intuiţie se epuizează şi devine inactivă, de îndată ce voinţa nu mai este acolo pentru a o stimula şi pune în mişcare; ea nu are destulă energie pentru a concepe lumea într-o obiectivitate pură, în virtutea elasticităţii sale şi fără scop. Aici, dimpotrivă, unde lucrurile nu stau astfel, aici unde facultatea reprezentativă a creierului posedă un excedent de forţa suficient producerii unei imagini pure, nete, obiective şi dezinteresate de lumea exterioară, imagine inutilă intenţiilor voinţei şi care, într-un grad superior, poate fi pentru ele o cauză de tulburare şi chiar de pericol, - aici începe să existe cel puţin o dispoziţie spre această anomalie pe care o numim geniu pentru a arăta că aici pare să intre în activitate un principiu străin voinţei, adică eului propriu, un fel de „geniu“ adevărat survenit din afară. Dar, pentru a vorbi fără metaforă, geniul constă într-o dezvoltare considerabilă a facultăţii de cunoaştere, dezvoltare superioară nevoilor de servire a voinţei pentru care această facultate s-a născut la origine. De aceea fiziologia ar putea la limită situa într-o oarecare măsură un astfel de excedent de activitate şi în acelaşi timp de substanţă cerebrală printre *monstra per excessum*, pe care îi clasează, cum se ştie, alături de *monstra per defectum* [monstruozităţile din lipsă] şi *per situm mutatum* [provenite dintr-o poziţie greşită]. Esenţa geniului este deci un exces anormal de inteligenţă, a cărui singură folosire posibilă este aplicarea la cunoaşterea a ceea ce este general în fiinţă; el este deci consacrat servirii umanităţii întregi, cum intelectul anormal este consacrat servirii individului. Pentru mai multă claritate am putea spune: dacă omul normal este format din două treimi voinţă şi din o treime intelect, omul de geniu cuprinde două treimi

intelect şi o treime voinţă. Am putea da şi explicaţia chimică printr-o comparaţie; baza şi acidul unei sări neutre se disting una de alta prin faptul că raporturile radicalului sunt inverse în cele două cazuri considerate. Baza, într-adevăr, sau alcalinul nu este bază decât prin predominarea radicalului asupra oxigenului, şi acidul nu este ca atare decât prin proporţia mai mare de oxigen. Acesta este şi raportul omului normal cu geniul din punct de vedere al voinţei şi al inteligenţei. De aici între ei o diferenţă decisivă care se manifestă deja în toată fiinţa lor, în conduită şi în acţiuni, dar mai ales în operele lor. Pentru a marca diferenţa, am putea spune că în chimie opoziţia totală dă naştere afinităţii şi atracţiei celei mai puternice dintre corpuri, în timp ce la oameni se produce de obicei contrariul.

Prima manifestare pe care o provoacă un astfel de exces al forţei de cunoaştere se arată aproape întotdeauna în cunoaşterea cea mai primitivă şi cea mai esenţială, adică în cunoaşterea intuitivă, şi îndeamnă subiectul să o reproducă prin mijlocirea imaginii; astfel se nasc pictorii şi sculptorii. La ei deci distanţa de la concepţia generală la creaţia artistică este mai mică; prin urmare, forma sub care se exprimă aici geniul şi activitatea sa este cea mai simplă şi mai uşor de descris. Dar tocmai aici trebuie văzută sursa de la care toate artele îşi trag adevăratele lor producţii; poezia nu face excepţie, şi nici chiar filosofia, deşi mersul lucrurilor este mai complicat aici.

Să amintim rezultatul cercetărilor noastre din *Cartea întâi* şi anume că orice intuiţie ţine de inteligenţă şi nu numai de simţuri. Să adăugăm acum explicaţia dată aici şi în plus să luăm în consideraţie, aşa cum se cuvine, faptul că filosofia secolului trecut desemna facultatea cunoaşterii intuitive cu numele de „puteri inferioare ale sufletului“; vom găsi că Adelung, obligat să vorbească limba timpului său, nu era neapărat absurd când plasa geniul într-o „creştere sensibilă a puterilor inferioare ale sufletului“; vom găsi că el nu merita dispreţul amar cu care Jean Paul îl cita în ale sale *Elemente de estetică*. Oricât de mari ar fi

meritele lucrării în discuţie a acestui om admirabil, să remarcăm că peste tot unde are drept scop o demonstraţie teoretică şi vreo învăţătură în general, el nu încetează să folosească o metodă de expunere ironică şi făcută numai din comparaţii, adesea puţin potrivită cu subiectul.

Esenţa proprie si adevărată a lucrurilor se dezvăluie şi se revelează mai întâi intuiţiei, deşi într-un mod cu totul relativ încă. Toate conceptele, toate ideile nu sunt decât abstracţii, adică reprezentări parţiale ale intuiţiei, datorate unei simple eliminări a gândirii. Orice cunoaştere profundă, chiar şi orice înţelepciune adevărată îşi are rădăcina în concepţia intuitivă a lucrurilor, aşa cum am expus pe larg acest lucru în *Suplimentele* la *Cartea întâi*. Concepţia intuitivă a fost întotdeauna actul generator prin care orice operă de artă autentică, orice idee nemuritoare a primit scânteia vieţii. Orice gândire originală recurge la imagini. Conceptele dimpotrivă dau naştere producţiilor simplului talent, ideilor pur şi simplu rezonabile, imitaţiilor, şi în general la tot ce este calculat pe baza nevoilor prezente şi pentru momentul prezent.

Dar dacă intuiţia noastră ar fi fost fără încetare legată de prezenţa reală a lucrurilor, materia ei ar fi sub dominarea totală a hazardului care aduce rar obiectele la momentul oportun, care le dispune rareori într-o ordine potrivită şi ne oferă aproape întotdeauna exemplare foarte defectuoase. De aici vine nevoia imaginaţiei de a completa toate imaginile expresive ale vieţii, de a le ordona, colora, fixa şi reproduce în voie, după cum cere obiectul unui studiu pătrunzător şi adânc şi al unei opere de artă semnificative destinată să-I răspândească. Înalta valoare a imaginaţiei ţine de faptul că ea este pentru geniu un instrument indişpensabil. Căci numai cu ajutorul ei geniul poate, după exigenţele de înlănţuire a operei sale plastice, poetice sau filosofice, să-şi reprezinte fiecare obiect şi fiecare incident printr-o imagine vie şi să extragă astfel un aliment întotdeauna nou din sursa primă a oricărei cunoaşteri, din intuiţie. Omul înzestrat cu imaginaţie poate în oarecare măsură evoca spirite proprii să-i revele, la

momentul dorit, adevăruri pe care nuda realitate a lucrurilor nu i le oferă decât slăbite, decât rare şi aproape întotdeauna în contratimp. Există între el şi omul lipsit de imaginaţie acelaşi raport ca între animalul liber în mişcări sau chiar înzestrat cu aripi şi cu scoica sudată de stâncă şi redusă să aştepte ceea ce hazardul va binevoi să-i aducă. Căci omul fără imaginaţie nu cunoaşte altă intuiţie decât intuiţia reală a simţurilor, şi până în momentul în care o va poseda, el trebuie să roadă concepte şi abstracţii, care nu sunt totuşi decât scoarţa şi învelişul, şi nu miezul cunoaşterii. El nu va putea face niciodată ceva mare, decât poate în calcul şi în matematici. - Operele artelor plastice şi ale poeziei, ca şi producţiile mimetice, pot fi şi ele privite ca mijloace de suplinire, în limitele posibilului, a imaginaţiei la cei care duc lipsă de ea şi de facilitare a folosinţei ei la cei care o posedă.

Dacă, din cele ce precedă, rezultă că genul de cunoaştere proprie şi esenţial geniului este intuiţia, totuşi obiectul propriu acesteia nu este constituit nicidecum de fiinţele individuale, ci de ideile platoniciene care se exprimă în ele, şi a căror concepţie am analizat-o în *Capitolul XXIX*. În particular să vezi întotdeauna generalul, iată trăsătura caracteristică a geniului; omul obişnuit nu recunoaşte dimpotrivă niciodată în particular decât particularul însuşi, deoarece numai în această calitate particularul aparţine realităţii, singura capabilă să-l intereseze prin raporturile ei cu voinţa. Gradul în care fiecare, nu prin gândire, ci prin intuiţia imediată, percepe în individ numai individul sau un caracter mai mult sau mai puţin general, până la principiul universal al speciei, iată măsura distanţei sale faţă de geniu. Prin urmare, esenţa lucrurilor, aspectul lor general, ansamblul lor, acesta este într-un cuvânt obiectul propriu geniului; domeniul talentului este studiul fenomenelor particulare din ştiinţele naturale, care n-au ca obiect propriu decât raporturile mutuale ale lucrurilor.

Să reţinem aici ceea ce a fost expus în detaliu în capitolul precedent, şi anume că pentru individul cunoscător condiţia conceperii ideilor este starea de

subiect pur al cunoaşterii, adică dispariţia completă a voinţei din mijlocul conştiinţei. Dacă simţim o atât de mare plăcere citind din poeziile lui Goethe care ne aduc sub ochi un peisaj; sau privind unele descrieri de natură ale lui Jean Paul, este pentru că împărtăşim atunci obiectivitatea acestor spirite, adică claritatea cu care la ei lumea ca reprezentare s-a izolat şi, ca să spunem aşa, s-a desprins total de lumea ca voinţă. - Din faptul că modul de cunoaştere a geniului este purificat în mod esenţial de orice voinţă şi de orice relaţie cu voinţa, rezultă că operele lui nu sunt produsul intenţiei sau capriciului, ci expresia unei necesităţi instinctive. - Ceea ce numim trezirea geniului, ceasul consacrării, momentul de inspiraţie nu este altceva decât eliberarea intelectului, care despovărat pentru o clipă de servirea voinţei, în loc să se destindă, să se cufunde în inacţiune, începe de la sine, pentru o scurtă perioadă, să lucreze singur şi liber. El este atunci de cea mai mare puritate şi devine oglinda clară a lumii, căci în întregime desprins de principiul său prim, voinţa, el nu mai este acum decât lumea însăşi a reprezentării, într-una şi aceeaşi conştiinţă. În astfel de momente se creează într-un fel sufletele operelor nemuritoare. Dimpotrivă, în orice reflecţie intenţională, intelectul nu este independent, deoarece voinţa este cea care îl conduce şi îi prescrie tema. Pecetea de trivalitate, expresia de vulgaritate întipărită pe cele mai multe chipuri, ţine de faptul că vedem înscrisă în ele viguroasa subordonare a cunoaşterii faţă de voinţă, conexiunea strânsă care le leagă şi imposibilitatea care rezultă de aici de a concepe lucrurile altfel decât în raportul lor cu voinţa şi scopurile ei. Dimpotrivă, expresia geniului, care constituie la toţi oamenii foarte înzestraţi o frapantă asemănare de familie, vine din faptul că se citeşte clar pe fizionomia lor eliberarea, emanciparea intelectului de sub serviciul voinţei, predominarea cunoaşterii asupra voinţei; şi cum orice durere derivă din voinţă şi cum cunoaşterea, din contra, este în sine ferită de suferinţă şi senină, iată ce dă frunţilor înalte, privirilor lor limpezi şi pătrunzătoare neaservite voinţei şi mizeriilor ei această tentă de

seninătate superioară, supraterestră într-un fel, care răzbate din când în când pe chipul lor, şi se îmbină atât de bine cu melancolia celorlalte trăsături ale feţei, a gurii îndeosebi, într-o alianţă bine surprinsă de acest epigraf al lui Giordano Bruno: *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis* [„În tristeţe voios, în voioşie trist“].

Voinţa, rădăcină a intelectului, se opune oricărei activităţi îndreptată spre un scop diferit de al ei. De aceea intelectul nu este capabil de o concepţie pur obiectivă şi profundă a lumii exterioare decât atunci când s-a desprins pentru o clipă ctel puţin de rădăcina sa. Până atunci el nu este prin propriile sale resurse susceptibil de vreo activitate şi doarme în amorţeală până când voinţa (interesul) vine să-l trezească şi să-l pună în mişcare. Când această intervenţie se produce, el este foarte apt desigur să recunoască relaţiile dintre lucruri conform interesului voinţei, şi aşa se întâmplă cu orice spirit inteligent care este întotdeauna şi un spirit treaz, adică puternic excitat de voinţă, dar tocmai din acest motiv intelectul este incapabil să sesizeze esenţa pur obiectivă a lucrurilor. Căci voinţa şi scopurile ei îl fac atât de exclusiv încât el nu vede în lucruri decât ceea ce se raportează la aceasta; restul în parte dispare şi în parte ajunge în conştiinţă. De exemplu un călător grăbit şi îngrijorat nu va vedea în Rin şi în malurile lui decât un şanţ care îi taie drumul şi în pod decât un mijloc de a trece şanţul. În creierul unui om cu totul absorbit de scopurile sale lumea face impresia unui frumos peisaj pe fundalul unui câmp de luptă. Acestea sunt extreme, alese pentru mai multă claritate, dar orice excitare chiar mediocră a voinţei va avea întotdeauna drept consecinţă o alternare de acest gen. Lumea nu poate apărea în ochii noştri cu forma şi culoarea ei adevărată, cu deplina şi exacta ei semnificaţie decât dacă intelectul, desprins de voinţă, planează liber deasupra obiectelor, fără stimulentul voinţei, dar nu fără o energică activitate. O astfel de stare este evident contrară esenţei şi destinaţiei intelectului; ea este în oarecare măsură contrară naturii, şi în acest fel dintre cele mai rare; dar tocmai în aceasta

constă geniul; numai la geniu această stare se produce într-un grad înalt şi într-un mod constant, în timp ce la ceilalţi oameni ea nu se realizează decât aproximativ şi în mod excepţional. - În acest sens iau cuvintele lui Jean Paul *(Elemente de estetică,* § 12): „Esenţa geniului este reflecţia“. Omul normal, într-adevăr, este cufundat în vârtejul şi tumultul vieţii, căreia îi aparţine prin voinţa sa; intelectul său este plin numai de lucrurile şi elementele vieţii; cât despre lucrurile înseşi, cât despre existenţa însăşi în semnificaţia lor obiectivă, el nu le remarcă; cazul lui este acela al negustorului care, la Bursa din Amsterdam, înţelege perfect vorbele vecinului său, dar nu zumzetul asemănător cu zgomotul mării care se înalţă din întreaga clădire a Bursei şi care îl miră pe observatorul neimplicat. Dimpotrivă, pentru geniu, al cărui intelect este desprins de voinţă şi prin urmare de persoană, nimic din ce priveşte individul nu-i ascunde lumea şi lucrurile, el le percepe distinct, le vede aşa cum sunt în ele însele, într-o intuiţie obiectivă; în acest sens el este „reflexiv“.

Această reflecţie este aceea ce-l face capabil pe pictor să reproducă fidel pe pânză natura pe care o are în faţa ochilor şi pe poet să evoce fără eroare, cu ajutorul conceptelor abstracte, intuiţia actuală, enunţând-o şi conştientizând-o în mod expres; ea îi permite de asemenea să exprime prin cuvinte ceea ce alţii se mărginesc să simtă. - Animalul trăieşte fără reflecţie. El posedă conştiinţa, adică se cunoaşte pe el însuşi, îşi cunoaşte binele şi răul, ca şi obiectele care le cauzează. Dar cunoaşterea sa rămâne întotdeauna subiectivă, fără a deveni vreodată obiectivă; tot ce intră în această cunoaştere îi pare de la sine înţeles şi nu poate niciodată deveni pentru el un plan (obiect al reprezentării) sau o problemă (obiect al meditaţiei). Conştiinţa sa este astfel total *imanentă*. Conştiinţa oamenilor de rând este de natură, dacă nu asemănătoare, cel puţin analoagă, căci percepţia lucrurilor şi a lumii la ei este înainte de toate *subiectivă* şi *imanentă*. Ea vede lucrurile din lume, dar nu lumea; ea vede propriile ei acţiuni şi suferinţa fără să se vadă pe ea însăşi.

Pe măsură ce creşte în grade infinite, claritatea conştiinţei, reflecţia, ocupă un loc din ce în ce mai mare, şi astfel puţin câte puţin, până când, uneori, deşi rar şi cu o distincţie foarte diferită, după caz, creierul este traversat fulgerător de această întrebare: „Ce înseamnă toate acestea?“, sau de o alta: „Cum sunt oare făcute toate acestea?“ Ajunsă la acest grad de precizie şi pusă cu persistenţă, prima întrebare va produce filosoful, iar a doua artistul sau poetul. Astfel înalta misiune a acestor oameni îşi are rădăcina în reflecţia datorată mai întâi limpezimii cu care ei percep această lume şi pe ei înşişi şi care îi face să mediteze asupra acestui subiect. Dar operaţia în ansamblul ei rezultă din faptul că intelectul, prin predominarea sa, se desprinde uneori de voinţă, al cărei sclav este la origine.

Consideraţiile expuse aici completează cele spuse de mine la *Capitolul XXI* despre această *separare tot mai profundă dintre voinţă şi intelect* care se poate constata în toată seria fiinţelor. Această separare atinge gradul suprem la geniu, unde intelectul reuşeşte să se desprindă în întregime de voinţă, rădăcina sa, astfel încât să devină complet liber şi să asigure în sfârşit perfecta obiectivare a lumii ca reprezentare. Să mi se permită câteva observaţii încă despre individualitatea geniului. - Aristotel deja, după părerea lui Cicero (*Tusculanarum disputationum*, I, 33 [80]) a remarcat *omnes ingeniosos melancholicos esse* [„toţi oamenii geniali sunt melancolici“], ceea ce.se referă desigur la pasajul din *Problemata* de Aristotel (I, 30). Goethe spune şi el:

„Ardoarea mea poetică era puţin lucru atâta vreme cât mergeam spre fericire; ea ardea dimpotrivă cu o flacără vie când fugeam sub ameninţarea nefericirii Duioasa poezie asemeni curcubeului nu se conturează decât pe un fundal obscur; de aceea melancolia este un element atât de potrivit geniului poetic“.

Sau:

„Ardoarea-mi de poet - ce palid licărea,
Când binele mă aştepta;

Dar în văpăi se prefăcea,
Când răul mă înfricoşa.

Gingaşa poezie, ca un curcubeu,
Pe-un fond întunecos ivită e mereu;
De aceea geniului poetic îi prieşte
Melancolia care îl nutreşte.“[402]
(*Proverbial*)

Iată explicaţia faptului: voinţa îşi pune întotdeauna în valoare cu timpul puterea sa primă asupra intelectului; îi este deci mai uşor intelectului să se sustragă acesteia, în condiţii personale defavorabile, căci el se grăbeşte să ocolească circumstanţele supărătoare, ca pentru a se distrage, şi depune atunci o energie mult mai mare pentru a se îndrepta spre lumea exterioară şi străină, adică are o tendinţă mult mai mare de a deveni pur obiectiv. O situaţie personală favorabilă acţionează în sens invers. Dar, în general, melancolia atribuită geniului ţine de faptul: cu cât este mai vie lumina de care este luminat intelectul, cu atât acesta percepe mai distinct mizeria condiţiei sale. - Această dispoziţie sumbră atât de adesea observată la spiritele eminente îşi are imaginea sensibilă în Montblanc: creasta acestuia este aproape întotdeauna ascunsă de nori; dar când uneori, mai ales în zori, perdeaua se destramă şi lasă să se vadă muntele înroşit de razele soarelui, înălţându-se în toată măreţia sa deasupra Chamonix-ului, cu capul atingând cerul pe deasupra norilor, este un spectacol la vederea căruia inima oricărui om se lasă cuprinsă de extaz. Astfel geniul, melancolic cel mai adesea, arată uneori acea seninătate cu totul deosebită deja semnalată de noi, acea seninătate datorată obiectivităţii perfecte a spiritului, care îi aparţine la propriu şi planează ca un reflex de lumină pe fruntea sa înaltă: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis.*

Mediocritatea ţine în fond de faptul că intelectul, încă prea puternic ataşat de voinţă, nu intră în activitate decât

[402] Traducere de G.Tănăsescu, în: Arthur Schopenhauer, *Studii de estetică*, ediţia citată, p. 109.

stimulat de ea şi rămâne prin urmare cu totul în serviciul ei. Oamenii mediocri nu sunt capabili să lucreze decât în scopuri personale. În virtutea acestor scopuri ei fac tablouri proaste, poezii insipide, speculaţii filosofice plate, absurde adesea chiar neloiale, căci totul pentru ei este să se recomande, printr-o reacredinţă voalată de pietate, superiorilor lor. Toată conduita acestora, întregul lor mod de a gândi este personal. De aceea ei reuşesc cel mult să adopte ca pe o manieră, să-şi însuşească latura exterioară, accidentală şi arbitrară a adevăratelor opere ale altora. Ei sesizează scoarţa în locul miezului, şi nu încetează să-şi închipuie că au atins perfecţiunea, că şi-au depăşit modelele. Deşi insuccesul este vădit; rămân întotdeauna destui care să spere că vor reuşi până la urmă prin bunăvoinţă. Dar tocmai această bunăvoinţă împiedică reuşita, căci ea nu urmăreşte decât scopuri personale, iar acestea fac imposibilă orice operă serioasă, în materie de artă, de poezie sau de filosofie. Acestora li se aplică la propriu expresia: ei înşişi îşi acoperă lumina. Ei nu bănuie că pentru a face ceva cu adevărat serios şi pentru a permite crearea unor opere autentice, inteligenţa trebuie să se smulgă de sub puterea voinţei şi a intenţiilor ei şi să acţioneze în deplină libertate; şi este bine pentru ei că nu-şi dau seama, altfel s-ar duce să se arunce în prăpastie. - Bunăvoinţa este totul în morală: în artă ea nu este nimic; aici, aşa cum indică chiar numele de artă *(Kunst),* ceea ce contează este puterea *(Können - priceperea*). - Totul se reduce în fond la a şti în ce investeşte omul seriozitate. Pentru cea mai mare parte, ea rezidă exclusiv în binele propriu şi a lor săi; aşadar acesta este singurul scop pe care ei sunt în stare să-l urmărească, pentru să nu există proiect, efort voluntar şi intenţional capabil să dea, să înlocuiască sau mai exact să deplaseze adevărata şi profunda seriozitate: Ea rămâne întotdeauna acolo unde a pus-o natura şi fără ea nimic nu poate fi tratat decât pe jumătate. Pentru acelaşi motiv oamenii de geniu veghează atât de prost asupra bunăstării lor. Aşa cum o masă de plumb ataşată unui corp îl readuce întotdeauna pe acesta în

poziţia pe care o reclamă centrul de gravitaţie astfel determinat, la fel adevărata seriozitate a omului atrage întotdeauna de partea ei forţa şi atenţia intelectului; cât despre rest, omul nu se achită cu o reală seriozitate. De aceea numai aceşti indivizi de o specie atât de rară şi anormală, numai aceşti oameni a căror seriozitate rezidă nu în scopurile personale şi practice, ci în obiectivitate şi în speculaţie sunt capabili să conceapă esenţa lucrurilor şi a lumii, adică adevărurile cele mai înalte, şi să le reproducă în oarecare măsură. Căci seriozitatea astfel plasată în afara individului, în obiectiv, este lucru străin, contrar firii, supranatural chiar; acesta este totuşi pentru om singurul mijloc de a fi mare şi de a face atunci să se atribuie operele sale unui geniu diferit de el, de care ar fi posedat. Pentru un astfel de om, sculptură, poezie, gândire este un scop; pentru ceilalţi, acesta este un mijloc. Aceştia nu văd în ele decât afacerea lor, şi în general ei ştiu să reuşească, pentru că se pliază în faţa gusturilor contemporanilor, gata să le servească nevoile şi capriciile; de aceea ei au aproape întotdeauna o situaţie fericită. Situaţia omului de geniu dimpotrivă este adesea foarte nefericită; pentru că el sacrifică bunăstarea personală scopului obiectiv, şi nu poate face altfel, deoarece aici investeşte el seriozitatea. Ceilalţi acţionează în sens invers: de aceea ei sunt mici, în timp ce primul este mare. Opera lui este pentru toate timpurile, deşi nu o dată numai posteritatea este singura care îi recunoaşte valoarea; ceilalţi trăiesc şi mor cu timpul lor. În general nu este mare decât cel a cărui activitate, fie practică, fie teoretică, nu este căutarea unui interes personal, ci numai urmărirea unui scop obiectiv; şi atunci el rămâne mare şi când în aplicarea acestui scop s-ar strecura o eroare şi chiar când ar urma să rezulte de aici o crimă. Să nu te gândeşti la propria ta persoană nici la propriul tău interes, iată ce te face întotdeauna şi pretutindeni mare. Mică, dimpotrivă, este orice activitate îndreptată spre scopuri personale; căci cel pe care un astfel de mod de a privi lucrurile îl pune în mişcare nu se recunoaşte şi nu se regăseşte pe sine decât în propria sa

persoană, în acest individ de o micime imperceptibilă. Omul mare, dimpotrivă, se recunoaşte în toate lucrurile, şi prin urmare în ansamblu; el nu trăieşte ca celălalt numai în microcosm, ci mai mult' încă în macrocosm. De aceea el ţine la ansamblu; el caută să-l sesizeze pentru a-l reproduce, pentru a-l explica sau pentru a exercita asupra lui o acţiune practică. Căci pentru el nimic nu-i străin; el simte că totul îl priveşte. Din cauza acestei extinderi a sferei sale îl numim mare. De aceea acest nobil atribuit nu se potriveşte decât adevăratului erou, în orice direcţie s-ar manifesta el, şi geniului; el vrea să spună că aceşti indivizi, contrar naturii umane, n-au căutat binele lor propriu, că ei au trăit nu pentru ei-înşişi, ci pentru întreaga umanitate. - Dacă este evident că cea mai mare parte a oamenilor trebuie să fie mici şi nu pot niciodată deveni mari, cazul invers, şi anume că un individ nu încetează niciodată, în niciun moment, să fie mare şi absolut mare, nu mai este posibil:

„Căci omul este făcut dintr-o substanţă comună, şi obişnuinţa el o numeşte doica sa“.

Sau:
„Căci omul este plămădit din lut,
Şi obiceiul este-a lui dădacă.“
(Schiller, *Moartea lui Wallenstein*, I, 4)

Un om mare trebuie totuşi în multe ocazii să nu fie într-adevăr decât un individ, să nu se vadă decât pe sine, trebuie adică să fie mic. De aici această observaţie foarte justă că un erou încetează să fie erou pentru valetul său; ceea ce nu înseamnă că valetul este incapabil să aprecieze eroul, cum îi sugerează Goethe Ottiliei în *Afinităţi elective* (vol. II, cap. V).

Geniul îşi este el însuşi propria sa recompensă; căci ceea ce este mai bun în fiecare din noi trebuie în mod necesar să fie pentru noi. „Cine s-a născut cu talent, şi pentru un talent, găseşte în aceasta tot ce-i mai frumos în existenţa sa“, a spus Goethe [*Anii de ucenicie ai lui Wilhelm*

Meister, Cartea I , 14]. Când privirea noastră se îndreaptă spre unul din marii oameni de altădată, nu gândim: „Cât este de fericit că mai este admirat şi astăzi de toţi!“, ci: ,,Cât trebuie să se fi simţit de fericit în desfătarea imediată a unui spirit ale cărui vestigii continuă să încânte rânduri de secole!“ Meritul nu rezidă în glorie, ci în facultăţile care o procură, iar desfătarea este în crearea de opere nemuritoare. Astfel cei care cred că dovedesc zădărnicia renumelui, zicând că cei care îl dobândesc după moarte nu ştiu nimic de el, pot fi asemănaţi cu cel care vrea să facă pe deşteptul şi, pentru a împiedica un om să se uite cu poftă la grămada scoicilor de stridii din curtea vecinului, caută să-i demonstreze foarte grav totala lor inutilitate.

Din consideraţiile noastre asupra esenţei geniului rezultă că geniul este o facultate împotriva firii, deoarece el constă în faptul că intelectul, destinat să servească voinţa, se emancipează de această sclavie pentru a lucra pe cont propriu. Geniul este deci un intelect care şi-a trădat misiunea.Aşa se explică inconvenientele proprii intelectului la examinarea cărora ne va conduce compararea geniului cu fiinţele la care predominarea intelectului nu este atât de însemnată.

Intelectul omului normal, strict dependent de servirea voinţei, nu se ocupă prin urmare decât de receptarea motivelor şi pare să fie asemenea ansamblului de fire care pun în mişcare fiecare din marionetele de pe scena lumii. De aici, la cea mai mare parte a oamenilor acest aer grav, sec, aşezat, pe care-l întrece numai seriozitatea animalelor incapabile să râdă. Geniul, dimpotrivă, cu intelectul său desprins de orice constrângeri, dă impresia unui actor viu plasat în mijlocul marilor păpuşi din faimosul teatru de marionete din Milano; singurul în stare să înţeleagă tot mecanismul, lui i-ar face plăcere să scape o clipă, de pe scenă pentru a merge într-o lojă şi a se bucura de spectacol: aceasta este reflecţia genială. - Dar omul, chiar şi cel mai inteligent şi mai rezonabil, cel pe care-l putem numi oarecum înţelept, este foarte diferit de geniu; intelectul său conservă o tendinţă practică, preocupat să

aleagă ţelurile cele mai avantajoase, mijloacele cele mai potrivite şi nu încetează să rămână astfel în serviciul voinţei, să asculte de pornirile firii în activitatea sa. Seriozitatea fermă şi practică în viaţă, pe care romanii o desemnau cu termenul de *gravitas*, presupune că intelectul nu abandonează servirea voinţei pentru a rătăci în căutarea a ceea ce nu se raportează la ea; de aceea acest *gravitas* nu comportă această separare a intelectului de voinţă, care este condiţia geniului. Dacă omul înzestrat cu o inteligenţă chiar eminentă este capabil de mari servicii în viaţa practică, aceasta se datorează tocmai faptului că obiectele sunt un viu stimulent pentru voinţă şi o îndeamnă să continue neobosită studiul relaţiilor şi raporturilor dintre ele. Intelectul său este deci bine sudat de voinţă. Omul de geniu, dimpotrivă, vede plutind în mintea sa fenomenul lumii, în concepţia obiectivă pe care şi-o face despre ea, ca un obiect de contemplare, ca o substanţă, care elimină voinţa din conştiinţă. Acesta este punctul în jurul căruia se învârte diferenţa dintre capacitatea de a acţiona şi cea de a produce. Ultima cere obiectivitatea şi profunzimea cunoaşterii a cărei condiţie prealabilă este ruptura completă dintre intelect şi voinţă; prima, dimpotrivă, reclamă aplicarea cunoaşterii, prezenţa de spirit şi decizia, adică pentru intelect necesitatea de a satisface neobosit exigenţele voinţei. Acolo unde legătura dintre intelect şi voinţă este ruptă, intelectul, deturnat de la destinaţia sa naturală, va neglija servirea voinţei, chiar în caz de pericol, de exemplu, el se va prevala de eliberarea sa şi nu se va putea împiedica să nu privească latura pitorească a lucrurilor înconjurătoare dinspre care vine pericolul iminent ce-i ameninţă persoana. Intelectul unui om rezonabil şi judicios este dimpotrivă întotdeauna la post, concentrat asupra evenimentelor şi a dispoziţiilor pe care acestea le reclamă; în orice împrejurare el va lua deciziile şi măsurile cele mai potrivite. Niciodată el nu se va lăsa în voia acelor excentricităţi, acelor erori, acelor stupizenii chiar la care este expus geniul prin condiţia intelectului său, care, departe de a fi ghidul şi gardianul exclusiv al voinţei,

aparţine mai mult sau mai puţin obiectivităţii pure. Contrastul dintre cele două genuri de aptitudini atât de diferite pe care tocmai le-am examinat aici sub o formă abstractă a fost personificat de Goethe în opoziţia dintre caracterul lui Tasso şi cel al lui Antonio. Înrudirea adesea semnalată dintre geniu şi nebunie se bazează înainte de orice pe această separare esenţială pentru geniu, dar totuşi contrară firii, dintre intelect şi voinţă. Dar însăşi această separare nu este nicidecum datorată faptului că genialitatea este însoţită de o intensitate mai mică a voinţei, deoarece ea presupune dimpotrivă un temperament violent şi pasional. Adevărata ei raţiune este că omul remarcabil în practică, omul de acţiune, posedă numai măsura întreagă şi completă de intelect reclamată de o voinţă energică, ceea ce nici vorbă că nu este cazul majorităţii oamenilor; în vreme ce geniul constă într-o proporţie cu adevărat excesivă şi anormală de intelect, care depăşeşte cerinţele oricărei voinţe. De aceea oamenii capabili că producă opere reale sunt de mii de ori mai rari decât oameni de acţiune. Excesul este cel care conferă intelectului acea preponderenţă însemnată, care îi permite să se detaşeze de voinţă, şi atunci, fără să-i pese de originea sa, să intre în joc prin propria sa forţă în virtutea propriei sale elasticităţi; astfel se nasc creaţiile geniului.

Faptul că geniul constă într-o activitate a inteligenţei liberă, adică emancipată de sub serviciul voinţei explică şi această caracteristică a producţiilor sale de a nu servi niciunui scop util. Muzică sau filosofie, pictură sau poezie, într-un cuvânt o operă de geniu nu este un obiect util. Inutilitatea face parte din trăsăturile proprii operelor de geniu; ea este titlul lor de nobleţe. Toate celelalte opere sunt făcute pentru conservarea şi uşurarea existenţei, în afara celor despre care vorbim aici. Acestea ne delectează tocmai pentru că ne scot din apăsătoarea atmosferă a cerinţelor de tot felul. - Un alt fapt analog cu cel precedent este acela că noi vedem rar frumosul asociindu-se cu utilul. Copacii mari şi frumoşi nu fac fructe; copacii fructiferi au trunchiurile mici, urâte şi pipernicite. Trandafirul plin de

floare din grădini este steril, dar micul trandafir sălbatic, aproape fără niciun miros, este roditor. Cele mai frumoase edificii nu sunt acelea care sunt utile: un templu nu este o casă de locuit. Un om cu înalte şi rare facultăţi intelectuale, obligat să se consacre unei ocupaţii pur utile, la înălţimea căreia ar fi orice om de rând, este ca un vas preţios, ornat cu cele mai frumoase picturi, pe care l-ai folosi la bucătărie; să-i compari pe oamenii utili cu oamenii de geniu înseamnă să pui pe acelaşi plan pietrele de construcţie şi diamantele.

Astfel omul practic îşi foloseşte mintea aşa cum i-a hărăzit-o natura, adică numai pentru a concepe relaţiile lucrurilor, fie între ele, fie cu voinţa subiectului cunoscător. Geniul şi-o foloseşte, dimpotrivă, şi fără să-i pese de această destinaţie pentru a concepe esenţa obiectivă alucrurilor. Creierul său nu-i aparţine deci, el aparţine lumii, la a cărei luminare contribuie într-un fel. De aici se vor naşte pentru individul astfel înzestrat inconveniente multiple; căci intelectul său va arăta într-o manieră generală defectele proprii oricărui instrument căuia i se dă o altă întrebuinţare decât cea pentru care este făcut. Mai întâi el va fi oarecum servitor la doi stăpâni; cu orice prilej, el se eliberează de serviciul conform destinaţiei sale, pentru a-şi urmări propriile-i scopuri; i se întâmplă adesea şi la un moment nepotrivit să lase voinţa în încurcătură, şi acest individ atât de eminent devine astfel mai mult sau mai puţin inapt pentru viaţă; şi prin purtarea sa pare uneori mai aproape de nebunie. Apoi, în virtutea înaltei sale facultăţi de cunoaştere, el va vedea în lucruri mai curând generalul decât particularul, iar servirea voinţei cere mai ales cunoaşterea particularului. Când apoi, cu un prilej oarecare, această cunoaştere de o măreţie necuprinsă se va îndrepta în întregime şi cu toată energia spre interesele şi neajunsurile voinţei, i se va întâmpla cu uşurinţă să ia o idee prea în serios, să vadă totul prea îngroşat, în culori exagerat de sumbre, într-o lumină-cu totul orbitoare şi individul nu va face decât si cadă în altă extremă. Adăugaţi şi explicaţiile următoare. Orice mare operă teoretică, de

orice gen ar fi, cere pentru a fi produsă, din partea autorului, ca acesta să-şi îndrepte toate forţele spre un singur punct, în care să le adune şi să le concentreze cu atâta tărie, fermitate şi insistenţă, încât tot restul lumii să dispară şi subiectul să ia pentru el locul întregii realităţi. Dar chiar această mare şi puternică concentrare, unul din privilegiile geniului, se produce uneori şi în cazul obiectelor din realitate, în cazul intereselor vieţii cotidiene; concentrate în acest focar, ele capătă un aspect monstruos, apar ca puricele văzut la telescop cu dimensiunile unui elefant De aici, la indivizii eminenţi aceste emoţii violente şi diverse apropo de nimicuri; alţii nu înţeleg cum aceştia pot cădea pradă unor tristeţi, bucurii, griji, temeri mânii etc., pentru lucruri care pe un om de rând l-ar lăsa complet nepăsător. De aceea geniul este lipsit de cumpătare, căci cumpătarea constă tocmai în a vedea în lucruri ceea ce este al lor, mai ales în raport cu scopurile noastre posibile; rezultă de aici că un om cumpătat nu poate, fi un geniu. La inconvenientele semnalate se adaugă şi excesiva sensibilitate, datorită exaltării anormale a vieţii nervoase şi cerebrale şi asociată acestei alte condiţii geniului, violenţa pasională a voinţei, care se traduce în plan fizic prin accelerarea bătăilor inimii. Din acest ansamblu de cauze rezultă cu uşurinţă acea tensiune, sufletească excesivă, acea impetuozitate a emoţiilor, acea schimbare bruscă de stare, cu acea predispoziţie spre melancolie, pe care Goethe ne-a zugrăvit-o în *Tasso*. Ce înţelepciune, ce calmă fermitate, ce privire sigură, ce comportament echilibrat la omul normal bine înzestrat în comparaţie cu această abatere spre visare sau cu această excitare pasională a omului de geniu, ale cărui suferinţe intime sunt germenul operelor nemuritoare. - În plus, geniul este prin esenţa sa un singuratic. El este prea rar pentru a întâlni cu uşurinţă un egal şi prea diferit de ceilalţi pentru a se lua cu ei. La aceştia, voinţa este cea care domină, la el, cunoaşterea; de aceea bucuriile lor nu sunt şi ale sale, cum bucuriile sale nu sunt şi ale lor. Aceştia sunt nişte fiinţe morale pur şi simplu, mărginite la relaţii personale; el este în acelaşi timp o

inteligenţă pură, şi aparţine ca atare umanităţii întregi. Cursul gândurilor unui intelect desprins de solul său matern, de voinţă, şi care nu se întoarce la aceasta decât în răstimpuri, nu va întârzia să se despartă complet de cursul unui intelect normal, încă nedesprins de originile sale. Astfel, şi datorită acestei inegalităţi a drumului parcurs de spirit, el se va dovedi inapt să gândească în comun, adică să intre în conversaţie cu ceilalţi; ceilalţi, striviţi de superioritatea sa, se simt tot atât de puţin bine în compania sa cât şi el în a lor. Ei vor căuta să fie mai mult în preajma celor asemeni lor, iar el va prefera să se întreţină cu cei de acelaşi rang cu el, deşi acest lucru nu este în general posibil decât prin operele lăsate de aceştia. De aceea Chamfort spune cu multă justeţe: *Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités*[403] - *Maximes*, chap. 2, edition Bibliothèque Nationale, p. 26. Soarta cea mai fericită de care poate avea parte un geniu este de-a fi scutit de toate ocupaţiile practice care, nu sunt elementul său şi să aibă timp să lucreze şi să producă. - Consecinţa generală a celor prezentate este că, dacă geniul procură fericirea celui care-l posedă, în momentul în care acesta, dedicându-se lui fără oprelişti, se lasă cu încântare în voia inspiraţiei, el nu este nicidecum în stare să-i asigure acestuia o existenţă fericită, chiar dimpotrivă. Mărturiile furnizate de biografii sunt confirmarea acestui adevăr. La toate aceste inconveniente se mai adaugă şi un dezacord exterior, căci geniul, în tot ce face, în tot ce creează chiar, este de obicei în opoziţie şi în luptă cu timpul său. Simplii oameni de talent ajung întotdeauna la momentul dorit; căci plini de spiritul epocii lor, ei nu fac decât să satisfacă cerinţele timpului în care trăiesc. Ei intervin deci în dezvoltarea progresivă a contemporanilor lor sau în avansarea gradată a unei ştiinţe particulare şi îşi găsesc în aceasta recompensa şi aprobarea. Dar generaţia următoare nu le mai poate ajusta

[403] Sunt puţine viciile care-l pot împiedica pe un om să aibă mulţi prieteni, atât cât o pot face prea marile calităţi.

operele; acestea trebuie să cedeze locul altora, care nici ele nu sunt indispensabile. Geniul, dimpotrivă, traversează timpul său, aşa cum cometa întretaie orbitele planetelor, cu cursul său excentric şi străin acestui mers bine reglat care poate fi cuprins cu o singură privire. De aceea el nu poate contribui la dezvoltarea în ritm constant a civilizaţiei deja existente; ci, asemeni *imperatorului* roman care, sortindu-se morţii, îşi aruncă suliţa în rândurile duşmanilor, el îşi aruncă operele departe pe drumul de pe care numai timpul le va aduna mai târziu. Raportul lui cu oamenii de talent care ating în prezent culmile gloriei ar putea fi exprimat prin aceste cuvinte ale evanghelistului: Ὁ καιρός ὁ ἐμός οὔπω πάρεστιν˙ ὁ δέ καιρός ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἑστιν ἑτοιμος [„Vremea Mea încă n-a sosit; dar vremea voastră totdeauna este gata“] (Ioan, VII, 6) - *Talentul* are forţa de a crea ceea ce depăşeşte facultatea de producere, dar nu facultatea de percepere a celorlalţi oameni; de aceea el găseşte din primul moment oameni care să-l aprecieze. Opera geniului depăşeşte dimpotrivă nu numai facultatea de producere, dar şi facultatea de percepere a celorlalţi oameni; de aceea ceilalţi nu-l înţeleg de la început. Talentul, este arcaşul care nimereşte o ţintă pe care ceilalţi n-o pot atinge; geniul este cel care nimereşte o ţintă pe care ceilalţi nici măcar nu o pot zări; ei nu învaţă deci să-l cunoască decât indirect adică târziu, şi chiar şi atunci ei se încred în cuvântul altuia. De aceea Goethe spune în epistola sa didactică: „Imitaţia este născută în noi; dar noi nu recunoaştem uşor că trebuie să imităm. Excelentul se întâlneşte rar; şi este apreciat şi mai rar“. Şi Chamfort: *Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamants, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection , ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs* [„Judecăm valoarea oamenilor ca pe cea a diamantelor care, până la o numită mărime, puritate, perfecţiune, au un preţ fix şi determinat, dar care, dincolo de această măsură, rămân fără preţ şi nu-şi mai găsesc cumpărători“]. Baeon de Verulan enunţase deja acest

principiu: *Infimarum virtutum apud vulgus laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus* [„Cele mai mărunte virtuţi sunt lăudate de mulţime, cele medii sunt admirate, iar cele supreme nu găsesc absolut nici o înţelegere“] (*De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. VI, cap. 3). Da, mi s-ar putea obiecta, *apud vulgus* [„la plebe“]! - Eu mă voi sprijini atunci de această afirmaţie a lui Machiavelli; *Nei mondo non è se non* volgo[404], şi pe această remarcă a lui Thilo *(Despre glorie* [pag. 392]) că fiecare aparţine mai mult decât crede de lumea de rând. - O consecinţă a acestei recunoaşteri târzii a operelor de geniu este faptul că ele sunt rareori gustate de contemporani, adică cu toată prospeţimea şi coloritul actualităţii şi clipei prezente, ele sunt ca smochinele şi curmalele pe care preferăm să le mâncăm mai curând uscate decât proaspete.

Dacă în sfârşit privim geniul şi din punct de vedere corporal, îl vedem supus mai multor condiţii anatomice şi fiziologice, care chiar separate se întâlnesc rar perfecte, cu atât mai mult reunite, şi nu sunt din acest motiv mai puţin indispensabile; de aceea geniul nu apare decât ca o excepţie cu totul izolată şi aproape miraculoasă. Condiţia fundamentală este o predominare anormală a sensibilităţii asupra iritabilităţii şi facultăţii de reproducere şi, aceasta, circumstanţă agravantă, într-un corp masculin (femeile pot evoca un talent remarcabil, dar niciodată geniu; căci ele rămân întotdeauna subiective). La fel, sistemul cerebral trebuie să fie separat şi în întregime izolat de sistemul ganglionar, astfel încât să fie în perfectă opoziţie cu acesta şi să-şi ducă liber pe organism viaţa parazită, solitară, energică şi independentă. Desigur, el nu va întârzia să exercite astfel o influenţă supărătoare asupra restului organismului şi-l va uza înainte de vreme prin excesul activităţii sale neîncetate, dacă acest organism nu posedă el însuşi o puternică vitalitate şi o constituţie robustă; aceasta este o nouă condiţie ce trebuie adăugată celor

[404] Nu este altceva în lume decât vulgaritate.

precedente. Mai trebuie şi un bun stomac, având în vedere unitatea strânsă şi cu totul specială dintre acest şi creier. Dar mai ales creierul trebuie să aibă o dezvoltare şi dimensiuni extraordinare, în principal în lăţime şi în înălţime; adâncimea dimpotrivă va fi mai mică, iar creierul mare va trebui să-l întreacă cu mult pe cel mic. Constituţia creierului în ansamblu şi în părţile sale are, fără nicio îndoială, o foarte mare importanţă; dar cunoştinţele noastre actuale nu ne permit să o determinăm exact, oricât de uşor ne este să recunoaştem o formă de craniu care anunţă o înaltă şi nobilă inteligenţă. Ţesutul masei cerebrale trebuie să fie de cea mai mare perfecţiune şi fineţe şi să se compună din substanţa nervoasă cea mai pură, cea mai aleasă, cea mai delicată şi cea mai sensibilă; raportul cantitativ dintre substanţa albă şi substanţa cenuşie exercită şi el desigur o influenţă însemnată, dar noi nu suntem încă în măsură să-i precizăm natura. Totuşi raportul la autopsia cadavrului lui Byron[405] afirmă o proporţie extraordinară a materiei albe în raport cu materia cenuşie, la fel, creierul său cântărea mai mult de şase livre. Cel al lui Guvier cântărea cinci; greutatea normală este de trei. - Dezvoltării creierului trebuie să-i corespundă o extremă fineţe a măduvei spinării şi a nervilor. Un craniu foarte arcuit, înalt şi larg, cu o masă osoasă destul de fină, trebuie să protejeze creierul fără să-l comprime în vreun fel. Toată această constituţie a creierului *şi* a sistemului nervos este moştenită de la mamă (vom reveni asupra acestui punct în *Cartea* următoare). Dar ea este întru totul insuficientă în a produce fenomenul geniului, dacă nu i se alătură ca moştenire de la tată un temperament viu şi pasional care se traduce fizic printr-o energie puţin obişnuită a inimii şi prin urmare a circulaţiei, mai ales spre cap. Într-adevăr, această energic serveşte mai întâi la mărirea protuberanţelor proprii creierului; creierul apasă astfel pereţii şi tinde să scape prin orice deschidere cauzată de o leziune. În plus, această forţă prielnică inimii

[405] În *Conversations of Lord Byron*, de Medwin, pag. 333.

comunică creierului, o dată cu bătăile inimii care însoţesc respiraţia, o mişcare cu totul nouă, mişcare interioară, constituită prin zdruncinarea întregii sale mase la fiecare pulsaţie a celor patru artere cerebrale, şi a cărei energie trebuie să fie proporţională cu creşterea volumului creierului; această mişcare este de altfel, în general, o condiţie indispensabilă activităţii cerebrale. Această activitate este favorizată de ostatură mică, şi mai ales de un gât nu prea lung, pentru că atunci sângele are un drum mai mic de parcurs şi ajunge cu mai multă forţă la creier; de aceea marile spirite le întâlnim rar printre oamenii cu o statură înaltă. Acesta nu este totuşi un element indispensabil; Goethe, de exemplu, avea o înălţime superioară mediei. Dar dacă aceste condiţii ale circulaţiei, moştenite de la tată, lipsesc, fericita constituţie a creierului transmisă de mamă va produce cel mult un talent, un spirit fin, susţinut de un temperament flegmatic; această condiţie provenită de la tată explică multe din viciile de temperament semnalate mai sus la omul de geniu. Dimpotrivă, dacă această condiţie există fără prima, deci cu un creier obişnuit şi mai ales cu un creier prost conformat, se naşte atunci o vioiciune fără spirit, o căldură fără lumină, capete nebunatice, oameni de o agitaţie şi de un neastâmpăr insuportabil. Dacă din doi fraţi unul singur are geniu şi dacă acesta este aproape întotdeauna fratele mai mare, cum a fost cazul cu Kant, aceasta se datorează faptului că numai în perioada când a conceput primul copil tatăl era încă plin de vigoare şi pasiune; dar cealaltă condiţie datorată mamei poate fi şi ea combătută de circumstanţe nefavorabile.

Mai am de făcut aici o remarcă specială asupra caracterului copilăros al geniului, adică asupra unei anumite asemănări care există între geniu şi copilărie. La copil, într-adevăr, ca şi la geniu, sistemul nervos şi cerebral sunt predominante; căci dezvoltarea sa o precedă cu mult pe cea a restului organismului, astfel încât de la şapte ani creierul are întregul său volum şi întreaga sa masă. De aici aceste cuvinte ale lui Bichat: Dans l’enfance le systeme

nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivants, tandis que, par la suite, la plupart des autres systèmes predominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfants [„În copilărie sistemul nervos, comparat cu cel muscular, este proporţional mult mai dezvoltat decât la toate vârstele următoare, în timp ce mai târziu cea mai mare parte a celorlalte sisteme îl predomină pe acesta. Se ştie că, pentru a vedea bine nervii, se aleg întotdeauna copii.“ (Recherches physiologiques sur la vie et la mort[406], art. 8, § 6). Dezvoltarea cea mai tardivă dimpotrivă este cea a sistemului genital; numai în pragul vârstei virile iritabilitatea, reproducerea şi funcţia genitală sunt în plină vigoare şi ele întrec atunci, de regulă, funcţia cerebrală. De aici vin inteligenţa, înţelepciunea, curiozitatea şi vioiciunea minţii la cei mai mulţi copii; ei sunt într-un cuvânt mai predispuşi şi mai apţi decât adulţii pentru preocupările teoretice. Ca urmare a acestei dezvoltări, ei au mai mult intelect decât voinţă, adică decât porniri, dorinţe, pasiuni. Căci intelectul şi creierul sunt una, tot astfel cum sistemul genital este una cu cea mai violentă dintre toate dorinţele; de aceea l-am numit focarul voinţei. Tocmai pentru că fatala activitate a acestui sistem dormitează încă, pe când cea a creierului este deja trează, copilăria este vârsta inocenţei şi fericirii, paradisul vieţii, Edenul pierdut spre care ne întoarcem privirile cu regret tot restul vieţii. Ceea ce face această fericire este că în timpul copilăriei întreaga noastră existenţă rezidă cu mult mai mult în a cunoaşte decât în a vrea; şi această stare îşi găseşte un suport exterior şi-n noutatea pe care o au pentru noi toate lucrurile. De aici aceste culori atât de proaspete, acea strălucire magică şi irezistibilă în care ne apare înveşmântată lumea în zorii vieţii. Palidele dorinţe, înclinaţiile nesigure şi grijile puţine ale copilăriei sunt o prea uşoară contrapondere faţă de caracterul predominant al

[406] Cercetări despre viaţă şi moarte.

activităţii intelectuale. Astfel se explică privirea copiilor, privire inocentă şi limpede care ne însufleţeşte şi atinge uneori la unii dintre ei acea expresie înălţătoare şi contemplativă cu care Rafael şi-a înnobilat capetele sale de îngeri. Facultăţile intelectuale se dezvoltă deci mult mai devreme decât nevoile pe care urmează să le servească; şi aici natura procedează ca pretutindeni cu o înţelepciune desăvârşită. Căci în acest timp în care inteligenţa domină, omul adună o mare provizie de cunoştinţe pentru nevoile viitoare, care sunt încă necunoscute. De aici neîncetata activitate a intelectului, aviditatea sa în a sesiza toate fenomenele, grija cu care reflectează la ele şi cu care le adună în vederea viitorului, asemenea albinei care strânge mult mai multă miere decât poate consuma, preocupată de nevoile viitoare. Ceea ce omul dobândeşte în cunoştinţe şi deprinderi de tot felul până la intrarea în adolescenţă depăşeşte, în ansamblu, tot ce va putea învăţa mai târziu oricât de savant ar deveni; căci acesta este fundamentul tuturor cunoştinţelor umane. - Tot până la această vârstă plasticitatea domină în corpul omului; mai târziu, după ce aceasta şi-a încheiat opera, îşi îndreaptă forţele spre sistemul genital; odată cu pubertatea apare astfel instinctul sexual şi puţin câte puţin voinţa devine preponderentă. Copilăriei, mai ales teoretice şi doritoare să ştie, îi urmează atunci neliniştita tinereţe, când furtunoasă, când sumbră; apoi mai târziu, vârsta virilă, în acelaşi timp violentă şi serioasă. Tocmai pentru că acest instinct, plin de nefericire, lipseşte copilului, voinţa acestuia este atât de moderată, subordonată cunoaşterii din care se nasc acele trăsături de candoare, inteligenţă şi cuminţenie, care sunt privilegiul copilăriei. - Pe ce se bazează această asemănare a copilului cu geniul nu mai este acum nevoie s-o spun: ea se află în excesul facultăţilor cunoaşterii asupra cerinţelor voinţei şi în predominarea activităţii pur intelectuale care rezultă de aici. În realitate, orice copil este într-o oarecare măsură un geniu şi orice geniu este în felul său un copil, înrudirea lor se arată mai întâi în naivitate şi în sublimă simplitate care este o trăsătură esenţială a adevăratului

geniu; ea se mai revelează prin multe alte trăsături, astfel încât geniul se apropie de copil prin multe laturi ale caracterului său. Riemer, în *Comunicările sale despre Goethe,* menţionează (vol. I, pag. 184) că Herder şi alţii spuneau despre Goethe ca un fel de reproş că se comportă ca un copil mare; ei aveau desigur dreptate să spună acest lucru, dar nu aveau dreptate fiindcă o spuneau ca pe un reproş. S-a spus şi despre Mozart că toată viaţa a rămas un copil (cf. Nissen, *Biografia lui Mozart,* pag. 2 şi 529). Schichtegroll în *Necrologul* său (1791, vol. II; pag. 109) se exprimă astfel despre compozitor: „El devine de timpuriu matur în artă; dar pentru tot restul va rămâne întotdeauna un copil“. Orice om de geniu se comportă ca un copil mare prin însuşi faptul că el priveşte lumea ca pe un lucru străin, ca pe un spectacol, cu un interes pur obiectiv. De aceea el nu are mai mult decât copilul acea gravitate searbădă a oamenilor de rând, care, incapabili să simtă alt interes decât al lor propriu, nu văd niciodată în lucruri decât simple motive pentru acţiunile lor. Cel care nu rămâne în tot cursul vieţii, într-o oarecare măsură un copil, ci devine un om serios, rece, întotdeauna aşezat şi cumpătat, acela poate fi în această lume un cetăţean foarte util şi capabil,dar niciodată nu va fi un geniu. Ceea ce constituie, într-adevăr, geniul este faptul că la el această predominare, firească la copil, a sistemului sensibil şi a activităţii intelectuale se menţine, în mod anormal, toată viaţa şi devine astfel continuă. Desigur, la câţiva indivizi obişnuiţi, se mai transmit câteva urme până la vârsta tinereţii; de aici provin, de exemplu, nu la puţini studenţi o aspiraţie pur intelectuală şi o excentricitate genială ce nu poate fi ignorată. Dar natura reintră apoi pe făgaşul ei: aceştia se metamorfozează, ies din crisalidă la vârsta matură sub formă de filistini încarnaţi în faţa cărora te dai înapoi îngrozit, dacă îi întâlneşti mulţi ani mai târziu. - Pe fenomenul expus aici se bazează această frumoasă remarcă a lui Goethe: „Copiii nu-şi ţin promisiunile; tinerii foarte rar, şi dacă le ţin, lumea nu şi le ţine faţă de ei“. *(Afinităţi elective,* part. I, cap. X). Lumea, într-adevăr, după

ce a proclamat sus şi tare că laurii sunt rezervaţi meritului, îi pune pe capetele celor care devin instrumentele scopurilor ei cele mai josnice sau care se pricep să o înşele. - Aşa cum există o frumuseţe proprie numai vârstei tinereţii de care aproape fiecare din noi are o clipă parte, „beauté du diable“[407] (sic!), la fel există şi o intelectualitate proprie tinereţii, o anumită natură spirituală dornică şi capabilă să sesizeze, să înţeleagă, să înveţe, o anumită natură spirituală posedată de toţi în timpul copilăriei, de unii şi în perioada tinereţii, şi care se pierde apoi ca şi frumuseţea. Numai la câteva excepţii foarte rare, ta câţiva aleşi, una ca şi cealaltă se pot menţine toată viaţa, astfel încât unele urme rămân încă vizibile chiar şi la o vârstă mai înaintată: aceste excepţii sunt acei oameni cu adevărat frumoşi, sunt adevăratele genii.

Ceea ce am spus aici despre predominarea sistemului nervos cerebral şi a inteligenţei în timpul copilăriei şi despre descreşterea lor la maturitate găseşte o explicaţie şi o confirmare importantă la genul animal cel mai apropiat de om, la maimuţă; acelaşi raport se manifestă aici într-un grad înalt. Ajungem puţin câte puţin să ne convingem că urangutanul, această maimuţă atât de inteligentă este un tânăr pongo care, ajuns la vârsta adultă, îşi pierde în acelaşi timp marea asemănare la chip cu omul, ca şi inteligenţa lui surprinzătoare; partea inferioară şi bestială a feţei se accentuează atunci, fruntea se îngustează, creştetul capului devine mai ţuguiat, mai musculos, dând craniului o forma animală, activitatea sistemului nervos scade, şi în locul ei se dezvoltă o forţă musculară extraordinară, care fiindu-i suficientă în a-şi satisface necesităţile face din acest moment inutilă această mare inteligenţă. Remarcile cele mai importante în această privinţă sunt cele ale lui Frederic Cuvier, comentate de Flourens într-o recenzie despre *Histoire naturelle*[408] a lui Cuvier care se găseşte în caietul

[407] Frumuseţea diavolului.
[408] Istoria naturală.

din septembrie din *Journal des savants*[409] din 1839, şi care a fost imprimată separat cu câteva adăugiri sub titlul: *Résumé analytique des observations de Frédéric Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*,[410]par Flourens, în 1841. Poate fi citită aici la pagina 50: *L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitabke. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus de l'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge* [„Inteligenţa urangutanului, această inteligenţă atât de dezvoltată, şi dezvoltată atât de timpuriu, descreşte cu vârsta. Urangutanul, când este tânăr, ne miră prin spiritul său pătrunzător, prin şiretenia, prin îndemânarea sa; urangutanul devenit adult nu mai este decât un animal grosolan, brutal, intratabil. Şi la fel se întâmplă cu toate maimuţele. La toate, inteligenţa descreşte pe măsură ce forţele cresc. Animalul care are cea mai mare inteligenţă nu are toată această inteligenţă decât în tinereţe"]. - Mai departe, la pagina 87: *Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'entelle (espèce de guenon du sousgenre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi etc. Avec l'âge le front disparaît, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. Ces différences sont si grandes, dit Mr. Frédéric Cuvier, que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune*

[409] Jurnalul savanţilor.

[410] *Rezumat analitic al observaţiilor lui Frédéric Cuvier despre instinctul şi inteligenţa la animale*, de Flourens.

animal pour un individu de l’âge, où toutes les qualités morales de l’espèce sont acquises, et l’entelle adulte pour un individu qui n’aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n’en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphere étroite, qui leur est fixée, et à qu’il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l’intelligence était nécessaire, quand la force n’existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité [„Maimuţele de toate speciile oferă acest raport invers între vârstă şi inteligenţă. Astfel, de exemplu, antella (o specie de macat, din specia semno-pitecilor şi una din maimuţele venerate în religia brahmană) are, în tinereţe, fruntea largă, botul puţin ieşit în afară, craniul înalt, rotunjit etc. O dată cu vârsta fruntea dispare, se retrage, botul devine proeminent; şi moralul nu se schimbă mai puţin decât fizicul: apatia, violenţa, nevoia de singurătate iau locul spiritului de pătrundere, docilităţii, încrederii. Aceste deosebiri sunt atât de mari, ne asigură domnul Frédéric Cuvier, încât, după obiceiul pe care-l avem de a judeca acţiunile animalelor după ale noastre, am fi înclinaţi să luăm tânărul animal ca pe un individ la vârsta la care toate calităţile morale ale speciei sunt dobândite, şi pe antella adultă ca pe un individ care n-ar fi dezvoltat încă decât fizic. Dar natura nu procedează astfel cu aceste animale, care nu trebuie să iasă din sfera îngustă care le este fixată şi cărora le este de ajuns într-un fel să-şi poată asigura conservarea. Pentru aceasta inteligenţa le era necesară, când forţa nu există, dar aceasta o dată dobândită, orice altă putere îşi pierde utilitatea“]. Şi la pagina 118: *La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques* [„Conservarea speciilor nu se bazează mai puţin pe calităţile intelectuale ale animalelor decât pe calităţile lor organice“]. Această ultimă observaţie confirmă aserţiunea mea după care intelectul, asemeni ghearelor şi dinţilor, nu este altceva decât un instrument în serviciul voinţei.

CAPITOLUL XXXII[411]
Despre nebunie

Adevărata sănătate a spiritului constă în perfecţionarea reminiscenţei. Desigur nu trebuie înţeles prin aceasta că memoria noastră trebuie să conserve totul. Căci calea străbătută deja în viaţă se confundă şi se reduce cu timpul ca şi drumul parcurs în spaţiu pentru călătorul care priveşte în urmă; ne este adeseori greu să distingem anii unul câte unul; cât despre zile, ne este aproape întotdeauna imposibil să le recunoaştem. Dar numai evenimentele întru totul asemănătoare şi care revin de un număr infinit de ori, cele ale căror imagini se acoperă într-un fel unele pe altele, se confundă în amintire şi nu mai pot fi recunoscute izolat; dimpotrivă, orice eveniment caracteristic sau semnificativ prin ceva anume trebuie să se regăsească în memorie, dacă intelectul este normal, viguros şi în întregime sănătos. - În primul volum am reprezentat nebunia ca pe întreruperea firului amintirilor, care se succed uniform, deşi cu o abundenţă şi o limpezime în continuă descreştere. Iată câteva consideraţii în sprijinul opiniei mele.

Memoria unui om sănătos la minte arată faţă de un fapt al cărui martor a fost o certitudine la fel de deplină şi întemeiată ca faţă de perceperea actuală a unui lucru; de aceea faptul despre care depune mărturie sub jurământ în faţa unui tribunal are greutate. Dimpotrivă, simpla bănuială de nebunie este de ajuns pentru a infirma declaraţia unui martor. Acesta este deci criteriul după care distingem sănătatea minţii de tulburarea mintală. Simplul fapt de a mă îndoi de realitatea unui eveniment pe care mi-l amintesc echivalează cu o bănuială de nebunie pe care o am faţă de mine însumi, doar dacă nu cred că am visat pur

[411] Acest capitol se referă la partea a doua a §36 din primul volum.

şi simplu. Dacă un alt om se îndoieşte de realitatea unui fapt pe care-l povestesc cu titlul de martor ocular, şi nu mă suspectează de neloialitate, înseamnă că mă ia drept nebun. Omul care, tot povestind o întâmplare scornită de el, ajunge să creadă până la urmă în ea, este deja, în această privinţă, un nebun. Un nebun este capabil să rostească vorbe de duh, să aibă unele idei de bun simţ, uneori chjar judecaţi exacte; dar nu poţi pune preţ pe mărturia sa apropo de evenimente care au avut loc. În *Lalita vistara purana*, care este cum se ştie, istoria vieţii lui Buddha Şākya-Muni, se relatează că, în momentul naşterii sale, pe întreg pământul bolnavii s-au însănătoşit, orbii şi-au recăpătat vederea, surzii auzul, şi că toţi nebunii şi-au redobândit memoria“. Aceste din urmă cuvinte revin chiar în două pasaje.[412]

Experienţa mea de ani de zile m-a făcut să cred că nebunia este relativ frecventă mai ales la actori. Dar nu este de mirare dacă ne gândim cât de mult abuzează aceşti oamenii de memoria lor. În fiecare zi au de învăţat un rol nou sau trebuie să-şi amintească un rol vechi; aceste roluri sunt fără raport sau mai curând în contradicţie, în opoziţie unele cu altele; în sfârşit, în fiecare seară actorul se străduie să se uite în întregime pe el însuşi, pentru a deveni un cu totul alt personaj. Nu este acesta drumul cel mai direct spre nebunie?

Pentru a înţelege mai uşor expunerea consacrată în lucrarea noastră naşterii nebuniei, să ne amintim cu câtă repulsie ne gândim la lucrurile care ne lezează puternic interesele, orgoliul sau dorinţele noastre, cât de greu ne hotărâm să le supunem examinării amănunţite şi serioase a judecăţii noastre, cu câtă uşurinţă dimpotrivă ne îndepărtăm brusc sau ne desprindem puţin câte puţin de ele aproape fără să ne dăm seama; în timp ce lucrurile plăcute ne pătrund atât de adânc în minte, se strecoară aici din nou, dacă le alungăm, şi ne reţin atenţia ore în şir. În această

[412] Rgya Tch’er Rol Pa. *Histoire de Bouddha Chakya Mouni*, traduit du Tibétain par Foucaux, 1848, pp. 91 et 99. [Este vorba despre versiunea tibetană a biografiei lui Buddha.]

repulsie a voinţei de a lăsa să ajungă în lumina conştiinţei ceea ce-i este potrivnic este breşa prin care nebunia poate pune stăpânire pe mintea noastră. Orice eveniment nou şi neplăcut trebuie, într-adevăr, să fie asimilat de intelect, adică să ia loc în sistemul de adevăruri relative la voinţă şi interesele ei, oricât de îmbucurător ar fi obiectul căruia trebuie să i se substituie în acest fel. Intrarea în intelect o dată forţată, impresia de neplăcut începe să scadă; dar operaţia în sine este adesea foarte dureroasă şi nu se realizează în general decât cu încetineală şi nu fără dificultate. Şi totuşi sănătatea minţii nu poate fi menţinută decât cu condiţia ca această operaţie să se efectueze în mod optim de fiecare dată. Dar dacă, chiar şi într-un singur caz, repulsia şi rezistenţa voinţei în faţa admiterii unui adevăr ating un grad în care această operaţie nu se realizează în toată puritatea sa; dacă anumite evenimente, anumite detalii sunt astfel în întregime sustrase intelectului, pentru că voinţa nu le poate suporta, şi dacă atunci, din nevoia unei înlănţuiri necesare, se acoperă în mod arbitrar lacuna astfel produsă, atunci nebunia este gata. Căci intelectul a renunţat la natura sa, din complezenţă faţă de voinţă; omul îşi imaginează acum ceea ce nu este. Şi totuşi nebunia care s-a ivit astfel este un alean în faţa unor suferinţe intolerabile; ea este ultimul reazem al naturii cuprinse de spaimă, adică al voinţei.

Să menţionăm acum o mărturie remarcabilă care vine în sprijinul opiniei mele. Carlo Gozzi, în *Il mostro turchino,* actul I, scena 2, ne prezintă un personaj care a sorbit dintr-o băutură vrăjită care te face să uiţi totul; el are toate aparenţele unui nebun.

Pornind de la cele expuse, putem considera ca origine a nebuniei excluderea violentă a unui lucru din minte, excludere care nu este posibilă decât prin introducerea în minte a altceva. Procedeul invers este mai rar, adică cel prin care îţi bagi un adevăr în cap înainte de a-l scoate pe un altul. Şi totuşi aşa stau lucrurile atunci când individul are mereu prezentă în,minte împrejurarea care a provocat nebunia, de exemplu în unele nebunii a căror cauză este

dragostea, în erotomanie, când bolnavul nu se poate detaşa de obiectul pasiunii sale; la fel şi în nebunia datorată unei spaime cauzate de un accident cumplit şi instantaneu. Bolnavii de acest gen se agaţă convulsiv, ca să spunem aşa, de ideea lor, astfel încât niciun alt gând, mai ales contrar, nu le poate veni în minte. În ambele fenomene elementul esenţial al nebuniei rămâne acelaşi: imposibilitatea înlănţuirii uniforme a amintirilor, care este baza unei reflecţii sănătoase şi chibzuite. - Poate o explicaţie judicioasă a acestui contrast de origine indicat, aici ar putea furniza un principiu de determinare net şi profund a diferitelor feluri de nebunie.

Nu am luat de altfel în consideraţie până aici decât originea psihică a nebuniei, adică cea care este provocată de împrejurări exterioare şi obiective. Dar ea este datorată mai ales unor cauze pur somatice, unei proaste conformaţii sau unei dezorganizări parţiale a creierului sau a unor învelişuri ale sale sau şi influenţei exercitate asupra creierului de alte părţi bolnave. Mai ales acest al doilea gen de nebunie poate produce false percepţii sensibile, halucinaţii. Dar cel mai adesea cele două tipuri de cauze coexistă, cauza psihică mai ales împreună cu cea somatică. Cu nebunia este la fel ca şi cu sinuciderea; sinuciderea este rar datorată numai unor cauze exterioare, dar presupune şi o anumită indispoziţie de natură organică, şi de gradul acestei indispoziţii va depinde importanţa motivului exterior hotărâtor; în afară de gradul cel mai înalt, când nu mai este nevoie de cauză exterioară. De aceea nicio nenorocire nu este destul de mare pentru a-l împinge pe un om la sinucidere, nici destul de mică pentru a nu-l conduce spre ea. Am prezentat nebunia de origine psihică, cea pe care o mare nenorocire de exemplu o poate, după toate aparenţele cel puţin, provoca la un om sănătos. La omul care este fizic predispus la nebunie, o contrarietate cât de mică va fi suficientă pentru a o declanşa; îmi amintesc de exemplu că am văzut într-un ospiciu un fost soldat care a înnebunit pentru că l-a auzit pe ofiţerul său adresându-i-se cu *el* (Er) în loc de *tu*. Dacă predispoziţia fizică este

accentuată, de îndată, ce aceasta s-a maturizat, nu mai este nevoie de nicio cauză exterioară. Nebunia datorată unor cauze pur fizice poate de asemenea, ca urmare a unei răscoliri putemice a gândurilor, să ducă la un fel de paralizie sau la o altă formă de degradare a creierului, destinată să dureze, în lipsa unui remediu imediat; de aceea nebunia nu este vindecabilă decât într-un stadiu incipient, mai târziu ea devine incurabilă.

Există o *mania sine delirio*, o demenţă fără delir? Pinel pretindea că da, Esquirol susţinea contrariul, şi de atunci părerile sunt împărţite. Răspunsul la întrebare nu-l poate da decât experienţa. Dar dacă o astfel de stare se produce în mod, real, cauza ei stă în eliborarea totală şi periodică a voinţei de sub influenţa şi controlul intelectului; voinţa apare atunci ca o forţă naturală oarbă, impetuoasă, distrugătoare, şi este vădită în furia cu care distruge tot ce întâlneşte în cale. Voinţa astfel declanşată seamănă cu un fluviu care a rupt zăgazurile, cu un cal care şi-a trântit de pe şea călăreţul, cu un ceas căruia i s-au scos şuruburile care-i reglau mersul. Totuşi, numai raţiunea, deci cunoaşterea reflexivă, este suspendată, nu şi cunoaşterea intuitivă; căci altfel, voinţa ar fi privată de orice control şi omul ar rămâne nemişcat. Dimpotrivă, nebunul furios percepe obiectele, deoarece se năpusteşte asupra lor; mai mult, el este conştient de comportarea sa şi îşi aminteşte după aceea tot ce a făcut. Dar nu reflectează deloc şi, nemaiavând raţiunea care să-l ghideze, el este incapabil să mediteze la un lucru absent, trecut şi viitor, sau să ţină cont de el. Când accesul de nebunie a trecut, raţiunea reintră în drepturi şi funcţionează normal, căci activitatea sa proprie nu este nici tulburată, nici alterată: voinţa singură a găsit pentru o clipă modalitatea de a se sustrage complet de sub controlul raţiunii.

CAPITOLUL XXXIII
Remarci disparate asupra frumuseţii naturale[413]

Impresia atât de plăcută pe care o produce asupra noastră vederea unui peisaj frumos ţine, între altele, de constantul adevăr şi de consecvenţa naturii. Desigur, natura nu urmează aici metoda logică, metodă care constă în înlănţuirea principiilor cunoaşterii, a premiselor şi concluziilor, a antecedentelor şi consecinţelor; dar ea se supune unei legi analoage, legii cauzalităţii constituită din înlănţuirea vizibilă a cauzelor şi efectelor. Cea mai neînsemnata modificare pe care o suferă un obiect datorită poziţiei, apropierii sau depărtării, perspectivei lineare şi aeriene, luminii sau umbrei mai multă sau mai puţină pe care o primeşte, se traduce negreşit prin efectul asupra ochiului şi este imediat luată în seamă; avem aici confirmarea proverbului indian: „Şi cel mai mic bob de orez îşi are umbra lui“. Aşa se explică această consecvenţă perfectă, această regularitate, această înlănţuire şi aceasta scrupuloasă exactitate care se arată aici în tot; aici nu e loc pentru subterfugii. Considerat ca fenomen cerebral, aspectul unui frumos punct de vedere este singurul dintre fenomenele cerebrale complicate, care poate fi total neregulat, ireproşabil şi perfect; toate celelalte, şi mai ales propriile noastre operaţii intelectuale, sunt, fie în conţinutul, fie în forma lor, mai mult sau mai puţin pline de defecte şi inexactităţi. Acest privilegiu al aspectului unei naturi frumoase ne explică mai întâi impresia de armonie şi totală satisfacţie pe care o produce, apoi şi influenţa favorabilă pe care o exercită asupra gândirii noastre în ansamblul ei; formele acesteia ajung să fie mai just dispuse şi se purifică într-o oarecare măsură; căci acest fenomen cerebral, singurul ireproşabil dintre toate,

[413] Acest capitol se referă la §38 din primul volum.

imprimă întregului creier o mişcare perfect normală, şi gândirea noastră, la rândul ei, prin toate operaţiile sale, caută să respecte această metodă a naturii, după ce a primit de la ea impulsul necesar. Un frumos punct de vedere serveşte deci spiritului drept catharsis, aşa cum este muzica pentru suflet, după Aristotel, şi în faţa unei privelişti frumoase vom gândi cel mai just.

Vederea munţilor care ne apar dintr-o dată înaintea ochilor ne transportă în mod firesc într-o stare de spirit gravă şi chiar înălţătoare; poate această impresie ţine în parte de faptul că forma munţilor şi a conturului care rezultă sunt singura linie permanentă a peisajului, căci numai munţii înfruntă ruina, care nu va întârzia să ia totul cu sine, şi mai ales propria noastră persoană, individul efemer care suntem. Nu că la aspectul munţilor toate aceste idei ne-ar deveni limpezi, dar avem un sentiment vag al lor care este la originea acestei stări de spirit. Aş vrea să ştiu de ce pentru formele şi chipul uman lumina venind de sus este cea mai avantajoasă, şi lumina venind de jos este cea mai nefavorabilă, iar pentru formele naturale tocmai contrariul este adevărat.

Cât simţ al frumosului are natura! Orice colţişor de pe pământ lăsat în părăsire şi sălbăticit, adică lăsat în voia naturii, dacă mâna grea a omului nu se abate asupra lui, natura se grăbeşte să-l împodobească cu un gust desăvârşit, îl înveşmântă cu plante, arbuşti, flori a căror liberă creştere, graţie naturală şi fermecătoare dispunere atestă că ele nu s-au înălţat sub supravegherea egoistă a omului, ci că natura şi-a păstrat aici întreaga independenţă de acţiune. Orice locşor, uitat de om devine, de îndată frumos. Acesta este principiul grădinilor englezeşti, de a ascunde arta cea mai rafinată, pentru a lăsa impresia că totul este opera naturii. Doar cu acest preţ ea este de o frumuseţe perfecţă, adică arată cu cea mai mare claritate obiectivarea voinţei de a trăi încă inconştiente, care se etalează aici cu toată naivitatea; căci formele nu sunt aici ca în lumea animală, determinate de scopuri pur exterioare, ci depind în mod unic şi imediat de sol, climă şi de un al

treilea principiu misterios, care dă chipuri şi trăsături atât de diverse atâtor plante, născute la origine din acelaşi sol şi sub acelaşi climat.

Marea deosebire dintre grădinile englezeşti sau mai exact chinezeşti şi vechile grădini franţuzeşti, din ce în ce mai rare astăzi, dar încă reprezentate prin câteva magnifice exemplare, se bazează în ultimă analiză pe faptul că primele sunt plantate într-un spirit obiectiv, ultimele într-un spirit subiectiv. În grădinile englezeşti, se caută să se aducă voinţa naturii, aşa cum se obiectivează ea în arbore, arbust, munte şi pârâu, la expresia cea mai pură a ideilor sale, adică a esenţei proprii. În grădinile franţuzeşti se reflectă dimpotrivă numai voinţa proprietarului, care a supus natura capriciului său, şi o face să poarte, în semn de sclavie, în locul ideilor sale proprii, forme arbitrare şi impuse; de aici acele garduri vii tăiate la o înălţime egală, acei copaci modelaţi în fel şi chip, acele alei drepte sau acoperite etc.

CAPITOLUL XXXIV[414]
Despre esenţa intimă a artei

Nu numai filosofia, ci şi artele frumoase lucrează în fond la dezlegarea problemei existenţei. Căci în orice spirit care s-a consacrat contemplării pur obiective a lumii s-a trezit o tendinţă, oricât de ascunsă şi inconştientă ar fi ea, de a sesiza esenţa adevărată a lucrurilor, a vieţii, a existenţei. Într-adevăr, numai esenţa interesează intelectul ca atare, adică subiectul pur al cunoaşterii eliberat de scopurile voinţei; la fel cum pentru subiectul cunoscător în calitate de simplu individ numai scopurile voinţei prezintă interes. - De aceea rezultatul oricărei concepţii pur obiective, adică şi a oricărei concepţii artistice a lucrurilor, este o nouă expresie a naturii, vieţii şi existenţei, un răspuns în plus la această întrebare: „Ce este viaţa?“ - La această întrebare orice operă de artă adevărată şi reuşită răspunde în felul său şi întotdeauna bine. Dar artele nu vorbesc niciodată decât limba naivă şi copilăroasă a intuiţiei şi nu limbajul abstract şi serios al reflecţiei; răspunsul pe care-l dau este astfel întotdeauna o imagine trecătoare, şi nu o idee generală şi durabilă. Deci pentru intuiţie răspunde la această întrebare orice operă de artă, tablou sau statuie, poem sau scenă dramatică; muzica dă şi ea un răspuns, şi mai profund chiar decât toate celelalte, căci, într-o limbă imediat inteligibilă, deşi intraductibilă în limbajul raţiunii, ea exprimă esenţa intimă a oricărei vieţi şi existenţe. Celelalte arte prezintă astfel, celui care le chestionează, o imagine vizibilă, şi spun: „Priveşte, aceasta este viaţa!“ Răspunsul lor, oricât de just ar fi, nu va putea totuşi procura decât o satisfacţie provizorie, şi nu completă şi definitivă, Căci ele nu dau niciodată decât un fragment, un exemplu în locul regulii; răspunsul întreg nu este oferit,

[414] Acest capitol se referă la §49 din primul volum.

niciodată decât de universalitatea conceptului. A răspunde în acest sens, înseamnă pentru reflecţie şi *in abstracto*, să aduci o soluţie durabilă şi pentru totdeauna satisfăcătoare la întrebarea pusă, aceasta fiind datoria filosofiei. De aici vedem, pe de altă parte, pe ce se bazează înrudirea dintre filosofie şi artele frumoase, şi putem deduce în ce măsură cele două aptitudini se întâlnesc, oricât de mult s-ar îndepărta după aceea prin direcţia pe care o urmează şi prin elementele lor secundare.

Orice operă de artă tinde deci, la drept vorbind, să ne arate viaţa şi lucrurile aşa cum sunt în realitate, dar şi aşa cum fiecare dintre noi le sesizează în mod imediat prin vălul accidentelor obiective şi subiective. Acest văl îl destramă arta.

Operele poeţilor, sculptorilor şi artiştilor plastici în general conţin, fiecare ştie acest lucru, comori de adâncă înţelepciune; şi aceasta tocmai pentru că prin ele vorbeşte înţelepciunea naturii însăşi, ale cărei decrete ele nu fac decât să le traducă într-o formă mai precisă şi mai pură. Dar trebuie de asemenea, desigur, ca orice cititor al unui poem sau orice spectator care contemplă o operă de artă să contribuie prin propriile sale resurse la punerea în lumină a acestei înţelepciuni; el nu poate deci niciodată să o sesizeze decât în măsura capacităţilor şi instruirii sale, la fel cum ancora navigatorului nu poate coborî mai adânc în mare decât îi îngăduie lungimea sa. Trebuie să stai în faţa unui tablou ca în faţa unui prinţ; să aştepţi ca el să binevoiască să-ţi vorbească şi să îţi spună ce îi place lui; nu trebuie, în niciunul din aceste două cazuri, să iei tu însuţi mai întâi cuvântul, căci rişti atunci să nu-ţi auzi decât propria ta voce. - Rezultă din cele ce precedă că operele artelor plastice conţin cu adevărat întreaga înţelepciune, dar numai în stare virtuală sau implicită; filosofia are ca sarcină să ne dea forma, ei actuală şi explicită, şi în acest sens ea este pentru arte ceea ce este vinul pentru vie. Ceea ce ea se angajează să ofere este oarecum un câştig deja realizat şi net, un bun sigur şi durabil; profitul care rezultă din creaţiile şi lucrările artei este dimpotrivă o achiziţie care

trebuie de fiecare dată reînnoită. Dar în schimb ea impune celui care vrea să guste operele filosofice, nu mai puţin decât celui, care vrea să le producă, condiţii descurajatoare şi greu de îndeplinit. De aceea publicul său rămâne restrâns, pe când cel al artei este numeros.

Această cooperare a spectatorului, necesară delectării estetice, se bazează în parte pe faptul că orice operă de artă acţionează prin intermediul imaginaţiei, pe care trebuie prin urmare să o stimuleze, fără a o neglija vreodată sau a o lăsa inactivă. Aceasta este o condiţie a impresiei estetice, şi prin aceasta o lege fundamentală a tuturor artelor frumoase. De aici rezultă că opera de artă nu trebui să ofere simţurilor totul, în mod direct, ci numai atât cât trebuie pentru a pune imaginaţia pe calea cea bună; imaginaţia trebuie să aibă întotdeauna ceva de adăugat, mai mult, ea este cea care trebuie să spună ultimul cuvânt. Pentru scriitor, la rândul lui, este o necesitate să-l lase şi pe cititor să gândească; căci Voltaire a spus cu multă îndreptăţire: *le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire* [„Secretul de a fi plictisitor, este de a spune totul" - *Discours sur l'homme*, VI, 1 72]. Să adăugăm că ceea ce este mai bun în artă este prea spiritual pentru a fi oferit direct simţurilor; imaginaţia este cea care trebuie să-l pună în lumină, deşi opera de artă este cea care trebuie să-i dea naştere. Iată de ce schiţele marilor maeştri fac adesea o impresie mai puternică decât tablourile lor finisate; ceea ce contribuie la aceasta este desigur şi faptul că ele se nasc întregi dintr-o dată, în momentul conceperii, în timp ce tabloul perfect, ieşit dintr-o inspiraţie care nu se poate menţine până la terminarea lui, nu poate fi executat decât cu preţul unui efort susţinut, al unei reflecţii întotdeauna prudente şi al unei constante tensiuni a voinţei. - Această lege estetică pe care o discutăm aici ne explică şi de ce figurinele de ceară, imitaţie de altfel perfectă a naturii, nu produc niciodată un efect estetic şi, prin urmare, nu sunt adevărate opere de artă. Şi aceasta pentru că ele nu lasă nimic de făcut imaginaţiei. Sculptura, într-adevăr, nu dă decât forma, nu şi culoarea; pictura dă culoarea, dar numai simpla aparenţă a formei;

amândouă recurg astfel la imaginaţia spectatorului. Figurina de ceară dimpotrivă dă totul, culoare şi formă totodată; rezultă că aparenţa realităţii şi imaginaţia nu-şi mai află locul aici. - Poezia din contra nu se adresează decât numai imaginaţiei, pe care o pune în mişcare numai prin mijlocirea cuvintelor.

Caracterul principal al neîndemânării supărătoare în fiecare artă constă în folosirea arbitrară a resurselor acestei arte, fără un scop anume şi bine determinat. Acest caracter îl constatăm la pilonii care nu susţin nimic, la volutele inutile, la firidele şi excrescenţele care fac orgoliul proastei arhitecturi, în trilurile şi înfloriturile, în vacarmul fără rost al muzicii proaste, în zăngănitul de rime din poeziile sărace în idei.

Rezultă din capitolele precedente şi din toată teoria mea despre artă că arta are ca scop să ajute la cunoaşterea Ideilor lumii (în sens platonician, singurul pe care-l recunosc cuvântului idee). Or, Ideile sunt în esenţă un obiect al intuiţiei, şi prin aceasta insesizabile în determinările lor cele mai intime. Pentru a le comunica, trebuie atunci urmată calea intuitivă, care este cea a artei. Orice om care concepe o idee şi vrea să o comunice este deci autorizat să aleagă arta ca intermediar. - Simplul concept, din contra, este lucrul pe care gândirea reuşeşte singură să-l sesizeze, să-l determine, să-l epuizeze şi al cărui întreg conţinut poate fi exprimat rece şi sec prin cuvinte. A vrea să-l exprimi printr-o operă de artă înseamnă să o iei pe o cale ocolită, inutilă, înseamnă să capeţi acea deprindere, pe care am blamat-o mai înainte, de a te folosi de resursele artei fără un scop anume. De aceea opera a cărei concepţie s-a născut numai din noţiuni clare şi precise nu merită numele de operă de artă. Dacă, examinând un tablou sau o statuie, citind un poem sau audiind o compoziţie muzicală (care îşi propune să zugrăvească un obiect determinat), vedem prin bogăţia de procedee artistice răzbătând puţin câte puţin, apărând în sfârşit în plină lumină ideea precisă, limitată, rece şi seacă, care a fost germenul operei; dacă întreaga concepţie pare

să nu fi constat decât în a gândi clar această idee, şi dacă expresia pare să-i fi epuizat în întregime conţinutul, vom simţi atunci ca un fel de dezgust şi de ciudă, vom fi decepţionaţi şi înşelaţi în aşteptările noastre. Impresia produsă de o operă de artă nu ne satisface total decât dacă rămâne o parte din ea pe care nicio reflecţie nu o poate coborî până la precizia unui simplu concept. Concepţia este de origine hibridă, adică izvorâtă din noţiuni pure, când autorul unei opere de arta, înainte de a trece la executarea ei, poate indica exact prin cuvinte ce-şi propune să reprezinte; căci atunci el ar putea tot atât de bine să-şi atingă scopul numai prin aceste cuvinte. De aceea este un fapt în acelaşi timp nedemn şi prostesc să vrei, cum s-a încercat în mai multe rânduri în zilele noastre, să reduci un poem de Shakespeare sau de Goethe la un adevăr abstract, singurul pe care ei ar fi avut, chipurile, să-l enunţe. Desigur, poetul trebuie să se gândească la modul în care îşi va alcătui opera, dar numai gândul, pe care iniţial l-a sesizat intuiţia, păstrează, pe durata execuţiei, forţa de a ne emoţiona şi dobândeşte astfel nemurirea. - Să mi se permită o ultima remarcă. Tot ce este produs dintr-o dată, de exemplu schiţa pe care o trasează poetul în focul primei concepţii şi ca inconştient, melodia pe care o sugerează numai inspiraţia, fără ajutorul reflecţiei, în sfârşit poezia lirică propriu-zisă, în care dispoziţia sufletească momentană profund resimţită şi impresia din mediul înconjurător se revarsă aproape involuntar în versuri ale căror rime şi ritm se prezintă ca de la sine; toate aceste producţii, vreau să spun, au cu siguranţă marele avantaj de a fi opera pură a entuziasmului de moment, a inspiraţiei, a liberei stimulări a geniului, fără amestecul reflecţiei sau intenţiei. De aici vine delicioasa lor savoare de fruct fără coajă, şi fără sâmburi, de aici vine faptul că efectul lor este cu mult mai infailibil decât cel al operelor de artă cele mai perfecte, cele mai studiate, cele mai lent elaborate. În toate acestea, într-adevăr, adică în marile tablouri istorice, în epopeile lungi, în operele muzicale întinse etc., reflecţia, intenţia, alegerea matur chibzuită deţin un loc însemnat; inteligenţa, abilitatea

tehnică şi rutina trebuie aici să acopere lacunele lăsate de concepţia genială şi de inspiraţie, şi mii de accesorii trebuie să lege între ele asemeni unui liant numai părţile cu adevărat strălucitoare. De aceea producţiile de acest fel, cu excepţia doar ale capodoperelor celor mat perfecte a celor mai mari maeştri (ca *Hamlet*, *Faust*, opera muzicală *Don Giovanni*), conţin întotdeauna şi câte o parte insipidă şi plicticoasă care le ia puţin din farmec. Avem,drept dovadă *Messiada*, *Gerusalemme liberata*[415], chiar *Paradise lost*[416]şi *Eneida;* Horaţiu nu ezită să spună în acest sens: [*indignor*] *quandoque dormitat bonus Homerus* [„mă indignez că şi bunul Homer uneori dormitează“ - *De arte poetica*. *Epistula ad Pisones*, 359]. Este aici o consecinţă a puterilor limitate ale omului, în general.

Artele utile se nasc din nevoi; artele frumoase, din preaplin. Mama celor dintâi este inteligenţa; cele din urmă sunt zămislite de geniu, care este şi el într-un fel un preaplin, căci la el facultatea de cunoaştere este în exces faţă de cerinţele impuse de slujirea voinţei.

[415] Ierusalimul eliberat.
[416] Paradisul pierdut.

CAPITOLUL XXXV[417]
Estetica arhitecturii

Am stabilit în primul volum că elementul estetic al arhitecturii provine din treptele cele mai de jos ale obiectivării voinţei sau naturii, ale cărei idei ea vrea să le redea printr-o imagine precisă. Rezultă de aci că ea are ca temă unică şi constantă8 suportul şi încărcătura, iar ca lege fundamentală ca nicio încărcătură să nu existe fără un suport corespunzător, şi niciun suport fără încărcătură adecvată, şi că astfel trebuie să existe o potrivire în raportul dintre ele. Realizarea cea mai pură a obiectului arhitecturii este coloana şi antablamentul[418]; de aceea folosirea coloanelor a devenit într-un fel baza generală a oricărei arhitecturi. Într-adevăr, în coloană şi antablament, suportul şi încărcătura sunt perfect separate, ceea ce face acţiunea lor reciprocă şi raportul dintre ele să fie vădite. Desigur zidul oricât de simplu conţine deja suportul şi încărcătura, dar aici cele două elemente încă se confundă; totul este suport şi totul este încărcătură; de aici absenţa completă de efect estetic. Efectul nu apare decât o dată cu delimitarea celor două elemente şi creşte o dată cu ea. Căci între coloane şi zidul propriu-zis sunt o mulţime de trepte intermediare. Deja, în zidul de la casă strâpuns de ferestre şi uşi, căutam să indicăm această separare cel puţin prin pilaştri uşor ieşiţi în afară (antes), deasupra cu capiteluri[419], şi totul încadrat în pervazuri, pe care la nevoie ne mărginim a le reprezenta pictural, pentru a sugera într-un fel un sistem de coloane cu antablament. Pilonii

[417] Acest capitol se referă la §43 din primul volum.

[418] Antablament - partea superioară a unui zid, deasupra unui şir de coloane, care susţine acoperişul.(am înlocuit ŞARPANTĂ)

[419] Capitel - partea superioară a unei coloane, semicoloane sau pilastru (stâlp paralelipipedic), pe care se sprijină arhitrava (partea inferiară a antablamentului) [la construcţiile antice]

adevăraţi, ca şi consolele şi suporţii de tot felul realizează deja mai bine această separare netă a suportului de încărcătură la care tinde pretutindeni arhitectura. Sub acest raport, alături de coloana cu antablament se situează imediat bolta cu piloni, construcţie de altfel întru totul originală şi care n-o imită pe prima. Efectul estetic pe carc-l produce este totuşi foarte departe de a-l atinge pe cel al coloanei, deoarece aici suportul şi încărcătura, în loc să fie în întregime separate, se confundă încă în trecerea de la un element la altul, şi nu este niciun pilon, mai ales în cazul arcului frânt, care să nu fie menţinut în poziţia sa, cel puţin în aparenţă, de presiunea arcurilor opuse. De altfel, şi în virtutea însăşi a acestei presiuni laterale, nu numai boltele, dar chiar şi simplele arcade trebuie să se sprijine nu pe coloane, ci pe piloni pătraţi şi mai masivi. Numai în cazul colonadei separarea este completă, căci aici antablamentul nu este decât încărcătură pură, iar coloana nu este decât suport. Colonada este deci, în raport cu zidul simplu, ceea ce ar fi o gamă înalţându-se la intervale egale în raport cu un sunet care, pornind de la aceeaşi tonalitate joasă primă, ar atinge insensibil şi fără gradaţii aceeaşi înălţime şi ar deveni un simplu urlet. Căci în ambele cazuri materia este aceeaşi, iar marea deosebire nu rezultă decât din delimitarea netă a treptelor intermediare.

Pentru ca suportul să fie proporţional cu încărcătura, nu este suficient ca el să o susţină numai; trebuie să o poată face cu atâta uşurinţă şi amploare încât, de la prima vedere, să te simţi pe deplin liniştit în această privinţă. Totuşi acest exces în susţinere nu trebuie să depăşească o anumită măsură; altfel nu zărim decât un suport fără încărcătură, ceea ce este contrariul intenţiei estetice. Pentru a determina acest grad, anticii au imaginat ca regulă linia de echilibru: ea se obţine prelungind coloana, cu subţierea de jos în sus a calibrului pe care îl suportă, până în punctul în care aceasta se termină în unghi ascuţit, adică devine un con; din acest moment orice secţiune transversală va lăsa partea inferioară destul de puternică pentru a susţine partea superioară astfel detaşată. Dar se

obişnuieşte să i se dea o soliditate de douăzeci de ori mai mare, adică să nu fie încărcată decât cu a douăzecea parte din cât ar putea să susţină la maximum. - Un exemplu frapant de încărcătură fără suport ne este oferit de foişoarele ieşite în afară, la colţurile unora din casele construite în stilul lipsit de gust din vremea noastră; ele par să plutească în aer şi îl neliniştesc pe trecător.

În Italia, edificiile chiar şi cele mai simple şi mai puţin ornate produc un efect estetic, ceea ce nu-i cazul în Germania; motivul principal este forma plată a acoperişurilor italiene. Un acoperiş înălţat nu este, într-adevăr, nici încărcătură nici suport; căci cele două jumătăţi ale sale se susţin reciproc, iar întregul nu are o greutate corespunzătoare dimensiunii sale. El oferă deci ochiului o masă întinsă care, fără nimic comun cu frumosul, şi de un uz pur practic, contrariază intenţia estetică, al cărei unic scop este întotdeauna raportul dintre suport şi încărcătură.

Forma coloanei depinde doar de faptul că ea oferă reazemul cel, mai simplu şi mai potrivit. Coloana răsucită oferă, ca printr-o sfidare premeditată şi indecentă, o formă contrară destinaţiei sale; de aceea bunul gust trebuie s-o condamne, din capul locului. Pilastrul în formă pătrată, la care diagonala este superioară părţilor, are grosimi inegale pe care niciun scop nu le justifică, şi datorate numai celei mai mari uşurinţe în execuţie; de aceea el este mai puţin plăcut la vedere decât coloana. Pilastrul hexagonal sau octogonal place mai mult, pentru că el se apropie mai mult de coloana cilindrică. Numai forma acesteia din urmă este determinată exclusiv de destinaţia sa şi lucrurile stau la fel cu toate celelalte proporţii; mai întâi, cu raportul dintre grosime şi înălţime, în limitele pe care le comportă diversitatea celor trei ordine de coloane. Apoi îngustarea începând cu prima treime din înălţime, ca şi oşoara îngroşare în acelaşi loc (*entasis*, [după] Vitruviu), ţine de faptul că aici este centrul de presiune al încărcăturii. Se credea până acum că această îngroşare era proprie coloanelor ionice şi corintice; dar noi măsurători au stabilit

prezenţa sa în coloana dorică, chiar la Paestum. Astfel totul în cazul coloanei, forma sa în întregime determinată, raportul dintre înălţime şi grosime, raportul dintre aceste două dimensiuni şi intervalele dintre coloane, şi cel al coloanei întregi faţă de antablament şi de greutatea pe care o suportă, este rezultatul exact calculat al raportului dintre suportul necesar şi încărcătura dată. Cum aceasta din urmă este uniform repartizată, tot astfel trebuie să fie dispuşi şi suporţii; de aici vine insipida monotonie a rândurilor de coloane. Pe de altă parte, în templele dorice cele mai pure, coloana din colţ este puţin mai apropiată de cea următoare, deoarece întâlnirea antablamentelor în unghi are drept urmare o creştere a presiunii; aceasta este expresia evidentă a principiului arhitectonic conform căruia raporturile construcţiei, adică cele dintre suport şi încărcătură, sunt legile esenţiale în faţa cărora trebuie să cedeze raporturile secundare ale simetriei. După greutatea încărcăturii, se va alege ordinul doric, sau unul din celelalte două ordine mai uşoare; coloana dorică, într-adevăr, şi prin grosimea cea mai mare, şi prin cea mai mică distanţă între intervale care este una din caracteristicile sale esenţiale, este calculată în vederea celor mai grele încărcături, iar acestui scop îi corespunde şi simplitatea aproape grosieră a capitelului. Capitelul în general are ca scop să arate cum coloanele sprijină antablamentul şi nu se înfundă în ea doar ca nişte cepuri; el serveşte în acelaşi timp la mărirea suprafeţei de susţinere, prin faptul că se sprijină pe abacă[420]. Şi, deoarece din noţiunea bine înţeleasă şi consecvent urmărită a unui suport amplu proporţional cu o încărcătură dată derivă toate legile dispunerii în coloane, cu forma şi proporţia coloanei, în toate părţile, în toate dimensiunile sale şi până în cele mai mici detalii; şi deoarece toate aceste condiţii sunt în acest sens determinate *a priori*, se vede clar absurditatea ipotezei, atât de des repetate, după care trunchiurile

[420] Abacă - partea superioară a capitelului unei coloane care face legătura cu arhitrava.

copacilor, sau chiar (cum, din păcate, susţine şi Vitruvius, [*De architectura*] , IV, l) forma umană, ar fi fost modelul prim al coloanei. Dar atunci forma coloanei ar fi, pentru arhitectură, cu totul întâmplătoare, primită din afară; şi cum vederea unei coloane având proporţiile cele mai potrivite ar putea produce atunci asupra noastră o atât de plăcută impresie de calm şi armonie? Cum, pe de altă parte, cea mai mică disproporţie ar putea afecta atunci un simţ atât de exersat şi delicat al unei senzaţii atât de neplăcute şi iritante ca o disonanţă în muzică? Un astfel de rezultat nu este evident posibil decât dacă, scopul şi mijloacele o dată date, tot restul este determinat *a priori*, cum se întâmplă în muzică cu partea esenţială a armoniei, cu melodia şi tonul fundamental o dată date. Într-un mod general, arhitectura şi muzica nu sunt arte imitative, deşi foarte adesea ambele au fost luate ca atare.

Aşa cum am expus pe larg în text, satisfacţia estetică se bazează întotdeauna pe conceperea unei idei (platoniciene). Arhitectura, considerată numai ca artă şi sursă a frumosului, are ca temă ideile de pe treptele inferioare ale naturii, adică greutatea, rigiditatea, coeziunea, şi nu, cum se credea până acum, simpla regularitate a formelor, proporţia şi simetria. Aceste calităţi, pur geometrice, sunt proprietăţi ale spaţiului, şi nu idei; ele nu pot fi deci obiectul niciunei arte frumoase. De aceea, chiar şi în arhitectură, ele sunt numai de origine secundară şi n-au decât o importanţă de ordin secund, aşa cum voi arăta în curând Dacă el ar fi obiectul unic pe care arhitectura, ca artă, ar avea ca sarcină să-l reprezinte, modelul ar trebui atunci să producă aceeaşi impresie ca şi opera care l-a inspirat. Or, nu este nicidecum cazul; chiar dimpotrivă, operele de arhitectură trebuie, pentru a exercita o acţiune estetică, să fie de o mărime considerabilă; ele nu pot fi niciodată prea mari, riscă însă uşor să fie prea mici. Efectul estetic, *ceteris paribus* [în aceleaşicondiţii], este chiar în relaţie directă cu mărimea edificiilor, căci numai aceste mase impresionante pot prezenta o imagine evidentă şi frapantă a forţei greutăţii. Avem aici o nouă confirmare a

teoriei mele că acţiunea şi antagonismul acestor forţe naturale primitive constituie materia estetică proprie arhitecturii, obiect care, prin natura sa, are nevoie de mase mari pentru a deveni vizibil şi chiar sensibil. - Formele arhitecturale, aşa cum am arătat mai sus în cazul coloanei, sunt determinate mai întâi de scopul imediat pe care trebuie să-l realizeze fiecare parte din construcţie. Daca rămâne ceva nedeterminat, ne referim atunci la esenţa arhitecturii care constă în intuirea de către noi a spaţiului şi se adresează sub acest raport facultăţii noastre *a priori*, adică legea constă atunci în a căuta intuitivitatea cea mai perfectă, şi prin urmare caracteristicile cel mai uşor de sesizat. Mijlocul infailibil prin care se atinge acest scop, este regularitatea cea mai mare a formelor şi raportul raţional al proporţiilor. De aceea arhitectura frumoasă nu se foloseşte decât de figuri regulate, compuse din linii drepte sau din curbe normale, ca şi din corpurile care derivă din ele, ca cilindrul, paralelipipedul, cubul, sfera, piramida şi conul; ca deschidere foloseşte uneori cercul sau elipsa, dar cel mai adesea pătratele, şi mai frecvent încă dreptunghiurile ale căror laturi sunt într-un raport perfect raţional şi uşor de sesizat (de exemplu în raportul de 1:2, sau de 2:3, şi nu de 6:7); în sfârşit se foloseşte şi de firide sau nişe de proporţii regulate şi inteligibile. Pentru acelaşi motiv, ea va da bucuroasă edificiilor înseşi şi marilor lor diviziuni o înălţime şi o lăţime al căror raport să fie raţional şi uşor de înţeles; de exemplu, înălţimea unei faţade va fi jumătate din lăţime, şi coloanele vor fi dispuse astfel încât să măsoare câte trei sau patru, inclusiv intervalele, o linie egală cu înălţimea, adică astfel încât să formeze un pătrat. Acelaşi principiu de intuitivitate şi de claritate cere un ansamblu care să poată fi uşor cuprins dintr-o privire; de aici decurge simetria, necesară şi pentru a permite detaşarea edificiului ca întreg, şi pentru, a distinge limitele esenţiale de cele accidentale, şi pentru a recunoaşte astfel uneori, pornind de la aceste singure indicii, dacă ne aflăm în faţa unei clădiri unice sau a trei clădiri alăturate. Simetria este deci pentru opera arhitectonică singurul mijloc de a

dobândi o unitate individuală şi de a se revela ca desfăşurarea unui aceluiaşi gând director.

Am arătat mai sus, în treacăt, că arhitectura nu are de ce să caute modele în forme ale naturii, ca trunchiurile de copac sau corpul uman. Dar pentru aceasta ea nu trebuie să lucreze mai puţin în spiritul naturii, această regulă îndeosebi: *natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur* [„natura nu face nimic în van şi de prisos şi în tot ceea ce întreprinde o apucă pe drumul cel mai convenabil“- Aristotel, *De incessu animalium*, cap. 2, pp. 704 b 15, 708 a 9], trebuie să devină a sa, adică ea trebuie să evite până şi aparenţa a ceea ce este fără scop; şi fie că aceste scopuri sunt pur arhitectonice, adică relative la construcţie, fie că sunt utilitare, ea trebuie să le realizeze pe calea cea mai scurtă şi cea mai naturală, astfel încât să le exprime deschis prin opera însăşi. Ea dobândeşte astfel o anumită graţie analoagă celei care constă, la fiinţele vii, în uşurinţa şi potrivirea cu scopul oricărei mişcări şi atitudini. Aşa, vedem în frumosul stil antic, fiecare parte, pilastru, coloană, arcadă, antablament sau uşă, fereastră, scară, balcon, atingându-şi scopul în modul cel mai direct şi mai simplu, revelându-l cu o sinceră naivitate, aşa cum face în operele sale natura organică. Lipsa de gust dimpotrivă se traduce prin căutarea constantă a unor căi ocolite inutile, a unor fantezii capricioase; ea se complace de exemplu în a închipui antablamente tăiate fără rost, băgate înăuntru şi ieşite în afară, grupări de coloane, cornişe fărâmiţate la arcadele de la uşi şi frontoane, volute, podoabe fără niciun sens etc.; ea se joacă, astfel aşa cum am spus despre orice lucrare artistică proastă, cu resursele artei, fără să le înţeleagă rostul, cum copiii se joacă cu uneltele celor maturi. Din acest gen face deja parte orice ruptură a unei linii drepte, orice schimbare în direcţia normală a unei curbe, atunci când nicio necesitate evidentă nu le justifică. Dimpotrivă, acea naivă simplitate în manifestarea şi în realizarea scopului, atât de conformă spiritului operelor şi creaţiilor naturii, conferă vaselor

antice o frumuseţe şi o graţie care nu încetează să ne uimească, într-atât acestea contrastează prin nobleţea lor cu vasele noastre moderne care au pretenţia de originalitate, care, făcute din porţelan sau argilă grosolană, poartă toate pecetea vulgarităţii. La vederea ustensilelor şi vaselor anticilor simţim că, dacă natura ar fi vrut să producă aceleaşi obiecte, ea le-ar fi dat aceleaşi forme. - Deoarece principala frumuseţe în arhitectură rezultă pentru mine din exprimarea deschisă a scopului şi din realizarea lui pe calea cea mai scurtă şi mai naturală; teoria mea este în contradicţie directă cu cea a lui Kant, care plasează esenţa frumosului în general într-o aparentă finalitate fără scop.

Tema unică a arhitecturii, aşa cum am arătat, şi anume încărcătura şi suportul, este atât de simplă încât această artă, ca una din artele frumoase, nu ca artă utilă, a atins, din vechea epocă greacă, perfecţiunea întreagă şi absolută în părţile esenţiale, sau cel puţin nu mai este capabilă de o îmbogăţire substanţială. Arhitectura modernă nu se poate însă depărta sensibil de preceptele şi modelele celor vechi fără a risca s-o apuce pe un drum greşit. Nu-i rămâne decât să urmeze tradiţia artei antice şi să respecte regulile acesteia, în măsura restricţiilor inevitabile impuse de necesitate, climat, timp şi ţară. Căci în arhitectură, ca şi în sculptură, e totuna să aspiri la un ideal şi să-i imiţi pe cei vechi.

Nu mai este nevoie să amintesc că în toate aceste consideraţii arhitectonice, n-am avut în vedere decât stilul antic şi nu aşa-zisul stil gotic, această creaţie a sarazinilor introdusă de goţii din Spania în restul Europei. Nu se poate desigur contesta arhitecturii gotice o anumită frumuseţe proprie ei; dar să încerce să se dea egală cu arta antică ar fi din partea ei o cutezanţă demnă de nişte barbari şi care nu poate fi admisă nicidecum. Ce influenţă binefăcătoare exercită asupra spiritului, după spectacolul atâtor şi atâtor splendori gotice, vederea unui edificiu regulat, construit în stilul anticilor! Simţim de îndată că aici numai rezidă frumosul şi adevărul. Ce ar putea spune un grec antic, dacă l-am putea aduce în faţa celebrelor

noastre catedrale gotice? - Βάρβαροι [„Barbarii“]! desigur. Plăcerea pe care ne-o procură operele gotice se bazează în cea mai mare parte, în mod cert, pe asociaţiile de idei şi amintiri istorice, adică pe un sentiment străin artei. Tot ce am spus despre scopul estetic propriu-zis, despre sensul şi obiectul arhitecturii îşi pierde aici valoarea. Antablamentul liber sprijinit a dispărut şi cu ea coloana; aici nu mai este vorba decât de suport şi încărcătură distribuite şi repartizate astfel încât să facă vizibilă lupta dintre rigiditate şi greutate. Nu găsim aici nici acele raporturi raţionale, constante şi precise, care fac din tot un calcul riguros, prin care totul se explică de la sine în ochii spectatorului, şi care fac parte din caracterul arhitecturii antice; vom realiza fără întârziere că aici a dominat fantezia, călăuzită de noţiuni total diferite; de aici numărul mare de obscurităţi care rămân de nepătruns pentru noi. Căci numai stilul antic este conceput într-un spirit pur obiectiv; stilul gotic este mai curând subiectiv.

Am recunoscut ideea directoare proprie arhitecturii antice în desfăşurarea luptei dintre rigiditate şi greutate, dacă am vrea să căutăm şi ideea fundamentală a arhitecturii gotice, am găsi-o în reprezentarea victoriei complete, în triumful absolut al rigidităţii asupra greutăţii. În consecinţă; linia orizontală, care este cea a încărcăturii, a dispărut aici aproape în întregime şi acţiunea greutăţii nu mai apare decât indirect, deghizată sub formă de arcuri şi bolţi; în timp ce linia verticală, linia suportului, domneşte singură şi traduce acţiunea victorioasă a rigidităţii prin stâlpi de sprijin de o înălţime nemăsurată, prin turnuri şi turnuleţe, nenumărate vârfuri de turn care se înalţă în aer fără să susţină nimic. În timp ce, în arhitectura antică, presiunea şi împingerea exercitată de sus în jos îşi găseşte la fel de bine locul şi expresia ca şi presiunea exercitată de jos în sus, în arhitectura gotică cea din urmă este net predominantă; de aici vine această analogie adesea remarcată cu cristalul, a cărui formare cere eliberarea de legile greutăţii. Dacă am vrea să ne servim de acest sens, de această idee fundamentală atribuită arhitecturii gotice,

pentru a face din ea un corespondent al arhitecturii antice, o creaţie atât de legitimă, ar fi suficient să amintim că lupta rigidităţii şi a greutăţii, a cărei reprezentare naivă şi sinceră ne-o oferă arhitectura antică, este o realitate, un adevăr fondat în natură, în vreme ce triumful rigidităţii asupra greutăţii rămâne o simplă aparenţă, o ficţiune în care numai iluzia ne poate face să credem.

Acum este uşor de înţeles cum din această idee directoare şi din particularităţile arhitecturii gotice semnalate mai sus rezultă caracterul misterios şi supranatural pe care i-l recunoaştem. Cauza lui principală este, aşa cum am spus deja, substituirea raţionalului cu arbitrariul adică a potrivirii constante dintre mijloc şi scop cu fantezia pură. Toate aceste detalii fără rost şi realizate totuşi cu atâta migală stârnesc bănuiala unor scopuri necunoscute, de nepătruns, secrete, din care se naşte aparenţa de mister. În schimb, partea strălucitoare a bisericilor gotice, este interiorul lor: aici vederea acelei bolţi în cruce susţinută la o înălţime enormă de stâlpi zvelţi cu forme de cristal, şi care, în absenţa oricărei încărcături, par să promită o securitate eternă, ne pătrunde adânc în suflet, în timp ce marea parte a inconvenientelor semnalate ţine de exterior. În edificiile antice, partea din afară prezintă mai multe avantaje, căci aici se poate mai uşor cuprinde dintr-o singură privire suportul şi încărcătura. Interiorul, dimpotrivă, datorită acoperişului plat, dă impresia de strivitor şi prozaic. De aceea, în templele antice, interiorul propriu-zis este mic în raport cu numeroasele şi marile construcţii din afară. Domul unei cupole făcea uneori ca edificiul să pară mai înălţător; aşa este cazul Pantheonului; şi italienii s-au folosit din plin de cupolă, când au construit în acest stil. Să mai amintim că anticii, toţi fiind popoare din Sud, trăiau mai mult în aer liber decât popoarele nordice, care au preferat arhitectura gotică. Dacă vrem neapărat să găsim arhitecturii gotice un principiu şi o raţiune de a fi şi dacă ne plac totodată analogiile, putem s-o numim polul negativ sau modul minor al arhitecturii.

În interesul bunului gust, să se folosească sumele mari

de bani pentru opere obiective, adică realmente bune şi adevărate, frumoase în sine, şi nu pentru cele a căror valoare nu se bazează decât pe asociaţii de idei. Când văd secolul nostru necredincios punând atâta zel în a termina bisericile gotice pe care Evul Mediu atât de credincios le-a lăsat neterminate, îmi pare că văd lumea îmbălsămând cadavrul creştinismului.

CAPITOLUL XXXVI[421]
Remarci disparate asupra esteticii artelor plastice

În sculptură frumuseţea şi graţia sunt totul, dar în pictură primul loc revine expresiei, pasiunii, caracterului; atât de puţin deci trebuie să ceară frumuseţea. Căci o frumuseţe absolută a tuturor formelor, aşa cum o reclamă sculptura, ar dăuna expresiei caracterului şi ar obosi prin monotonie. Prin urmare, pictura poate reprezenta şi chipuri urâte şi corpuri istovite; sculptura, dimpotrivă, cere întotdeauna, dacă nu frumuseţea perfectă, cel puţin forţa şi plenitudinea formelor. Un Christos slăbit, răstignit pe cruce, sfântul Hieronymus murind, istovit de ani şi boală, ca în capodopera lui Domenchino, pot deci servi ca subiecte pentru tablouri; dar Sfântul Ioan Botezătorul ajuns datorită posturilor numai piele şi oase, aşa cum îl reprezintă o marmură a lui Donatello din galeria de la Florenţa, produce un efect respingător, în ciuda superiorităţii execuţiei. - Din acest punct de vedere, sculptura pare să fie mai curând afirmarea voinţei de a trăi, în timp ce pictura este negarea ei, şi astfel s-ar explica de ce sculptura a fost marea artă a anticilor, iar pictura cea a timpurilor creştine.

Am arătat, la § 45 din primul volum, că discernământul, recunoaşterea şi fixarea tipului de frumuseţe umană se bazează pe o anumită anticipare a noţiunii de frumuseţe şi are prin urmare un anumit fundament *a priori*. Trebuie să remarc aici că această anticipare are nevoie totuşi de experienţă pentru a fi stimulată de ea, prin analogie cu instinctul la animale care, conducându-le *a priori* actele, are totuşi nevoie să fie determinat în detaliu de motive. Experienţa, realitatea figurilor umane mai mult sau mai puţin reuşite de natură în una sau alta din părţile lor, este prezentă, într-adevăr, în

[421] Acest capitol se referă la §§ 44-50 din primul volum.

spiritul artistului, ea îi cere, ca să spunem aşa părerea în această privinţă şi face astfel să iasă, după metoda socratică, cunoaşterea precisă şi determinată a idealului din această confuză anticipare. De aceea era de un mare ajutor pentru sculptorii greci faptul de a fi avut, datorită climatului şi moravurilor din ţara lor, ocazii zilnice de a contempla în gimnazii forme pe jumătate goale, şi chiar în întregime goale. Simţul lor plastic era astfel invitat să aprecieze fiecare membru pe care îl vedeau şi să-l compare cu idealul pe care îl aveau în germene în minte. Ei îşi exercitau astfel simţul aprecierii formelor şi membrelor până în detaliile cele mai delicate şi astfel, puţin câte puţin, anticiparea mai întâi vagă a idealului de frumuseţe umană se ridica până la o asemenea limpezime a conştiinţei încât deveneau capabili să-l obiectiveze în opera de artă. La fel experienţa proprie este utilă, şi necesară poetului pentru zugrăvirea caracterelor. Desigur, el nu lucrează numai pornind de la experienţă şi de la date empirice, ci şi călăuzit de conştiinţa clară a esenţei umanităţii, aşa cum îi apare aceasta în sinea sa; dar experienţa serveşte totuşi de model acestei conştiinţe, ca şi de stimulent şi de exerciţiu. Deci numai prin experienţă cunoaşterea naturii umane şi a diversităţii sale dobândeşte la poet viaţă, precizie, întindere, deşi, în fond, ea procedează *a priori* şi prin anticipare. Acest admirabil simţ al frumosului care i-a făcut pe greci, singurii dintre toate popoarele de pe pământ, să descopere tipul normal şi adevărat de formă umană şi să stabilească pentru totdeauna modele de frumuseţe şi graţie demne de imitat îl putem înţelege şi mai bine, sprijinindu-ne pe *Cartea* precedentă şi pe *Capitolul XLIV* din *Cartea* următoare. Putem spune: acelaşi element care, întotdeauna unit cu voinţa, dă instinctul sexual cu alegerea sa exclusivă, adică dragostea sexuală (care era, se ştie, la greci, cauza unor mari rătăciri), acelaşi element, întotdeauna activ, dar desprins de voinţă în favoarea unei inteligenţe superioare şi anormale, devine simţul obiectiv al frumuseţii umane, mai întâi simplu sentiment artistic al frumosului, acest simţ se poate ridica până la a descoperi şi

exprima regula tuturor proporţiilor corpului uman. Aşa a fost cazul lui Fidias, Praxitele, Scopas etc. - Aşa se realizează aceste cuvinte pe care Goeţhe le pune în gura artistului:

„Încât cu spirit divin şi mână umană sunt capabil să înfăptuiesc ceea ce lângă femeia mea pot şi trebuie să fac ca orice animal.“

Sau:
„Încât cu simţ zeiesc
Şi mână omenească,
În stare sunt să plăsmuiesc
Ce lângă femeiuşca mea
Mi-a dat instinctul ca să faptuiesc.“[422]
(*Cunoscător şi artist*)

Şi aici, se produce un fenomen analog pentru poet; ceea ce, legat de voinţă, ar da simpla experienţă a lumii, devine, o dată despărţit de voinţă, datorită unui exces anormal de inteligenţă, facultatea de exprimare obiectivă şi dramatică.

Sculptura modernă, orice-ar produce, este asemănătoare poeziei latine moderne şi este, ca această poezie, o fiică a imitaţiei, născută din reminiscenţă. De îndată ce-şi propune să fie originală, o ia pe un drum greşit; ea cade mai ales în funesta eroare de a vrea să copieze natura pe care o are sub ochi, în loc să se orienteze după proporţiile anticilor. Canova, Thorwaldsen, etc. sunt în acest sens comparabili cu Johannes Secundus şi Owenn [Audoenus]. La fel este şi cu arhitectura, dar aici cauza este în natura însăşi a artei, a cărei parte pur estetică, puţin întinsă, a fost deja epuizată de cei vechi; rezultă că arhitectului modern nu-i mai rămâne decât să aplice cuminte preceptele acestora si să fie conştient că se va îndepărta cu atât mai mult de bunul gust cu cât se va îndepărta mai mult de stilul şi idealul grecilor.

Arta picturii, în măsura în care vrea să producă aparenţa realităţii, se reduce în ultimă instanţă la

[422] Traducere de G.Tănăsescu, în: Arthur Schopenhauer, *Studii de estetică*, ediţia citată, pag. 55.

capacitatea de a separa net ceea ce, pentru vedere, este simplă senzaţie, adică afectare a retinei, deci efectul dat în mod imediat, de cauza sa, adică de obiectele exterioare a căror senzaţie dă apoi naştere percepţiei. Cu ajutorul procedeelor tehnice, artistul este în stare să producă acelaşi efect asupra ochiului printr-o cu totul altă cauză, şi anume prin aplicarea petelor de culoare; intelectul spectatorului nu va întârzia sa raporteze impresia la cauza ei obişnuită şi aceeaşi intuiţie apare din nou.

Să luăm în consideraţie fizionomia umană. Ea posedă o originalitate primă şi revelează unitatea unui ansamblu compus din părţi strict necesare. Acest caracter ne face să recunoaştem o persoană dintr-o mie chiar după mulţi ani, şi cu toate că diferenţe posibile de trăsături, mai ales la una şi aceeaşi rasă, sunt închise în limite foarte înguste. Dar nu trebuie să gândim că un ansamblu de o unitate atât de esenţială şi de-o originalitate atât de absolută trebuie să fi ieşit din adâncurile cele mai misterioase şi cele mai intime ale naturii? Ar rezulta de aici că niciun artist n-ar fi în stare să inventeze realmente fizionomia umană în caracterul său original, nici măcar s-o recompună din amintire, fără să altereze natura. Ceea ce-ar realiza în acest fel n-ar fi de fiecare dată decât o combinaţie pe jumătate adevărată, şi poate chiar imposibilă; cum ar trebui, într-adevăr, procedat pentru a construi unitatea reală a unei fizionomii, fără a cunoaşte nimic despre principiul acestei unităţi? Putem deci, în prezenţa oricărei figuri inventate de pictor, să avem o îndoială: putem să ne întrebăm dacă avem aici de-a face cu o figură realmente posibilă şi dacă natura, acest maestru al maeştrilor, n-ar lua-o drept o lucrare proastă, descoperind în ea contradicţii absolute. Vom fi astfel conduşi spre acel principiu după care în tablourile istorice n-ar trebui să apară decât portrete alese cu cea mai mare grijă şi uşor idealizate. Ştie fiecare că marii artişti au pictat întotdeauna după modele vii şi că au cultivat cu predilecţie portretul. Am arătat în text că scopul propriu picturii, ca şi artei în general, este de a ne facilita conceperea ideilor

(platoniciene) despre fiinţele acestei lumi, ceea ce ne transportă în acelaşi timp într-o stare de cunoaştere pură, adică degajată de voinţă. Dar acestei frumuseţi vine să i se alăture o alta, independentă de prima, şi cu totul aparte, cea care rezultă din simpla armonie a culorilor, din fericita dispunere şi repartizarea favorabilă a umbrei şi a luminii şi din tonalitatea generală a tabloului. Acest nou gen de frumuseţe, deşi secundar, ajută de asemenea la producerea stării de cunoaştere pură; acesta este în pictură ceea ce sunt în poezie dicţia, metrul şi rima; nu este esenţialul, dar este ceea ce acţionează direct şi imediat,

La § 50 din primul volum, am spus că alegoria nu este la locul ei în pictură; adaug aici câteva dovezi în sprijinul acestei judecăţi. În palatul Borghese, la Roma, se află următorul tablou al lui Michelangelo [da] Caravaggio: Iisus, sub înfăţişarea unui copil de vreo zece ani, calcă pe capul unui şarpe, fără cea mai mică teamă şi cu cel mai mare calm; lângă el, mama sa care-l însoţeşte rămâne şi ea indiferentă; alături stă Sfânta Elisabeta, cu ochii ridicaţi spre cer, într-o atitudine impozantă şi tragică. Ce şi-ar putea imagina, la vederea acestei hieroglife chiriologice, un om care n-ar fi auzit niciodată vorbindu-se despre sămânţa femeii destinată să strivească capul şarpelui? - La Florenţa, în sala bibliotecii palatului Ricardi, plafonul pictat de Luca Giordano reprezintă alegoria următoare, al cărei sens este că ştiinţa eliberează mintea de sub puterea ignoranţei; Spiritul este un om vânjos, legat în lanţuri care tocmai cad; o nimfă îi prezintă o oglindă, o alta îi întinde o aripă mare desprinsă; mai sus este Ştiinţa aşezată pe un glob, iar alături, cu o sferă în mână, stă Adevărul gol. - La Ludwigsbourg lângă Stuttgart, un tablou ne arată Timpul, sub înfăţişarea lui Saturn, care, înarmat cu o foarfecă, taie aripile lui Cupidon: dacă artistul a vrut să spună că vârsta face să scadă nestatornicia în dragoste, atunci tabloul are o justificare.

Remarcile următoare vin şi ele să confirme soluţia dată de mine problemei lui Laocoon. „De ce Laocoon nu strigă?“ Operele artelor plastice, arte esenţialmente mute, îşi pierd

efectul când vor să reprezinte acţiunea de a striga. Pentru a ne convinge singuri de acest lucru, este suficient să privim *Masacrul pruncilor din Bethleem* de Guido Reni, de la Academia de Arte frumoase din Bologna, în care acest mare artist a comis greşeala de a picta şase indivizi ţipând cu gura larg deschisă. Pentru mai multă claritate să ne imaginăm, pe scenă, o pantomimă în care, într-o scenă dată, o împrejurare oarecare l-ar forţa pe unul din personaje să strige; dacă dansatorul însărcinat cu rolul s-ar gândi să exprime strigătul rămânând câteva momente cu gura căscată, hohoteli de râs din toată sala ar dovedi prostul gust al ideii. - Deoarece, din motive întemeiate nu pe natura obiectului de reprezentat, ci a artei înseşi, artistul trebuia să se abţină să-l pună pe Laocoon să strige, el avea de asemenea obligaţia să justifice această tăcere pentru a face plauzibil faptul că un om rămâne mut într-o asemenea situaţie. El s-a achitat de această datorie, reprezentând muşcătura şarpelui nu ca deja desăvârşită sau iminentă, ci în momentul însuşi în care se produce, şi aceasta în şoldul lui Laocoon; partea inferioară este astfel contractată şi emiterea strigătului devine imposibilă. Goethe a recunoscut foarte just această cauză imediată, dar accesorie numai şi secundară, şi a expus-o la sfârşitul Cărţii a unsprezecea din autobiografia sa [*Poezie şi adevăr*], ca şi în disertaţia despre Laocoon din primul număr al revistei *Die Propyläen*; dar cauza mai îndepărtată, cauza primă, şi care o determină pe cealaltă, este cea pe care am dat-o eu. Nu pot să nu remarc că şi aici poziţia mea faţă de Goethe este aceeaşi ca şi în cazul teoriei culorilor. - În colecţia ducelui de Aremberg, la Bruxelles, se găseşte un cap antic al lui Laocoon, descoperit mai târziu. Or, în celebrul grup, capul nu este o restaurare; tabelul special al restaurărilor grupului, întocmit de Goethe şi anexat de el la sfârşitul primului volum al *Die Propyläen*, o dovedeşte, şi această mărturie mai este confirmată şi de puternica asemănate dintre cele două capete. Trebuie deci să admitem că a mai existat şi o altă reprezentare antică a grupului, căreia îi aparţine capul din colecţia ducelui de Aremberg. Acest

ultim cap îl întrece, după mine, pe cel din grup atât în frumuseţe, cât şi în expresivitate; gura este aici mai deschisă, fără a merge totuşi până la strigătul propriu-zis.

CAPITOLUL XXXVII[423]
Despre estetica poeziei

Cea mai simplă şi cea mai corectă definiţie pe care o pot da eu poeziei este aceea că ea este arta care pune în mişcare imaginaţia prin mijlocirea cuvintelor. În § 51 din volumul întâi, am arătat cum procedează ea pentru a reuşi acest lucru. Găsesc o confirmare deosebită a ceea ce am spus eu în legătură cu aceasta în următorul pasaj dintr-o scrisoare a lui Wieland către Merck publicată între timp: „Am petrecut două zile şi jumătate lucrând la o singură strofă şi în fond era vorba despre un singur cuvânt de care aveam nevoie, dar pe care nu-l puteam găsi. Îmi storceam creierul, învârteam lucrurile şi pe o parte, şi pe alta, căci, fiind vorba de un tablou, voiam, desigur, să evoc în spiritul cititorului aceeaşi imagine determinată care plutea în faţa ochilor mei, iar în acest caz, *ut nosti* [după cum ştii], totul depinde adesea de o singură tuşă, detaliu sau reflex al luminii“ (*Scrisori către Merck*, editate de Wagner, 1835, pag. 193) - Dacă fantezia cititorului este substanţa pe care poezia desenează imagini, rezultă de aici avantajul pentru ea ca detaliul execuţiei, din care ia naştere aspectul de lucru finit al tuşelor, se operează, în imaginaţia fiecăruia, în modul cel mai conform cu individualitatea sa, cu întinderea cunoştinţelor sale şi cu firea sa şi potrivit impresiei mai mult sau mai puţin puternice pe care a resimţit-o. Artele plastice, dimpotrivă, nu se pot preta la aceeaşi metodă, dar în cazul lor o singură imagine, o aceeaşi figură trebuie să fie suficientă pentru toţi; or, această imagine va purta întotdeauna pe undeva pecetea individualităţii artistului sau a modelului său, adică va fi amestecată cu un element subiectiv sau accidental şi fără efect; adăugirea va fi cu atât mai slabă cu cât artistul va fi mai obiectiv, adică va

[423] Acest capitol se referă la §51 din primul volum.

avea mai mult geniu. Acest motiv ne explică în parte de ce operele poetice exercită o influenţă mult mai puternică, mai profundă şi mai generală decât tablourile şi statuile; acestea din urmă lasă aproape întotdeauna rece cea mai mare parte a publicului şi în general artele plastice sunt cele a căror impresie este cea mai slabă. O dovadă curioasă a acestui fapt o aveam în descoperirea atât de frecventă de tablouri ale marilor maeştri care sunt găsite în case particulare şi în localităţi de tot felul, unde, timp de mai multe generaţii, ele au stat nu ascunse sau îngropate, ci atârnate pe pereţi, fără a atrage atenţia, adică fără a produce nici cel mai mic efect. În timpul şederii mele la Florenţa (1823), a fost descoperită chiar o *Madona* a lui Rafael, care ani de-a rândul stătuse agăţat pe peretele unei camere pentru servitori într-un palat din *Quartiere di San Spirito*; iar faptul se petrecea în Italia, la poporul mai înzestrat decât oricare altul cu simţul pentru frumos. Este o dovadă că operele arterelor plastice exercită o acţiune foarte puţin directă şi imediată şi cer mai mult decât toate celelalte educaţie şi cunoştinţe pentru a fi apreciate. O frumoasă şi emoţionantă melodie, dimpotrivă, face ocolul lumii, iar o poezie frumoasa călătoreşte de la popor la popor. Dacă totuşi oamenii mari şi cei bogaţi acordă întregul lor sprijin artelor plastice, dacă pentru producţiile acestor arte ei cheltuiesc sume considerabile, dacă în zilele noastre se manifestă un adevărat cult al imaginilor, în sensul propriu al cuvântului, şi se merge până la abandonarea valorii unui întreg domeniu pentru un tablou al unui maestru vechi şi renumit, principalul motiv al acestui fapt este raritatea capodoperelor, a căror posesie măguleşte orgoliul care le achiziţionează; un alt motiv este acela că, pentru a se bucura de ele, trebuie puţin timp şi puţine eforturi şi fiecare clipă ne poate oferi această plăcere de o clipă, în timp ce poezia şi muzica ne impun condiţii mult mai grele. Rezultă că ne putem lipsi de artele plastice; popoare întregi, mahomedanii de exemplu, sunt lipsiţi de aşa ceva; însă nu există naţiune fără muzică şi fără gândire.

Intenţia poetului, când pune în mişcare imaginaţia noastră, este de a ne revela ideile, adică de a ne arăta pe baza unui exemplu ce este viaţa, ce este lumea. Prima condiţie pentru a ajunge la acest rezultat este să le cunoască el însuşi, iar valoarea poeziei lui va depinde de aceea a acestei cunoaşteri. Aşadar, în talentul poeţilor există grade în număr infinit, aşa cum există în profunzimea concepţiei noastre despre natura lucrurilor. Orice poet trebuie să se socotească excelent atunci când a exprimat exact ceea ce a recunoscut el, când imaginea lui corespunde cu originalul; el trebuie să se considere egalul celor mai buni, pentru că în opera lor el nu găseşte nimic mai mult decât în a sa, adică nimic mai mult decât în natura însăşi şi pentru că o dată pentru totdeauna privirea sa nu poate pătrunde mai departe. În ce îl priveşte, poetul mare îşi recunoaşte valoarea văzând cât de superficială este viziunea celorlalţi, cât de multe sunt lucrurile ascunse pe care ei sunt incapabili să le redea, din cauză că nu le percep şi cât de departe ajung privirea şi opera sa. Dacă el i-ar înţelege pe poeţii inferiori la fel de puţin pe cât îl înţeleg ei pe el, atunci ar trebui să se îngrijoreze, căci, datorită faptului că este necesară o capacitate deosebită pentru a fi înţeles şi că poeţii slabi pot aprecia operele sale la fel de puţin precum el pe al lor, el are nevoie să trăiască mult timp cu propria sa aprobare, înainte de a apărea şi aceea a lumii. - Şi totuşi se caută să i se micşoreze şi această stimă personală, impunându-i-se modestia. Dar este la fel de imposibil unui om plin de merite şi conştient de valoarea sa să închidă ochii asupra talentului său pe cât îi este unui om înalt de şase picioare să nu vadă că este mai înalt decât ceilalţi. Dacă un turn măsoarăi trei sute de picioare de la bază până în vârf, el nu măsoară cu siguranţă mai puţin din vârf şi până la bază. Horaţiu, Lucreţiu, Ovidiu şi aproape toţi anticii au vorbit cu mândrie despre meritele lor, la fel şi Dante, Shakespeare, Bacon de Verulam şi mulţi alţii. Să fii un mare spirit fără să-ţi dai seama de acest lucru este o absurditate pe care numai cel lipsit de capacităţi o poate crede neavând altă consolare, pentru a considera drept

modestie sentimentul propriei sale nulităţi. Un englez a remarcat cu mult spirit şi dreptate că *merit* şi *modesty*[424] nu au nimic în comun decât litera iniţială. Eu continui să bănuiesc că celebrităţile modeste au avut motive să fie aşa; de altfel, Corneille spune deschis:

Falsa umilinţă nu mai este de crezut;
Ştiu cât valorez, şi cred ce mi se spune despre aceasta.

Sau:
La fausse humilité ne met plus en crédit:
Je sais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.
[„Falsa umilinţă nu aduce mai multă credit:
Eu îmi cunosc valoarea şi cred ce mi se spune despre ea“ - *Excuse à Ariste*, *Œuvres*, édition Marty-Labeaux, X, 76]

Goethe a spus-o şi el fără ocolişuri: „Numai cerşetorii sunt modeşti.“ Dar am greşi mai puţin dacă am pretinde că aceia care cer cu atâta ardoare celorlalţi să fie modeşti, care insistă asupra acestui lucru, care nu încetează să spună: „Fiţi modeşti! Pentru numele lui Dumnezeu, fiţi doar modeşti!“, că aceşti oameni sunt cu siguranţă nişte cerşetori, adică nişte caraghioşi fără niciun merit, marfă obişnuită a naturii, membri fireşti ai păturii de jos a omenirii. Căci oricine are merit admite meritul şi valoarea şi la ceilalţi, valoarea reală şi adevărată, bineînţeles. Dimpotrivă, omul lipsit de orice trăsătură superioară şi de orice talent ar vrea ca acestea să nu existe la nimeni; vederea meritului la alţii îl supune la chinuri; invidia palidă, verde, galbenă îi roade inima; el ar vrea să spulbere şi să înlăture de pe acest pământ toţi oamenii superiori; dar dacă din nefericire trebuie să-i lase să trăiască, el nu va fi de acord cu acest lucru decât cu condiţia ca ei să-şi ascundă calităţile, să le dezavueze în întregime, să le renege.

[424] Lichtenberg (*Scrieri diverse*, ediţie nouă, Göttingen, 1844, vol. III, pag. 19) citează afirmaţia lui Stanislaus Leszczynski: *La modestie devrait être la vertu de ceux, à qui les autres manquent* [„Modestia ar trebui să fie virtutea celor cărora le lipsesc celelalte“].

Acesta este principiul panegiricelor atât de frecvente ale modestiei. Şi dacă aceşti propovăduitori ar avea ocazia de a înăbuşi meritul în faşă au cel puţin de a-l împiedica să se arate, să fie cunoscut, cine se poate îndoi că nu ar face-o? În aceasta constă punerea în practică a teoriei lor.

Deşi poetul, ca orice artist, ne prezenta întotdeauna particularul, individualul, ceea ce a văzut el şi vrea să ne facă şi pe noi să vedem la rândul nostru nu mai puţin întotdeauna este ideea platoniciană, genul în întregime; aşadar în descrierile sale se află cumva pecetea tipului caracterelor umane şi a stărilor umane. Poetul narativ sau dramatic extrage din viaţă individul particular şi ni-l descrie în personaliatea lui exactă, dar ne revelează prin aceasta întreaga existenţă umană, căci, părând a se ocupa de particular, el nu se gândeşte în realitate decât la ceea ce există în toate timpurile şi în toate locurile. De aici provine faptul că sentinţele, mai ales ale poeţilor dramatici, chiar şi fără a fi maxime generale, îşi găsesc frecvent aplicarea în viaţa reală. - Poezia este pentru filosofie ceea ce este experienţa pentru ştiinţa empirică. Experienţa, într-adevăr, ne pune în raport cu fenomenul în detaliu şi lucrează cu exemple; ştiinţa cuprinde ansamblul prin mijlocirea conceptelor generale. La fel, poezia vrea să ne facă să sesizăm ideile platoniciene ale fiinţelor prin mijlocirea detaliului şi prin exemple, în timp ce filosofia vrea să ne înveţe să recunoaştem aici, în ansamblul său şi în generalitatea sa, esenţa intimă a lucrurilor, aşa cum se exprimă ea în ele. - Ca urmare, vedem deja că poezia are mai degrabă caracterul tinereţii, iar filosofia pe cel al vârstei mature. În realitate, darul poetic nu este cu adevărat în floare decât în timpul tinereţii; sentimentul pentru poezie merge adesea atunci chiar până la pasiune; tânărului îi fac plăcere versurile pentru ele însele şi adesea el se mulţumeşte cu puţin. Cu trecerea anilor, această înclinaţie scade încet-încet şi la bătrâneţe este preferată proza. Această tendinţă poetică a tinereţii denaturează cu uşurinţă în ea simţul realităţii, căci poezia se deosebeşte de aceasta pentru că dă vieţii un curs în acelaşi timp interesant

şi scutit de durere; în realitate, dimpotrivă, dacă nu există durere, nu există interes, iar o dată cu interesul apare şi durerea. Tânărul, iniţiat mai degrabă în poezie decât în viaţă, cere atunci realităţii ceea ce numai poezia îi poate da; acesta este principalul izvor al acelei tulburări de care sunt copleşiţi tinerii cu o natură superioară.

Metrica şi rima sunt o piedică, dar şi un înveliş pe care îl îmbracă poetul şi sub care îi este permis să vorbească aşa cum nu ar putea-o face altfel şi tocmai acest lucru ne farmecă la el. - El nu este, într-adevăr, decât pe jumătate răspunzător de ceea ce spune; cealaltă parte de răspundere cade asupra metricii şi a rimei. - Metrica sau măsura, în calitate de simplu ritm, nu există decât în timp, care este o intuire *a priori* şi nu aparţine deci, după expresia lui Kant, decât sensibilităţii pure; rima, dimpotrivă, este o problema de senzaţie a organului auditiv şi aparţine sensibilităţii empirice. De aceea ritmul este un mijloc mult mai nobil şi mai demn decât rima; anticii dispreţuiau rima şi ea nu a apărut decât în limbile imperfecte, formate prin alterare din limbi anterioare epocii barbarilor. Sărăcia poeziei franceze se datorează mai ales faptului că, lipsită de metrică, ea este redusă la rimă şi se încarcă cu acea mulţime de precepte pedante cu care şi-a îngreuiat prozodia pentru a-şi ascunde goliciunea: de exemplu, pentru a rima, două silabe trebuie sa aibă aceleaşi litere, ca şi cum rima ar fi făcută pentru ochi, şi nu pentru ureche; hiatul este interzis, un mare număr de cuvinte nu este permis în versuri etc, toate acestea fiind reguli de care şcoala franceză modernă încearcă să se elibereze. - Cel puţin după părerea mea, nu există limbă în care rima să producă o impresie mai agreabilă şi mai puternică decât în latină; poeziile latineşti rimate din Evul Mediu au un farmec cu totul deosebit. Motivul este acela că limba latină este incomparabil mai perfectă, mai frumoasă şi mai nobilă decât oricare dintre limbile moderne şi că ea nu apare decât cu şi mai multă graţie folosind podoabele împrumutate de la ele, după ce la început le-a dispreţuit.

Privind lucrurile la modul serios, ar putea părea

aproape o crimă de lezmajestate faţă de raţiune supunerea la o oricât de mică violenţă a unui gând sau a unei expresii exacte şi perfecte a unei idei doar pentru a aduce după câteva silabe aceeaşi consonanţă sau pentru a da aceloraşi silabe o mişcare săltăreaţă. Totuşi puţine sunt versurile realizate fără o violenţă de acest gen şi tocmai acestui fapt trebuie sa-i atribuim dificultatea mai mare în a înţelege versurile decât proza unei limbi străine. Dacă am putea pătrunde cu privirea în atelierul secret al poeţilor, am găsi de zece ori mai adesea gândul căutat pentru rimă decât rima pentru gând; şi chiar, în acest din urmă caz, reuşita finală cere o oarecare bunăvoinţă din partea gândirii. - Însă versificaţia subzistă în pofida tuturor acestor consideraţii, având de partea ei toate timpurile şi toate popoarele; atât de mare este puterea metricii şi a rimei asupra sufletului nostru şi atât este de puternică acţiunea misteriosului *lenocinium*[425] [farmec] care le este propriu. După părerea mea, motivul este următorul: o rimă fericită, graţie unei emfaze indefinisabile, trezeşte sentimentul că gândul exprimat în vers era deja predestinat, exista creat dinainte în limbă şi că poetul nu ar fi trebuit decât să-l ia de acolo. Chiar idei triviale primesc prin rimă şi ritm o tentă de importanţă şi se fălesc sub această adaptare precum o tânără cu o fizionomie de altfel comună atrage privirile datorită toaletei sale. Până şi ideile precare şi false capătă prin versificaţie o aparenţă de adevăr. În schimb, pasaje celebre din poeţi celebri îşi pierd amploarea şi strălucirea când sunt transpuse cu fidelitate în proză. Dacă ceea ce este adevărat este singurul lucru frumos şi dacă nuditatea este podoaba favorită a frumuseţii, o idee care pare măreaţă şi frumoasă va avea în proză mai multă valoare reală decât o idee de acelaşi calibru exprimată în versuri. - Faptul că mijloace atât de neînsemnate, atât de puerile chiar, se pare, cum sunt metrica şi rima, exercită o acţiune atât de puternică este foarte surprinzător şi demn de studiat. Iată cum îl explic eu. Data imediată captată de

[425] podoabe (nefireşti) ale stilului (lat.) (n.t.)

ureche, adică simpla consonanţă, capătă prin ritm şi rimă o oarecare perfecţiune, o importanţă proprie, deoarece devine un fel de muzică; ea pare de acum să existe deci pentru ea însăşi şi nu mai este un simplu mijloc, un simplu semn reprezentativ al unui obiect, adică al sensului cuvintelor. Versul pare să nu mai aibă alt scop decât acela de a fermeca urechea prin sonoritatea sa şi, atingându-l, pare să fi îndeplinit toate exigenţele. Dar sensul pe care încă îl conţine în acelaşi timp, ideea pe care o exprimă se prezintă atunci ca o creştere neaşteptată. La fel precum cuvintele în muzică; este un dar nesperat care ne surprinde plăcut şi îi este cu atât mai uşor să ne mulţumească cu cât noi nu emitem nicio pretenţie de acest fel; şi dacă, în sfârşit, această idee este ca atare în ea însăşi, adică exprimată în proză, ea ar avea o oarecare valoare şi atunci suntem cuprinşi de entuziasm. Îmi aduc aminte că în copilărie o anumită perioadă de timp mi-a plăcut armonia versurilor cu mult înainte de a descoperi că acestea conţineau întotdeauna un sens şi o idee; de aceea există, fără îndoială în toate limbile, o poezie făcută dintr-un clinchet sonor şi lipsită aproape în întregime de sens. Sinologul Davis, în cuvântul înainte al traducerii sale *Lao-seng-urh* sau *An heir in* [*his*] *old age* (*Bătrânul moştenitor,* Londra, 1817), observă că dramele chineze sunt formate în parte din versuri cântate şi adaugă: „Sensul adesea este obscur şi, după spusele chinezilor înşişi, scopul principal al acestor versuri este de a mângâia urechea; sensul lor este deci neglijat şi uneori chiar complet sacrificat în favoarea armoniei.“ Cine nu se gândeşte, când aude aceste cuvinte, la enigmele atât de greu de descifrat ale corurilor din multe tragedii greceşti?

Semnul după care se recunoaşte adevăratul poet, în genurile inferioare sau superioare, este uşurinţa rimelor sale; ele vin de la sine, parcă printr-o inspiraţie divină; ideile i-au venit gata aranjate în rime Prozatorul ascuns caută, dimpotrivă, rimă pentru idee; versificatorul fără valoare caută ideea pentru rimă. Se întâmplă adesea ca într-un cuplu de versuri să putem ghici care este cel care s-a născut

din gândire şi cel care este datorat rimei. Arta constă în a disimula al doilea caz, pentru a evita ca versurile de acest gen să pară o simplă umplutură de capete de rând rimate[426].

Eu am senzaţia (demonstraţia nu este posibilă în acest caz) că rima, prin natura ei, este numai binară; efectul său se mărgineşte la o singură repetare a aceluiaşi sunet şi nu câştigă în forţă la o nouă repetare. De îndată ce o silabă finală a fost percepută a doua oară într-o silabă cu aceeaşi consonanţă, acţiunea ei este epuizată; o a treia repetare acţionează doar ca o nouă rimă, care întâlneşte din întâmplare acelaşi sunet, dar fără a întări efectul de început; ea se aşază în urma rimei precedente, dar fără a i se asocia pentru a contribui la sporirea impresiei. Căci primul sunet nu se prelungeşte prin cel de-al doilea pentru a ajunge la al treilea; acesta este deci un pleonasm estetic, o dublă dar inutilă îndrăzneală. Aceste acumulări de rime sunt deci departe de a merita grelele sacrificii pe care le impun în octave, în terţete şi în sonete; de aici, acea tortură intelectuală pe care o resimţim adesea la citirea unor asemenea producţii şi nu am putea găsi plăcere într-o operă care în acelaşi timp ne dă bătaie de cap. Dacă un mare geniu poetic a reuşit uneori să stăpânească chiar şi aceste forme, să învingă dificultăţile pe care ele le prezintă şi să se mişte printre ele cu uşurinţă şi cu graţie, toate acestea nu constituie pentru ele o recomandare mai bună, căci în sine ele sunt pe cât de ineficace pe atât de neplăcute. Chiar şi la poeţi buni, când uzează de aceste forme, se vede adesea lupta dintre rimă şi idee şi victoria alternativă când a uneia, când a alteia; când ideea este slăbită din cauza rimei, când rima capătă o oarecare importanţă. Aşa stând lucrurile, eu consider că la Shakespeare diversitatea rimelor date la fiecare catren al sonetelor sale este o dovadă de bun gust şi nu de ignoranţă. În orice caz, efectul acustic nu este nicidecum diminuat, iar ideea apare mai bine în toată splendoarea sa decât ar fi putut-o face dacă ar fi trebuit să fie supusă

[426] Rime finale date - bouts-rimés. (Fr.)

instrumentelor sale de tortură tradiţională.

Pentru poezia unei limbi este un dezavantaj să aibă multe cuvinte străine pentru proză şi să nu poată împrumuta pe de altă parte de la proză unele dintre cuvintele sale. În primul rând este vorba despre latină şi italiană, apoi despre franceză, în care această carenţă era definită recent cu multă dreptate *la bégueulerie de la langue française* [„pudoarea exagerată a limbii franceze“]. Cele două cazuri de mai sus sunt mai rar întâlnite în engleză şi încă şi mai puţin în germană. Aceste cuvinte exclusiv rezervate poeziei nu ne ating niciodată sufletul; ele nu ni se adresează direct şi nu pot decât să ne lase reci. Ele constituie un vocabular poetic convenţional, nu sunt, ca să spunem aşa, decât umbrele sentimentelor în locul sentimentelor înseşi; ele constituie, de asemenea, suprimarea oricărei intimităţi.

Diferenţa atât de des discutată în zilele noastre dintre poezia clasică şi cea romantică mi se pare că se bazează în fond pe faptul că prima nu pune niciodată în valoare decât motive pur umane, reale şi naturale, în timp ce cea de a doua admite şi acţiunea mobilurilor artificiale, convenţionale şi imaginare; de acest gen sunt mobilurile luate din mitul creştin, apoi cele din principiul extravagant şi himeric al onoarei cavalereşti; de asemenea, cele pe care naţiile germano-creştine le iau din cultul insipid şi ridicol al femeii; în sfârşit, cele care ţin de pălăvrăgeala despre pasiunea lunatică şi suprasensibilă. La ce caricatură grotescă a relaţiilor umane şi a naturii umane ne conduc asemenea motive se poate vedea chiar şi în operele celor mai buni poeţi romantici, ale lui Calderón de exemplu. Ca să nu spun nimic despre acele *autos sacramentales*[427] ale lui, mă refer numai la piese ca: *No siempre el peor es cierto* (*Cel mai rău lucru nu este întotdeauna sigur*) sau *El postero duelo de Espańa* (*Ultimul duel în Spania*) şi la comedii asemănătoare *en capa y espada* [de capă şi

[427] Alegorii dramatice religioase, reprezentate în Spania, de obicei pe tema euharistiei.

spadă]; elementelor semnalate li se adaugă aici şi subtilitatea scolastică atât de frecventă în dialog şi care făcea parte atunci din cultura intelectuală a claselor superioare. Faţă de asemenea invenţii, poezia anticilor are o superioritate decisivă. Întotdeauna fidelă naturii, poezia clasică are o veridicitate şi o exactitate absolute; cele ale poeziei romantice sunt întotdeauna relative; între cele două feluri de poezie există acelaşi raport ca între arhitectura greacă şi arhitectura gotică.

Să remarcăm pe de altă parte că toate poemele dramatice sau narative care plasează teatrul evenimentelor în Grecia antică sau la Roma prezintă o latură slabă, deoarece cunoştinţele noastre despre antichitate şi mai ales despre amănuntele vieţii antice sunt insuficiente, fragmentare, căpătate din altă sursă decât intuiţia. De aici apare pentru poet obligaţia de a ocoli multe obstacole, de a recurge la generalităţi ceea ce îl face să cadă în abstract şi răpeşte operei sale acel caracter de intuitivitate şi de individualizare propriu poeziei. Aceasta aruncă asupra tuturor operelor de acest gen o tentă particulară de vid şi de plictis. Numai Shakespeare, în descrierile sale de acest fel, a ştiut să evite această deficienţă, prin prezentarea, fără nicio ezitare, sub numele de greci şi romani, a englezilor timpului său.

Multor capodopere ale poeziei lirice, mai ales anumitor ode ale lui Horaţiu (cf, de exemplu, Oda 2 din *Cartea a treia*) şi mai multor cântece ale lui Goethe (de exemplu, *Tânguirea păstorului*), li s-a reproşat lipsa unei desfăşurări regulate şi apariţia repetată a unor idei care se situează în afara conţinutului operei. Dar aici înlănţuirea logică este neglijată în mod intenţionat, pentru a fi înlocuită de unitatea impresiei fundamentale şi a stării sufleteşti exprimate; această unitate este mai bine evidenţiată astfel, căci ea seamănă cu un fir care trece prin nişte perle separate reunindu-le şi are grijă de succesiunea rapidă a obiectelor contemplaţiei, aşa cum face în muzică, pentru trecerea de la un mod la altul, acordul de septimă, a cărui tonică se menţine până la a deveni dominanta noului mod.

Acest caracter apare în toată limpezimea sa, şi împins chiar până la exces, în poezia lui Petrarca ce începe aşa: *Mai non vo'più cantar, com' io soleva* [„N-am să mai cânt cum obişnuiam pe vremuri"- Canzoniere, CV].

Dacă, în poezia lirică, elementul subiectiv este cel care domină, în dramă, dimpotrivă, elementul obiectiv este atotstăpânitor, excluzând pe oricare altul. Între cele două de mai sus, poezia epică, sub toate formele ei şi cu toate modificările sale, de la romanţa narativă şi până la epopeea propriu-zisă, ocupă locul de mijloc; căci, deşi obiectivă în cea mai mare parte, ea nu conţine mai puţin un element subiectiv când mai mult, când mai puţin marcat şi care îşi găseşte expresia în tonul, în fomîa povestirii, precum şi în reflecţiile semănate ici şi colo. Nicăieri ca în dramă nu pierdem din vedere atât de complet autorul.

Scopul dramei, în general, este de a ne arăta pe baza unui exemplu ce este esenţa existenţei omului. Pentru aceasta, ni se poate arăta latura ei tristă sau veselă sau trecerea de la o stare la alta. Dar deja expresia „esenţa şi existenţa omului" conţine un germene de controversă: partea principală este esenţa, altfel spus caracterele, sau existenţa, adică soarta, evenimentul, acţiunea? De altfel, cele două elemente sunt atât de strâns legate unul de celălalt încât li se poate separa conceptul, dar nu şi reprezentarea. Căci numai circumstanţele, soarta, evenimentele determină caracterele să-şi manifeste esenţa lor şi numai din caractere ia naştere acţiunea din care decurg evenimentele. Este sigur că, în descrierea pe care o face, artistul poate insista mai mult asupra uneia sau alteia dintre laturi, iar în această privinţă comedia de caractere sau comedia de intrigă vor forma cele două extreme.

Drama îşi propune, ca şi epopeea, dat fiind caracterele deosebite în situaţii deosebite, să ne arate acţiunile extraordinare care rezultă din aceşti doi factori. Pentru a atinge acest scop cu toată perfecţiunea posibilă, poetul va începe prin a ne prezenta caracterele în stare de repaus, prin a nu ne lăsa să le vedem decât aspectul general pentru

a face apoi să intervină un motiv care determină o acţiune; această acţiune devine mobilul nou şi mai puternic al unei noi acţiuni mai importante, care dă naştere la rândul său unor noi motive, şi mai puternice; în spaţiul de timp cel mai potrivit formei lucrării, calmul de la început cedează astfel locul stimulării celei mai pasionate; tocmai în cursul acestei mişcări se produc acţiunile semnificative, în care apar în deplină lumină, în cursul desfăşurării vieţii acestei lumi, calităţile încă amorţite până atunci ale caracterelor.

Marii poeţi pătrund cu totul în sufletul personajelor pe care trebuie să le prezinte şi, precum nişte ventriloci, vorbesc prin gura fiecăruia dintre ele, prin vocea eroului şi în clipa imediat următoare prin aceea a tinerei fete nevinovate, cu o egală veridicitate şi cu o egală naturaleţe; aşa procedează Shakespeare şi Goethe. Poeţii de categoria a doua fac din ei înşişi personajul lor principal, precum Byron; în ce priveşte personajele secundare, ele sunt în acest caz lipsite adesea de viaţă, lucru care se întâmplă chiar şi cu personajul principal în lucrările poeţilor mediocri.

Plăcerea pe care ne-o procură tragedia este legată nu de sentimentul frumosului, ci de sentimentul sublimului, a cărui cea mai înaltă treaptă este el. Căci, aşa cum la vederea unui sublim tablou al naturii ne îndepărtăm de interesul voinţei pentru a ne comporta ca inteligenţe pure, la fel, la vederea catastrofei tragice, ne îndepărtăm de însăşi voinţa de a trăi. În tragedie, într-adevăr, ne este prezentată latura înspăimântătoare a vieţii, nefericirea omenirii, domnia hazardului şi a greşelii, prăbuşirea celui drept, triumful celor răi; ni se pune astfel în faţa ochilor caracterul lumii care loveşte direct în voinţa noastră. La vederea acestor lucruri ne simţim încercaţi să ne depărtăm de voinţa noastră de viaţă, să nu mai dorim şi să nu mai iubim existenţa. Dar totodată suntem avertizaţi că mai rămâne în noi un element despre care nu se poate să avem o cunoştinţă pozitivă, ci negativă, deoarece el nu, mai vrea viaţa. Acordul de septimă cere acordul fundamental, roşul cheamă şi produce chiar ochiului culoarea verde; la fel,

fiecare tragedie cere o cu totul altă existenţă, o lume diferită, despre care nu putem dobândi niciodată decât o cunoaştere indirectă, prin sentimentul care este provocat în noi. În momentul catastrofei tragice, spiritul nostru se convinge cu mai multă limpezime ca niciodată că viaţa este un coşmar greu din care trebuie să ne trezim. În acest sens, acţiunea tragediei este analoagă cu aceea a sublimului dinamic, deoarece ea ne înalţă deasupra voinţei şi intereselor sale şi transformă stările noastre de spirit până la a ne face să ne placă ceea ce îi displace lui cel mai mult. Ceea ce îi dă tragicului, oricare ar fi forma sa, avântul deosebit spre sublim este revelarea ideii că lumea, viaţa nu ne pot procura nicio satisfacţie adevărată şi ca urmare nu sunt demne de ataşamentul nostru; aceasta este esenţa spiritului tragic; el este deci drumul resemnării.

Recunosc, în tragedia antică rareori vedem apărând sau exprimându-se direct acest spirit de resemnare. Œdip [din tragedia lui Sofocle) moare la Colonos fără îndoială resemnat şi supus, dar se consolează cu ideea răzbunării împotriva patriei sale. Ifigenia în Aulida este pregătită să moară; dar gândul la binele Greciei o susţine, îi transformă sentimentele şi o determină să accepte de bunăvoie moartea de care mai înainte voia să fugă prin toate mijloacele. Casandra, în piesa *Agamemnon* a marelui Eschil, consimte să moară, άρκείτω βίος [„sătulă de viaţă“] (versul 1306); dar tot gândul răzbunării o consolează, Hercule, în *Trahinienele* [de Sofocle], cedează în faţa necesităţii, el moare liniştit, dar fără resemnare. La fel şi Hipolit al lui Euripide: suntem surprinşi să o vedem pe Artemis, venită să-l consoleze, promiţându-i un templu şi renume, dar nefăcând nici cea mai mică aluzie la o existenţă posterioară vieţii şi părăsindu-l în clipa morţii. Toţi zeii păgâni se îndepărtează de altfel de muribunzi; în creştinism, dimpotrivă, se apropie de aceştia; la fel procedează şi zeii brahmanismului şi ai budismului, oricât de exotici sunt ei. Astfel Hippolit, ca aproape toţi eroii tragediei antice, se supune imuabilului destin şi neînduplecatei voinţe a zeilor, dar fără a renunţa cu nimic la voinţa de a trăi însăşi.

Deosebirea esenţială a ataraxiei stoice faţă de resemnarea creştină constă în faptul că ea ne recomandă să suportăm cu calm şi să aşteptăm cu seninătate suferinţele irevocabil necesare, în timp ce creştinismul propovăduieşte renunţarea şi abdicarea de la voinţă. La fel, eroii tragici ai antichităţii se supun statornic loviturilor inevitabile ale destinului. În timp ce tragedia creştină ne oferă imaginea renunţării totale la voinţa de a trăi, a părăsirii cu bucurie a lumii, eroul fiind conştient de vanitatea şi nimicnicia acesteia. - Dar eu consider că tragedia modernă este mult superioară celei a anticilor. Shakespeare este mult mai mare decât Sofocle; pe lângă *Ifigenia* lui Goethe, aceea a lui Euripide poate fi socotită aproape grosieră şi comună. *Bacantele* lui Euripide sunt o lucrare mediocră şi revoltătoare în favoarea preoţilor păgâni. Numeroase piese antice nu au nici măcar intenţie tragică: de exemplu *Alcesta* şi *Ifigenia în Taurida* de Euripide; unele au motive dezgustătoare şi chiar respingătoare, precum *Antigona* şi *Filoctet*. Aproape toate ne prezintă genul omenesc sub înfricoşătoarea dominaţie a întâmplării şi a greşelii, dar fără a ne arăta resemnarea pe care aceasta o provoacă şi care ne eliberează de ea. Motivul este faptul că anticii nu ajunseseră încă să înţeleagă scopul suprem al tragediei şi nici chiar să sesizeze adevărata concepţie despre viaţă în general.

Dacă anticii ne arată în eroii lor tragici şi sentimentele care îi însufleţesc foarte puţin din spiritul de resemnare, din renunţarea la voinţa de a trăi, nu este mai puţin adevărat că tragedia are drept tendinţă proprie şi drept scop să trezească acest spirit la spectator şi să provoace această stare sufletească chiar şi numai pentru o clipă. Grozăviile prezentate pe scene îi prezintă acestuia amărăciunea şi neînsemnătatea vieţii, zădărnicia tuturor aspiraţiilor sale; efectul acestei impresii trebuie să fie pentru el sentimentul, încă vag, poate, că este mai bine să-şi desprindă inima de viaţă, să-şi îndepărteze voinţa de ea, să nu mai iubească lumea şi existenţa, de unde ia naştere astfel, în adâncul fiinţei sale, conştiinţa că pentru o voinţă

de natură diferită trebuie să fie şi un alt gen de existenţă. Căci, dacă nu ar fi aşa, dacă tragedia nu ar încerca să se înalţe deasupra tuturor scopurilor şi a tuturor bunurilor vieţii, să ne îndepărteze de existenţă şi de atracţiile ei şi să ne împingă prin aceasta spre o existenţă diferită, deşi total de neconceput spiritului nostru, cum să explicăm atunci această acţiune binefăcătoare, această înaltă plăcere provocată de imaginea celei mai înfricoşătoare laturi a vieţii pusă în deplină lumină în faţa ochilor noştri? Groaza şi mila, aceste două sentimente a căror stimulare constituie după părerea lui Aristotel scopul ultim al tragediei, nu aparţin cu adevărat în sine emoţiilor plăcute, ele nu pot deci să fie scopul, ci numai mijlocul. - Incitarea omului pentru a renunţa la voinţa de a trăi rămâne astfel adevărata intenţie a tragediei, scopul ultim al acestei reprezentări voite a suferinţelor omenirii, chiar dacă această exaltare a spiritului de resemnare nu este arătată la erou, ci nu este trezită decât spectatorului atunci când el vede o mare durere nemeritată sau chiar meritată. - Mulţi dintre autorii moderni se mulţumesc, după exemplul anticilor, să arunce spectatorul în această stare sufletească despre care vorbim prin descrierea obiectivări generală a nefericirilor umane; alţii dimpotrivă ne arată transformarea sentimentelor în chiar spiritul eroului. Cei dintâi nu ne dau, ca să spunem aşa, decât premisele şi lasă concluzia pe seama spectatorului; ceilalţi adaugă la aceasta concluzia sau morala fabulei, sub forma revirimentului produs în sentimentele eroului sau a unei remarci puse în gura corului, aşa cum face Sthiller în *Logodnica din Messina*: „Viaţa nu este cel mai mare dintre bunuri“. Să remarcăm aici în trecere că efectul tragic veritabil al unei catastrofe, adică resemnarea şi exaltarea de spirit care trebuie să rezulte din aceasta la eroii dramei, se găseşte rareori atât de bine motivat şi atât de clar exprimat ca în opera *Norma* [de Vincenzo Bellini]: această impresie se produce în duetul *Qual cor tradisti, qual cor perdesti* [„Ce inimă ai trădat, ce inimă ai pierdut“], unde convertirea voinţei este limpede indicată prin calmul brusc al muzicii. De altfel,

făcând abstracţie de această muzică delicioasă, precum şi de textul care nu poate fi decât acela al unui libret de operă, această piesă în general, ţinând seama numai de mecanismele şi economia interioară, este una dintre cele mai perfecte drame, un adevărat model de combinaţie tragică a motivelor, de progresie şi dezvoltare tragice ale acţiunii, precum şi de elevaţie de spirit supraomenească care trece de la eroi la spectator; mai mult, rezultatul atins aici este cu atât mai puţin suspect şi cu atât mai semnificativ pentru adevărata esenţă a tragediei cu cât nu apar nici creştini şi nici sentimente creştine.

Li se reproşează adesea autorilor moderni că neglijează unitatea de timp şi de loc; această neglijenţă nu este condamnabilă decât în cazul în care ea merge până la a suprima unitatea de acţiune şi în care nu mai rămâne decât unitatea personajului principal, ca de exemplu în *Henric al VIII-lea* al lui Shakespeare. Pe de altă parte, unitatea de acţiune nu trebuie împinsă până la a nu mai vorbi niciodată decât despre unul şi acelaşi lucru; în aceasta constă deficienţa tragediilor franceze, care respectă în general această regulă cu atâta rigoare încât desfăşurarea dramei seamănă cu o linie geometrică fără lăţime; singura deviză este: „Înainte! *Pensez à votre affaire*! [Gândiţi-vă la treaba voastră!“]; şi, într-adevăr, acţiunea este expediată, grăbită ca o afacere, fără opriri asupra detaliilor străine, fără a se întoarce ochii nici la dreapta, nici la stânga. Drama lui Shakespeare seamănă, dimpotrivă, cu o linie care are o oarecare lăţime; el nu se grăbeşte, *exspatiatur* [face digresiuni]; la el găsim replici, chiar până la scene întregi, inutile înaintării acţiunii, chiar fără nicio legătură cu acţiunea, dar care ne ajută să cunoaştem mai îndeaproape personajele sau circumstanţele dramei şi să pătrundem astfel mai mult în profunzimea acţiunii propriu-zise. Fără îndoială, acţiunea rămâne lucrul esenţial, dar noi nu suntem absorbiţi în mod exclusiv de ea, încât să uităm că scopul ultim este, la urma urmelor, descrierea generală a naturii şi a existenţei umane.

Poetul dramatic sau epic trebuie să ştie că destinul este

el şi că prin urmare trebuie să se arate la fel de inexorabil ca acesta. El mai este şi oglinda omenirii, deci trebuie să pună în scenă nenumărate personaje rele, uneori vicioase şi perverse; de asemenea, trebuie să prezinte mulţi proşti, creiere dezechilibrate şi nebuni, apoi, din când în când, câte un om rezonabil, înţelept, cinstit, un om de bine, şi numai în mod excepţional şi foarte rar un caracter nobil. În toată opera lui Homer, din câte mi se pare mie, nu există nici măcar un singur caracter cu adevărat nobil, deşi este un număr destul de mare de oameni buni şi cinstiţi. În întreaga operă a lui Shakespeare vom întâlni poate două caractere nobile, dar fără nici cea mai mică exagerare, Cordelia şi Coriolan; este greu de găsit mai multe, dimpotrivă, caracterele din specia indicată mai sus mişună peste tot. În piesele lui Iffland şi ale lui Kotzebue abundă personajele nobile; Goldani, dimpotrivă, a respectat regula pe care am recomandat-o eu mai adineaori şi îşi demonstrează astfel superioritatea. În schimb, *Minna von Barnhelm* a lui Lessing suferă realmente de un exces de generozitate universală; marchizul de Posa [din *Don Carlos* de Schiller] are el singur mai multă nobleţe decât prezintă toate operele la un loc ale lui Goethe; există, în sfârşit, o mică piesă germană [de Pius Alexander Wolff], *Datoria pentru datorie* (un titlu parcă împrumutat din *Critica raţiunii practice*), care nu are decât trei personaje, dar toate debordând de generozitate.

Grecii alegeau întotdeauna drept eroi tragici personaje regale; autorii moderni au făcut aproape întotdeauna la fel. Desigur nu pentru că rangul dă mai multă demnitate omului care acţionează sau care suferă; şi deoarece singurul scop este acela de a pune în joc pasiunile omeneşti, valoarea relativă a obiectelor care servesc acestui scop nu are importanţă, iar ferma nu este mai prejos decât regatul. De aceea nu trebuie respinsă fără nicio rezervă drama burgheză. Persoanele puternice şi respectate sunt totuşi cele mai potrivite pentru tragedie, pentru că nefericirea, capabilă să ne arate destinul vieţii umane; are dimensiuni suficient de mari pentru a părea de temut oricărui spectator. Euripide însuşi spune: φεύ, φεύ, τά

μεγάλα μεγάλα καί πάσχει κακά [„vai, vai , tot ce e mare mari suferinţe trebuie să-ndure!“ - Alcmaeon] (Stobaios, *Florilegium*, vol. II, pag. 299). Or, împrejurările care aruncă, o familie burgheză în mizerie şi disperare sunt aproape întotdeauna, în ochii celor mari sau ai celor bogaţi, foarte neînsemnate şi susceptibile a fi îndepărtate prin ajutorul oamenilor, uneori chiar printr-o bagatelă; asemenea spectatori nu vor putea deci primi de la această situaţie emoţia tragică. Dimpotrivă, nefericirile celor mari şi ale celor puternici inspiră o teamă absolută, niciun remediu exterior nu-i poate vindeca, căci regii trebuie să-şi caute salvarea în propriile lor forţe sau să moară, în plus, de sus căderea este mai mare. Ceea ce lipseşte personajelor burgheze este deci şi amploarea căderii.

Dacă tendinţa, intenţia ultimă a tragediei, aşa cum ni s-a revelat ea nouă, este de a ne conduce la resemnare, la negarea voinţei de a trăi, nu ne va fi greu să recunoaştem în comedie, contrariul ei, o invitaţie la a persista în afirmarea acestei voinţe. Fără îndoială, comedia nu poate scăpa condiţiei oricărei descrieri a vieţii umane; şi ea ne va pune în faţa ochilor necazurile şi suferinţele, dar ea ni le va prezenta ca trecătoare, rezolvându-se în veselie, amestecate în general cu succese, triumfuri şi speranţe care sfârşesc prin a avea câştig de cauză. În plus, ea pune în lumină latura comică inepuizabilă de care viaţa şi necazurile ei sunt pline şi care ar trebui să ne menţină, indiferent de ce se întâmplă, într-o bună dispoziţie continuă. Ea afirmă, pe scurt, că viaţa în ansamblul ei este bună şi mai ales în permanenţă amuzantă. Dar ea trebuie, de asemenea, să se grăbească să lase cortina în momentul bucuriei generale, pentru ca noi să nu vedem urmarea; în timp ce de obicei sfârşitul tragediei nu comportă nicio urmare. De altfel, priviţi măcar o singură dată cu puţin mai multă seriozitate această latură burlescă a vieţii, aşa cum apare ea în aceste expresii naive ale feţei, în aceste gesturi pe care le schiţează, pe figuri atât de diferite de tipul frumuseţii şi unde realitatea se reflectă, problemele mărunte, temerile personale, maniile de

moment, invidia ascunsă şi toate emoţiile de acest gen; şi chiar şi la vederea acestei feţe comice, adică într-un mod neaşteptat observatorul raţional se va convinge că existenţa şi agitaţia unor asemenea creaturi nu, pot fi în ele însele un scop, că, pentru a ajunge la viaţă, aceste fiinţe trebuie, dimpotrivă, să se fi înşelat asupra drumului pe care să meargă şi că acest tablou care i se prezintă privirilor sale este ceva ce ar fi mai bine să nu existe.

CAPITOLUL XXXVIII[428]
Despre istorie

În pasajul mai jos indicat din primul volum am arătat pe larg cum şi de ce poezia serveşte mai mult decât istoria la cunoaşterea naturii umane: în acest sens, ne putem aştepta la mai multe lecţii adevărate de la prima decât de la a doua. Este şi părerea lui Aristotel, care spune:καί φιλοσοφώτερον καί σπουδαιότερον ποίησις ίστορίας έστίν (*et res magis philosophica et melior poesis est quam historia*)[429] [„poezia este mai filozofică şi mai valoroasă decât istoria“] (*Poetica*, cap. 9 [pag. 1451 b 5]). Dar, pentru a evita orice neînţelegere în ce priveşte valoarea istoriei, vreau să spun aici ce gândesc eu.

În orice ordine a lucrurilor, faptele sunt nenumărate, indivizii în număr infinit, iar varietatea deosebirilor lor este inexprimabilă. O privire aruncată asupra acestei mulţimi provoacă ameţeala spiritului care vrea să ştie; el se vede condamnat la ignoranţă, oricât de departe ar ajunge cu cercetările sale. - Dar atunci vine ştiinţa; ea clasifică această multiplicitate fără număr, ea o grupează sub conceptele de specie, pe care la rândul lor, le aşează sub noţiunile de gen; ea deschide astfel calea unei cunoaşteri a generalului şi a particularului, care cuprinde şi multitudinea indivizilor, deoarece ea este valabilă pentru tot, fără a cere o examinare specială a fiecărui lucru privit în sine. Ştiinţa promite astfel linişte spiritului căutător. Apoi toate ştiinţele vin să se aşeze unele lângă altele şi deasupra lumii reale a indivizilor pe care şi-au împărţit-o între ele. Dar deasupra tuturor pluteşte filosofia, ca ştiinţa cea mai generală şi

[428] Acest capitol se referă la §51 din primul volum.

[429] Să remarcăm aici, în trecere, că din aceasta opoziţie între ποίησις [poezie] şi ίστορία [istorie] rezultă cu o limpezime surprinzătoare originea şi sensul adevărat al primului termen; el înseamnă, într-adevăr, creaţie, invenţie, în opoziţie cu cercetare, anchetă.

tocmai de aceea cea mai importantă, care enunţă soluţiile pe care celelalte nu fac decât să le pregătească. - Numai istoria nu poate să se încadreze cu adevărat între celelalte ştiinţe, căci ea nu se poate prevala de acelaşi avantaj pe care îl au celelalte; ceea ce-i lipseşte, într-adevăr, este caracterul fundamental al ştiinţei, subordonarea faptelor cunoscute, ea neputându-ne oferi decât simpla lor coordonare. Deci în istorie nu există sistem, aşa cum există în oricare altă ştiinţă. Istoria este o cunoaştere, fără a fi o ştiinţă, căci nicăieri ea nu cunoaşte particularul prin mijlocirea universalului, ci trebuie să sesizeze imediat faptul individual şi, ca să spunem aşa, ea este condamnată să se târască pe terenul experienţei. Ştiinţele reale, dimpotrivă, planează mai sus, graţie vastelor noţiuni pe care le-au dobândit şi care le permit să domine particularul, să vadă, cel puţin în anumite limite, posibilitatea lucrurilor cuprinse în domeniul lor, să se asigure, în sfârşit, împotriva surprizelor ce pot apărea în viitor. Ştiinţele, sisteme de concepte, nu vorbesc niciodată decât de genuri; istoria nu tratează decât despre indivizi. Ea este deci o ştiinţă a indivizilor, ceea ce implică o contradicţie. Rezultă că ştiinţele, toate, vorbesc despre ceea ce este mereu, în timp ce istoria spune ceea ce a fost o singură dată şi nu mai există niciodată după aceea. În plus, dacă istoria se ocupă exclusiv de particular şi de individual, care, prin natura sa, este inepuizabil, ea nu va ajunge decât la o semicunoaştere mereu imperfectă. Ea trebuie să se resemneze că fiecare nouă zi, prin mărunta sa monotonie, să o înveţe ceea ce nu cunoştea deloc. - Dacă cineva ar obiecta că şi în istorie există subordonare a particularului la general prin mijlocirea perioadelor de timp, a domniilor şi a schimbărilor şefilor de stat, pe scurt prin mijlocirea tuturor marilor evenimente care îşi află loc pe tăbliţele istoricului, obiecţia s-ar sprijini pe o înţelegere eronată a noţiunii de general. Căci această aşa-zisă generalitate a istoriei este pur subiectivă, adică nu ţine decât de insuficienţa cunoaşterii noastre individuale a lucrurilor, ea nu este obiectivă, adică nu este o noţiune în care gândirea să cuprindă realmente o colecţie de obiecte.

Chiar şi ceea ce este mai general în istorie nu este întotdeauna decât un fapt individual şi izolat, ca de exemplu o lungă perioadă de timp, un eveniment capital; raportul dintre particular şi această noţiune generală este aici acela dintre parte şi întreg, şi nu cel dintre caz şi regulă, ca în toate ştiinţele propriu-zise, care furnizează concepte şi nu simple fapte. De aici provine, în acestea din urmă, posibilitatea de a determina cu precizie cazul particular actual, graţie cunoaşterii exacte a principiului general. Cunosc de exemplu legile generale ale triunghiului; aş putea enunţa, de asemenea, şi proprietăţile unui triunghi dat; sau, cunosc caracterele comune tuturor mamiferelor, de exemplu împărţirea inimii în două ventricule, prezenţa celor şapte vertebre cervicale, a plămânilor, a diafragmei, a vezicii urinare, a celor cinci simţuri etc., pot să afirm că toate acestea se regăsesc şi la liliacul straniu pe care tocmai l-am prins, şi aceasta chiar înainte de a-l diseca. Dar nu la fel stau lucrurile cu istoria; în cazul ei nu există generalitate obiectivă a conceptelor, nu există decât o generalitate subiectivă a cunoaşterii mele, iar aceasta nu merită numele de generală decât pentru că este superficială. Pot foarte bine să ştiu la modul general că Războiul de Treizeci de Ani a fost un război religios din secolul al XVII-lea, dar această cunoaştere foarte generală nu-mi permite să spun niciun lucru mai precis despre desfăşurarea însăşi a acestui război. - Acelaşi contrast persistă în ce priveşte certitudinea: în ştiinţele adevărate individualul şi particularul constituie ceea ce este cel mai sigur, deoarece se datorează unei percepţii imediate; adevărurile generale nu sunt deduse, dimpotrivă, decât prin abstractizare; deci eroarea poate să se fi strecurat cu mai multă uşurinţă. În istorie este invers: ceea ce este cel mai general este şi cel mai sigur, de exemplu perioadele de.timp, succesiunea regilor, revoluţiile, războaiele, prevederile tratatelor de pace; dimpotrivă, detaliul evenimentelor şi al înlănţuirii lor este mai puţin sigur şi este cu atât mai puţin sigur cu cât pătrundem mai departe în particular. De aceea istoria, mai interesantă pe măsură ce

este mai specializată, devine în acelaşi timp cu atât mai suspectă şi se apropie atunci în toate privinţele de roman. - Este lăudat mult pragmatismul istoriei: pentru a-i aprecia justa valoare, este suficient să ne amintim că uneori nu ne înţelegem evenimentele propriei noastre vieţi, că nu sesizăm adevărata conexiune a lor decât douăzeci de ani mai târziu, deşi avem toate datele necesare; este, într-adevăr, foarte greu de a discerne acţiunea motivelor, complicate neîncetat de intervenţia întâmplării şi ascunsă sub intenţii secrete. - Dacă istoria nu are ca obiect decât particularul, faptul individual, pe care îl consideră a fi singura realitate, ea este în întregime opusul şi contrapartida filosofiei, care analizează lucrurile din punctul de vedere cel mai general şi are ca materie principiile universale, întotdeauna identice în toate cazurile particulare; în particular ea nu se ocupă decât de principii şi nu acordă nici cea mai mică importanţă formelor diferite pe care acestea le îmbracă: φιλοκαθόλου γάρ φιλόσοφος[430] (*generalium amator philosophus*) [„căci filozoful e prietenul totalităţii“]. Istoria ne spune că în fiecare moment a existat altceva, filosofia încearcă, dimpotrivă, să ne înalţe la ideea că dintotdeauna acelaşi lucru a fost, este şi va fi. În realitate, esenţa vieţii umane, ca şi a naturii, este în întregime prezentă în orice loc, în orice moment şi nu are nevoie, pentru a fi cunoscută până la izvorul său, decât de o anumită profunzime de spirit. Dar istoria speră să suplinească lipsa profunzimii prin lăţime şi prin întindere; orice fapt prezent nu este pentru ea decât un fragment, pe care trebuie să-l completeze un trecut cu o durata infinită şi de care se leagă un viitor nu mai puţin infinit el însuşi. Aceasta este originea opoziţiei între spiritele filosofice şi istorice, primele vor să cerceteze, celelalte vor să enumere până la capăt. Istoria nu ne arată decât acelaşi lucru sub forme diverse; dar celui care nu-şi dă seama de această identitate în una sau două forme îi va fi greu să înţeleagă

[430] După Olympiodoros, *In Platonis Alcibiadem commentarii*, editio Creuzer, pag. 160.

acest lucru, chiar şi după ce le-a trecut în revistă pe toate. Capitolele istoriei popoarelor nu se deosebesc în fond decât prin nume şi prin milezime[431]: conţinutul adevărat şi esenţial este peste tot acelaşi.

Arta are drept materie ideea, iar ştiinţa - conceptul; ambele se ocupă astfel de ceea ce este mereu şi mereu identic, şi nu de ceea ce când este, când nu este, de ceea ce este când într-un fel, când în altul, ambele au deci de a face cu ceea ce Platon considera a fi obiectul exclusiv al adevăratei cunoştinţe. Materia istoriei, dimpotrivă, este faptul particular în particularitatea şi contingenţa sa, este ceea ce există o dată şi nu mai există apoi niciodată, combinaţiile trecătoare ale unei lumi omeneşti la fel de nestatornică precum norii purtaţi de vânt şi pe care nu de puţine ori chiar şi cea mai mică întâmplare o poate răstuma şi transforma. Din acest punct de vedere, materia istoriei abia de ni se pare a fi un obiect demn de o examinare serioasă şi laborioasă din partea spiritului uman, a acestui spirit care, finit prin natura lui, ar trebui astfel să ia infinitul drept subiect al meditaţiilor sale.

În sfârşit, pentru tendinţa răspândită mai ales de acea pseudofilosofie hegeliană, atât de capabilă să corupă şi să prostească spiritele, pentru tendinţa de a concepe istoria lumii ca un tot metodic sau, după expresia adepţilor acestei tendinţe, de a „o construi în mod organic“, ea se sprijină în fond pe un realism grosolan şi plat, care ia fenomenul drept esenţa în sine a lumii şi reduce totul la acest fenomen, la formele pe care le îmbracă el, la evenimentele prin care el se manifestă. Ea se sprijină în ascuns şi pe anumite doctrine mitologice, pe care le presupune în mod tacit; căci altfel s-ar pune întrebarea pentru cine se joacă o asemenea comedie. - Într-adevăr, numai individul singur, şi nu specia umană, posedă unitatea reală şi imediată de conştiinţă; unitatea de dezvoltare în existenţa speciei umane nu este deci, de

[431] Dată jubiliară, comemorativă, care figurează pe monede, medalii, mărci poștale etc.; an, dată indicată în cifre. (DEX)

asemenea, decât o pură ficţiune. În plus, aşa cum în natură numai specia este reală, iar genurile (*genera*) sunt simple abstracţiuni, la fel în specia umană realitatea aparţine numai indivizilor şi vieţii lor, iar popoarele şi existenţa lor sunt simple abstracţiuni. În sfârşit, aceste construcţii istorice, ghidate de un optimism plat, ajung întotdeauna în definitiv la un stat prosper, productiv, fertil, având o constituţie bine fundamentată, o justiţie bună şi o poliţie bună, numeroase fabrici şi o industrie bine dezvoltată. Cel mult ele pot duce la o anumită perfecţionare intelectuală, care, într-adevăr, este singura posibilă, deoarece latura morală, în marea sa parte, rămâne invariabilă. Or, această moralitate este, după cum ne spune conştiinţa noastră, cea mai intimă, esenţialul în fiinţa noastră şi ea nu există în individ decât pentru a-i conduce voinţa. În realitate numai viaţa individului are unitate, legătură şi o semnificaţie veritabilă, trebuie să vedem în aceasta o lecţie al cărei spirit este moral. Numai faptele lăuntrice, în măsura în care privesc voinţa, au o realitate veritabilă şi sunt evenimente adevărate, pentru că numai voinţa este lucru în sine. Orice microcosm cuprinde în el întregul macrocosm, iar acesta din urmă nu conţine nimic altceva decât pe cel dintâi. Multiplicitatea nu este decât fenomen, iar faptele exterioare, simple forme ale lumii fenomenale, nu au nici realitate, nici semnificaţie imediată; ele nu le capătă decât în mod indirect, prin raportul lor cu voinţa indivizilor. Dacă am vrea să le dăm o explicaţie şi o interpretare directe, ar fi ca şi cum am încerca să distingem în contururile imaginilor grupuri de oameni şi de animale. Ceea ce povesteşte istoria nu este de fapt decât îndelungata himeră, visul adânc şi confuz al omenirii.

Hegelienii, pentru care filosofia istoriei devine chiar scopul principal al oricărei filosofii, trebuie îndrumaţi la Platon. Platon susţine neîncetat că obiectul filosofiei este eternul şi imuabilul, şi nu ceea ce este când într-un fel, când în altul. Toţi visătorii preocupaţi să înalţe aceste construcţii ale mersului lumii sau, cum spun ei, al istoriei, au uitat să înţeleagă adevărul capital al oricărei filosofii, şi anume că

dintotdeauna există acelaşi lucru, că devenirea şi naşterea sunt pure aparenţe, că numai ideile rămân şi că timpul este ideal. Aşa gândeşte Platon, aşa gândeşte Kant. Ceea ce trebuie deci să încercăm să sesizăm este ceea ce există, ceea ce există realmente, astăzi ca şi întotdeauna, adică ideile în sens platonician. Proştii, dimpotrivă, cred numai că se va naşte şi va apărea ceva important. De aici, importanţa pe care o atribuie ei istoriei în filosofia lor, de aici, acea construire a istoriei pe ipoteza unui plan universal după care totul este aranjat cel mai bine şi care trebuie să ducă la domnia unei fericiri perfecte, la o viaţă de plăceri. Ei cred deci în întreaga realitate a acestei lumi şi socotesc că scopul acesteia este nenorocita fericire terestră, care, în pofida eforturilor oamenilor şi a favorurilor soartei, nu este mai puţin o iluzie găunoasă, un prezent caduc şi trist, din care nici constituţii, nici legislaţii, nici maşini cu aburi, nici telegrafe nu vor putea face niciodată un bun adevărat. Aceşti filosofi istorici şi glorificatori sunt nişte naivi realişti, optimişti şi eudemonişti, nişte camarazi banali şi nişte filistini în carne şi oase; aş adăuga chiar că sunt răi creştini, căci adevăratul spirit şi substanţa creştinismului, ca şi ale brahmanismului şi budismului, constau în a recunoaşte nimicnicia bunurilor acestei lumi, în a le dispreţui în întregime şi în a se îndrepta spre o cu totul altă experienţă, chiar contrară. Iată, repet, spiritul şi scopul creştinismului, adevărata „morală a fabulei“[432]; şi nu monoteismul, aşa cum cred ei. De aceea budismul ateu este mai înrudit cu creştinismul decât iudaismul optimist şi islamismul, o simplă varietate a celui dintâi.

Adevărata filosofie a istoriei nu trebuie să procedeze astfel. Ea nu trebuie să examineze, ca să vorbim în limba lui Platon, ceea ce devine mereu şi nu este niciodată, ea nu trebuie să caute în aceasta esenţa proprie a lumii, ci ceea ce nu trebuie să piardă ea din vedere este ceea ce este mereu şi nu devine şi nici nu trece niciodată. Ea nu constă deci în a înălţa scopurile temporale ale omului la rangul de

[432] După Shakespeare, *Henric al V-lea*, II, 1.

scopuri eterne şi absolute, în a ne descrie mersul artificial şi imaginar al omenirii spre aceste scopuri, printre toate confuziile şi toate erorile. Ci ea trebuie să înţeleagă că istoria, nu numai în forma ei, ci şi în însăşi materia ei, este o minciună: sub pretextul că ne vorbeşte despre simpli indivizi şi despre fapte izolate, ea pretinde că ne povesteşte de fiecare dată altceva, în timp ce de la început şi până la sfârşit este o repetare a aceleiaşi drame, cu alte personaje şi costumate altfel. Adevărata filosofie a istoriei trebuie să vadă că sub toate aceste schimbări fără număr şi în mijlocul acestui haos întreg, în faţa noastră nu avem niciodată decât aceeaşi fiinţă, identică şi imuabilă, preocupată astăzi cu aceleaşi intrigi ca şi ieri şi ca întotdeauna; ea trebuie deci să recunoască fondul identic al tuturor acestor fapte vechi sau moderne, petrecute în Orient, ca şi în Occident; ea trebuie să vadă peste tot aceeaşi omenire, în pofida diversităţii circumstanţelor, a veşmintelor şi a obiceiurilor. Acest element identic, şi care se menţine de-a lungul tuturor schimbărilor, este dat de calităţile primordiale ale sufletului şi spiritului omenesc - multe rele şi puţine bune. Deviza generală a istoriei ar trebui să fie: *eadem, sed aliter* [„acelaşi lucru, dar în alt mod“]. Cine l-a citit pe Herodot a studiat suficient istoria pentru a putea face filosofia acesteia; căci el deja găseşte aici ceea ce constituie istoria posterioară a lumii: frământări, acţiuni, suferinţe şi destin al speciei umane, aşa cum reies ele din calităţile în discuţie şi din constituţia fizică a globului.

Am spus până acum că istoria, în calitate de mijloc de studiere a naturii umane, este inferioară poeziei; apoi, că ea nu este o ştiinţă în adevăratul sens ai cuvântului; în sfârşit, ,că încercarea de a o constitui într-un întreg, având un început, un mijloc şi un sfârşit, o cursivitate şi un sens profund, este o iluzie care se sprijină pe o neînţelegere. S-ar părea că îi refuzăm orice valoare, dacă nu arătam în ce constă această valoare. Chiar şi învinsă de artă şi exclusă din domeniul ştiinţelor, istoria îşi păstrează un domeniu cu totul diferit, care îi aparţine numai ei şi în care se menţine cu o mare mândrie.

Istoria este pentru specia umană ceea ce este raţiunea pentru individ. Graţie raţiunii sale, omul nu este închis precum animalul în limitele strâmte ale prezentului vizibil, el cunoaşte şi trecutul infinit mai întins, izvor al prezentului care se leagă de el; numai această cunoaştere îi procură o înţelegere mai clară a prezentului şi îi permite chiar să formuleze inducţii pentru viitor. Animalul, dimpotrivă, a cărui cunoaştere fără reflecţie este limitată la intuiţie, şi prin urmare la prezent, rătăceşte printre oameni, chiar şi după ce a fost domesticit, ignorant, greoi, stupid, părăsit şi sclav. - La fel, un popor care nu îşi cunoaşte propria istorie este mărginit la prezentul generaţiei din care face parte; el nu îşi înţelege nici natura, nici propria existenţă, deoarece este în imposibilitatea de a le raporta la un trecut care le explică; cu atât mai puţin poate anticipa asupra viitorului. Numai istoria îi dă unui popor deplina conştiinţă de sine. Istoria poate aşadar să fie considerată drept conştiinţa raţională a speciei umane; ea este pentru omenire ceea ce este pentru individ conştiinţa susţinută de raţiune, reflectată şi coerentă, a cărei lipsă condamnă animalul să rămână închis în teritoriul strâmt al prezentului intuitiv. Orice lacună în istorie seamănă astfel cu o lacună în conştiinţa şi în memoria unui om; iar în faţa unui monument al antichităţii primitive, care şi-a supravieţuit propriei sale semnificaţii, de exemplu în faţa piramidelor, a templelor şi a palatelor din Yukatan, rămânem la fel de deconcertaţi şi la fel de stupizi precum animalul în faţa unei acţiuni omeneşti, în care el este implicat în calitate de instrument, precum omul care priveşte o pagină veche cu scris cifrat, a cărui cheie a pierdut-o, sau precum somnambulul mirat să găsească dimineaţa lucrarea făcută de el în timp ce dormea. Istoria poate în acest, sens să fie socotită ca fiind conştiinţa reflectată a omenirii; ea îndeplineşte rolul unei conştiinţe de sine imediate, comune întregii specii şi care, numai ea, face din aceasta un întreg adevărat, o omenire. Aceasta este valoarea reală a istoriei, iar interesul general şi superior pe care ea îl inspiră ţine prin urmare de faptul că ea este o

problemă personală a genului uman. - Folosirea raţiunii individuale presupune în calitate de condiţie indispensabilă limbajul; scrisul nu este mai puţin necesar pentru exercitarea raţiunii omenirii; numai cu el începe existenţa reală a acestei raţiuni, aşa cum aceea a raţiunii individuale nu începe decât cu vorbirea. Scrisul, într-adevăr, serveşte la restabilirea unităţii în această conştiinţă a genului uman sfărâmată şi ciopârţită neîncetat de moarte; el permite strănepotului să reia şi să ducă până la capăt ideea concepută de străмoş; el previne disoluţii geniului uman şi a conştiinţei sale într-un număr infinit de indivizi efemeri şi înfruntă astfel timpul care zboară într-o goană irezistibilă împreună cu însoţitorul său, uitarea. Nici monumentele de piatră nu servesc acestui scop mai puţin decât monumentele scrise, fiind în parte anterioare acestora. Cine poate crede, într-adevăr, că oamenii care au cheltuit sume enorme, care au pus în mişcare forţele a mii de braţe, de-a lungul multor ani, pentru a construi piramidele, monoliţii, mormintele săpate în stâncă, templele şi palatele, care durează de secole, au avut în vedere numai propria lor satisfacţie, scurtul timp al unei vieţi, care nu le era suficient pentru a vedea sfârşitul acestor lucrări, sau scopul ostentativ pe care mulţimea incultă îi obliga să-l acorde acestor monumente? - Adevărata lor intenţie, fără nicio îndoială, era să se adreseze posterităţii celei mai îndepărtate, să intre în legătură cu ea şi să restabilească astfel unitatea conştiinţei umane. Hinduşii, egiptenii, grecii, chiar şi romanii îşi calculau construcţiile în aşa fel încât să dureze mii de ani, pentru că o cultură superioară le lărgise orizontul. Evul Mediu şi timpurile moderne nu au avut în vedere în edificiile lor decât cel mult câteva secole; explicaţia acestui lucru este totuşi şi faptul că se recurgea mai degrabă la scriere, devenită de o folosinţă mai generală, mai ales după ce ea dăduse naştere tiparului. Dar chiar şi aceste monumente mai recente exprimă puternica dorinţă de a vorbi posterităţii şi este o ruşine să fie distruse sau să fie desfigurate pentru a le face să servească unor scopuri inferioare şi utile. Monumentele

scrise au a se teme mai puţin de intemperii, dar mai mult de barbarie, decât monumentele din piatră, ele produc, de asemenea, un efect mai mare. Egiptenii, acoperindu-şi edificiile cu hieroglife, au vrut să reunească cele două avantaje; ei au mers chiar până acolo încât au adăugat şi picturi, pentru cazul în care hieroglifele nu vor mai fi fost înţelese.

CAPITOLUL XXXIX[433]
Despre metafizica muzicii

În pasajul indicat mai jos din primul volum şi pe care cititorul îl are încă în minte, am explicat semnificaţia adevărată a acestei minunate arte. Ajunsesem la concluzia că între producţiile muzicale şi lumea ca reprezentare, adică natura, există nu o asemănare, ci un paralelism manifest şi apoi am demonstrat acest lucru. Mai am de adăugat aici, în aceasta privinţă, câteva consideraţii mai precise şi demne de remarcat. - Cele patru voci ale oricărei armonii, adică basul, tenorul, alto şi sopranul, sau ton fundamental, terţa, cvinta şi octava, corespund celor patru trepte ale scării fiinţelor, adică regnului mineral, regnului vegetal, regnului animal şi omului. Această analogie primeşte o confirmare frapantă de la regula fundamentală a muzicii care spune că între bas şi cele trei voci superioare trebuie să existe o diferenţă mult mai mare decât între aceste voci între ele; basul nu se poate apropia de ele cu mai mult de o octavă, dar aproape întotdeauna rămâne mult mai jos, ceea ce face ca acordul perfect din trei sunete să fie acela din a treia octavă de deasupra tonului fundamental. Rezultă că efectul armoniei mari, în care basul rămâne îndepărtat, este mult mai puternic şi mai frumos decât cel al armoniei restrânse, în care el este mai apropiat şi a cărui folosire nu se, datorează decât registrului de mică întindere al instrumentelor. Această regulă, departe de a fi arbitrară, îşi are principiul în originea naturală a sistemului muzical, căci primele armonice produse de vibraţiile concomitente sunt octava *şi* cvinta ei. Or, în această regulă recunoaştem corespondentul muzical al acelei proprietăţi fundamentale a naturii în virtutea căreia înrudirea este mai apropiată între diferitele fiinţe organizate decât între aceste fiinţe şi

[433] Acest capitol se referă la §52 din primul volum.

ansamblul neînsufleţit, anorganic al regnului mineral; organicul şi anorganicul sunt despărţite de graniţa cea mai distinctă, de prăpastia cea mai mare care poate fi întâlnită în întreaga natură. - Vocea înaltă, care cântă melodia, face totuşi parte integrantă din armonie şi se leagă astfel de baza fundamentală cea mai profundă, găsim aici corespondentul muzical al faptului prin care aceeaşi materie care, într-un organism omenesc, este suportul ideii de om, trebuie în acelaşi timp să reprezinte şi să susţină şi ideile de gravitaţie şi de proprietăţi chimice, adică ale gradelor celor mai scăzute ale obiectivării voinţei.

Muzica, nu este, ca toate celelalte arte, o manifestare a ideilor sau gradelor de obiectivare a voinţei, ci expresia directă a voinţei însăşi. De aici provine acţiunea imediată exercitată de ea asupra voinţei, adică asupra sentimentelor, pasiunilor şi emoţiilor ascultătorului, pe care nu-i este greu să-l exalte sau să-l transforme.

Dacă este fapt dovedit că muzica, departe de a fi un simplu auxiliar al poeziei, este o artă independentă, cea mai puternică dintre toate artele chiar, capabilă astfel să-şi atingă scopul prin propriile forţe, nu este mai puţin cert că nu are nevoie de cuvintele unui poem sau de acţiunea unei opere. Muzica în calitate de muzică nu cunoaşte decât sunetele, nu şi cauzele care le provoacă. Pentru ea, *vox humana* [vocea umană] nu este la origine şi prin esenţa ei decât un sunet modificat, precum acela al unui instrument, şi prezintă, la fel ca orice alt sunet, avantajele şi inconvenientele particulare legate de natura instrumentului care îl produce. Dacă, în cazul de faţă, acest instrument serveşte pe de altă parte, în calitate de organ al vorbirii, şi pentru comunicarea ideilor, aceasta este o circumstanţă fortuită; muzica poate fără îndoiala să profite de acest lucru, pentru a încheia o alianţă cu poezia, dar nu-i este permis niciodată să facă din aceasta lucrul principal, niciodată ea nu trebuie să-şi dea toată silinţa să redea sensul versurilor, aproape mereu şi mereu, aşa cum ne dă de înţeles Diderot în *Nepotul lui Rameau*, chiar insipide prin natura lor. Cuvintele nu sunt şi nu rămân pentru

muzică decât o adăugire străină cu o valoare secundară, căci efectul sunetelor este incomparabil mai puternic, mai infailibil şi mai rapid decât cel al cuvintelor; încorporate muzicii, acestea nu trebuie să ocupe niciodată decât un loc foarte puţin important şi să se supună tuturor exigenţelor sunetelor. Raportul este invers când este vorba despre o poezie dată, adică despre un, cânt, un libret de operă, la care este adaptată o muzică; căci arta muzicală nu întârzie să-şi arate puterile şi forţa sa superioară în acest caz; muzica ne face imediat să pătrundem până în adâncul ultim şi ascuns al sentimentului exprimat de cuvinte sau de acţiunea prezentată în operă, ea le dezvăluie natura proprie şi adevărată, ea ne arată miezul însuşi al evenimentelor şi al faptelor, scena oferindu-ne doar învelişul şi forma acestora. Dat fiind această preponderenţă a muzicii, şi deoarece ea este cu textul şi cu acţiunea în raportul de la general la particular, de la regulă la exemplu, s-ar părea că este mult mai convenabil să se compună textul pentru muzică decât muzica pentru text. Totuşi, metoda care se foloseşte curent îl conduce pe artist, prin mijlocirea cuvintelor şi a întâmplărilor din libret, la emoţii care constituie fondul acestora, care provoacă în el însuşi sentimentele care trebuie descrise şi îndeplinesc rolul de stimulatori ai fanteziei sale muzicale. - Dacă, de altfel, adăugarea poeziei la muzică este contribuţia noastră, dacă resimţim o plăcere atât de profundă când auzim un cântec însoţit de cuvinte inteligibile, înseamnă că atunci cele două moduri de cunoaştere ale noastre, cel mai direct şi cel mai indirect, se exercită în acelaşi timp; cunoaşterea noastră cea mai directă este aceea pentru care muzica exprimă emoţiile voinţei însăşi; cea mai indirectă este aceea a ideilor marcate prin cuvinte. Raţiunii nu-i place să rămână în întregime inactivă chiar şi atunci când se vorbeşte în limbajul sentimentelor. Fără îndoială, muzica este capabilă să redea prin propriile sale mijloace fiecare mişcare a voinţei, fiecare sentiment; dar adăugarea cuvintelor ne oferă în plus şi obiectele acestor sentimente, motivele din care ele iau naştere. - Muzica,

partitura unei opere, are o existenţă complet independentă, separată, abstractă, ca să spunem aşa; ea rămâne străină de evenimentele şi personajele piesei, ea urmează regulile sale proprii şi imuabile; de aceea, chiar şi fără libret, ea îşi face întotdeauna întregul său efect. Dar această muzică, compusă pentru dramă, este oarecum sufletul acesteia; prin uniunea sa cu faptele, personajele, cuvintele, ea devine expresia semnificaţiei intime a întregii acţiuni şi a necesităţii ultime şi ascunse care se leagă de aceasta. Tocmai pe sentimentul confuz al acestui adevăr se bazează plăcerea spectatorului care nu este un simplu gură-cască. Dar în acelaşi timp muzica unei opere atestă eterogenitatea naturii sale şi superioritatea esenţei sale printr-o totală indiferenţă faţă de întreaga latură materială a evenimentelor; de aceea, ea exprimă întotdeauna în acelaşi mod, însoţindu-le cu aceleaşi accente pompoase, furtuna pasiunilor şi patetismul sentimentelor, indiferent dacă materia dramei este Agamemnon şi Ahile sau neînţelegerile dintr-o familie burgheză. Pentru ea nu există nimic în afara de pasiuni, de emoţiile voinţei şi, la fel ca şi Dumnezeu, ea nu vede decât sufletele. Ea nu se asimilează niciodată cu materia; chiar şi atunci când este legată de bufoneriile cele mai hazlii şi cele mai extravagante dintr-o operă comică, ea nu-şi păstrează mai puţin frumuseţea, puritatea, nobleţea esenţei sale; iar alianţa ei cu asemenea elemente nu-i poate ştirbi cu nimic această calitate aleasă, din care ridicolul a fost îndepărtat pentru totdeauna. La fel, deasupra farsei groteşti şi a suferinţelor fără capăt ale vieţii omului pluteşte profunda şi serioasa semnificaţie a existenţei noastre, pe care niciun moment nu le poate desprinde de ea.

Să aruncăm acum o privire asupra muzicii pur instrumentale. O simfonie de Beethoven ne prezintă cea mai mare confuzie, fondată totuşi pe ordinea cea mai perfectă, lupta cea mai violentă care, o clipă mai târziu, se rezolvă prin cea mai frumoasă dintre armonii: este acea *rerum concordia discors* [„armonia plină de contraziceri a naturii“ - Horaţiu, *Epistulae*, 1, 12, 19], imagine completă

şi fidelă a naturii lumii care se rostogoleşte într-un haos imens de forme fără număr şi se menţine printr-o neîncetată distrugere. În această simfonie, auzim în acelaşi timp vocea tuturor pasiunilor, a tuturor emoţiilor omeneşti, bucuria şi tristeţea, afecţiunea şi ura, teama şi speranţa etc., toate sunt exprimate aici în nuanţe infinite, dar întotdeauna cumva *in abstracto* şi fără nicio distincţie; este numai forma lor, fără conţinut, ca o lume de spirite pure fără materie. Este adevărat, întotdeauna suntem înclinaţi să dăm o realitate la ceea ce auzim, să îmbrăcăm aceste forme, prin imaginaţie, cu carne şi oase, să vedem în ele tot felul de scene din viaţă şi din natură. Dar, de fapt, nu reuşim astfel nici să le înţelegem mai bine, nici să le gustăm mai bine şi nu facem decât să le supraîncărcăm cu un element eterogen şi arbitrar; de aceea, este mai bine să luăm această muzică în întreaga ei puritate imediată.

Până acum, la fel ca şi în primul volum, nu am privit muzica decât în latura ei metafizică, adică în raport cu semnificaţia lăuntrică a operelor sale. Se cuvine de asemenea să supunem unei examinări generale şi mijloacele care îi servesc la realizarea lor pentru a acţiona asupra spiritului nostru şi să arătăm apoi uniunea dintre această latură metafizică a muzicii şi latura fizică pe care ştiinţa a studiat-o suficient şi o cunoaşte astăzi. - Plec de la teoria general admisă şi pe care recente obiecţii nu au putut să o zdruncine cu nimic: armonia sunetelor se sprijină întotdeauna pe coincidenţa vibraţiilor; pentru două note care sună în acelaşi timp, această coincidenţă se va produce la fiecare a doua, a treia sau a patra vibraţie, iar notele devin atunci octave, cvinte sau cvarte una pentru cealaltă etc. Atâta timp cât vibraţiile a două note oferă un raport raţional şi exprimabil într-un număr mic, coincidenţa lor se repetă de mai multe ori şi ne permite să le cuprindem în apercepţia noastră; sunetele se topesc unul în altul şi formează un acord. Dacă, dimpotrivă, raportul este iraţional, nu se poate exprima decât prin cifre mari, nu mai putem sesiza nicio coincidenţă, vibraţiile *obstrepunt sibi perpetuo* [ele se acoperă neîncetat unele pe altele],

refuză să fie cuprinse în aprehensiunea noastră, atunci apare disonanţa. Din această teorie rezultă că muzica este un mijloc de a face perceptibile raporturi numerice raţionale şi iraţionale, dar nu, ca aritmetica, cu ajutorul conceptelor abstracte, ci printr-o cunoaştere imediată, simultană şi sensibilă. Uniunea dintre sensul metafizic al muzicii cu această bază fizică şi aritmetică se sprijină atunci pe faptul că elementul care nu se supune aprehensiunii noastre, iraţionalul sau disonanţa, devine imaginea naturală a rezistenţelor care se opun voinţei noastre; şi, invers, consonanţa sau raţionalul, care se pretează fără greutate percepţiei noastre, reprezintă satisfacerea voinţei. În plus. aceste raporturi numerice de vibraţii, raţionale şi iraţionale, admit o multitudine de grade, de nuanţe, de consecinţe şi de variaţii; ele fac astfel din muzică materia capabilă să exprime şi să redea fidel cu tentele lor cele mai fine, cu diferenţele lor cele mai delicate toate emoţiile sufletului omenesc, adică ale voinţei, al căror rezultat esenţial este întotdeauna, deşi cu grade infinite, satisfacţia sau neplăcerea; şi, pentru a-şi atinge scopul, muzica inventează melodia. Vedem deci aici că emoţiile voinţei sunt transportate în domeniul reprezentării pure, teatrul exclusiv al producţiilor artelor frumoase, care elimină din jocul lor voinţa însăşi şi ne cere să fim subiecte pur cunoscătoare. De aceea, muzica nu trebuie să excite afectele înseşi ale voinţei, adică o durere reală sau o bunăstare reală; ea trebuie să se mărginească la înlocuitorii lor; ceea ce convine intelectului nostru va fi imaginea satisfacerii voinţei, ceea ce îl loveşte mai mult sau mai puţin va fi imaginea durerii mai mult sau mai puţin puternice. Tocmai prin acest singur mijloc, muzica, fără a ne cauza vreodată o suferinţă reală, nu încetează să ne încânte până şi cu acordurile sale cele mai dureroase şi resimţim plăcere ascultând chiar şi melodiile cele mai tânguitoare spunându-ne în limbajul lor povestea secretă a voinţei noastre, a tuturor frământărilor ei, a tuturor aspiraţiilor ei, cu întârzierile, cu obstacolele, cu chinurile care le însoţesc. Dimpotrivă, acolo unde, în realitatea cu

grozăviile ei, însăşi voinţa noastră este excitată şi torturată, nu mai este vorba nici despre sunete, nici despre raporturi numerice, ci atunci mai degrabă noi suntem coarda întinsă şi ciupită care vibrează.

Din teoria muzicală luată de noi drept bază, rezultă că elementul propriu muzical al sunetelor constă în raporturile de rapiditate a vibraţiilor şi nu în forţa lor relativă. Aşadar, urechea, când ascultă o bucată muzicală, va urmări întotdeauna de preferinţă sunetul cel mai înalt, şi nu cel mai puternic. De aici provine faptul că sopranul domină chiar şi cel mai puternic acompaniament al orchestrei. Acesta dobândeşte astfel dreptul natural de a executa melodia, drept pe care il întăreşte şi mai mult marea sa mobilitate datorată aceleiaşi rapidităţi a vibraţiilor, aşa cum apare ea în frazele compuse. Sopranul devine prin aceasta adevăratul reprezentant al unei sensibilităţi exaltate, care resimte şi cea mai uşoară impresie, capabil să se lase determinat de ea, adică reprezentantul conştiinţei ajunse la gradul său extrem, în vârful scării fiinţelor. Opusul său este socotit a fi basul, greoi în mişcări, condamnat să nu urce şi nici să coboare decât prin intervale mari, terţe, cvarte şi cvinte; fiecare pas fiindu-i condus, în plus, de reguli invariabile, basul este reprezentantul natural al regnului anorganic, insensibil, care nu poate fi atins de impresiile delicate, supus numai unor legi generale. Basul nu poate urca niciodată chiar şi numai cu un singur ton, de exemplu de la cvartă la cvintă; ar însemna astfel să provoace o suită supărătoare de cvinte şi octave în vocile superioare; de aceea, propria sa natură şi originea sa îi interzic să execute cântecul. În cazul în care i se permite să interpreteze melodia, se foloseşte contrapunctul; atunci este un bas transpus, una dintre vocile superioare fiind coborâtă pentru a o deghiza în bas; dar chiar şi atunci este necesar un al doilea bas profund pentru a o acompania. Această stranietate a unei melodii încredinţate basului face ca partiturile de bas, cu acompaniament deplin, să nu ne procure niciodată aceeaşi plăcere pură şi curată ca o partitură de sopran, în suita armoniei, singurul cântec

natural este cel al sopranului. În trecere fie spus, un bas constrâns astfel prin transpoziţie să cânte melodia ar putea fi comparat, în spiritul metafizicii noastre despre muzică, cu un bloc de marmură căruia i s-a impus forma umană; nimic mai potrivit pentru oaspetele de piatră din *Don Giovanni*.

Pentru a pătrunde acum şi mai adânc în geneza melodiei, trebuie să o descompunem în elementele ei. Vom avea cel. puţin plăcerea pe care o resimţim prin dobândirea unei conştiinţe abstracte şi exprese a lucrurilor cunoscute de toţi *in concreto*, dându-le astfel aparenţa de noutate.

Melodia este formată din două elemente, unul ritmic şi celălalt armonic; le putem numi, de asemenea, elementul cantitativ şi elementul calitativ, deoarece primul se referă la durata, iar al doilea la înălţimea şi la gravitatea sunetelor. În notarea muzicală, primul se recunoaşte după liniile verticale, cel de al doilea după liniile orizontale. Ambele se sprijină pe raporturi pur aritmetice, adică pe raporturi de timp, unul pe durata sunetelor, celălalt pe rapiditatea relativă a vibraţiilor lor. Elementul ritmic este cel mai important, căci, el singur şi fără ajutorul celuilalt, este suficient pentru a închipui un fel de melodie; este cazul, de exemplu, al tobei; dar melodia perfectă are nevoie de amândouă. Ea constă, într-adevăr, în alternanţele de dezacord şi de împăcare între cele două şi voi demonstra imediat acest lucru; dar, deoarece până, acum am vorbit deja, despre elementul armonic, vreau să încep prin a examina mai îndeaproape ritmul.

Ritmul este în timp ceea ce simetria este în spaţiu, adică o diviziune în părţi egale şi corespondente, care, mai întâi mai mari, se descompun apoi în părţi mai mici şi secundare. În categorisirea artelor pe care am stabilit-o, arhitectura şi muzica formează cele două extreme. De aceea ele sunt cele mai eterogene, veritabili antipozi una pentru cealaltă în esenţa lor lăuntrică, puterea lor, întinderea sferei şi semnificaţiei lor; opoziţia lor ajunge chiar până la forma lor de manifestare. Arhitectura nu există decât în spaţiu, fără niciun raport cu timpul; muzica nu

există decât în timp, fără nici cel mai mic raport cu spaţiul[434]. Singura lor asemănare constă în faptul că ritmul este în muzică, la fel ca simetria în arhitectură, principiul ordinii şi al coeziunii; iată o nouă confirmare a adagiului că *les extrêmes se touchent*[435] [extremele se atrag]. Elementele ultime ale unui edificiu sunt pietre egale toate; la fel, cele ale unei bucăţi muzicale sunt măsurile egale toate, subîmpărţite la rândul lor de timpul neaccentuat şi timpul accentuat, sau în general de fracţiunea care indică măsura, tot în părţi egale, pe care le putem compara cu dimensiunile pietrei. Mai multe măsuri formează fraza muzicală, împărţită de asemenea în două jumătăţi egale, una ascendentă, care aspiră să se ridice până la dominantă şi o atinge aproape întotdeauna, alta descendentă, care aduce liniştea şi revine la tonul fundamental. Două sau chiar mai multe fraze formează o partidă, de obicei şi ea dublată în mod simetric prin semnul de repetare; două partide constituie o mică bucată muzicală sau numai o frază a unei bucăţi mai mari; concerto-ul sau sonata conţin de obicei trei fraze, simfonia patru şi misa cinci. Vedem astfel că aceste diviziuni şi subdiviziuni simetrice stabilesc între toate elementele unei bucăţi muzicale o subordonare, o suprapunere, o coordonare constantă şi fac din toate acestea un întreg coerent şi bine conturat, aşa cum face simetria cu edificiul, cu observaţia că ceea ce la una există exclusiv în spaţiu, la cealaltă există exclusiv în timp. Tocmai sub impresia acestei analogii a apărut această idee îndrăzneaţă adesea repetată în ultimii treizeci de ani: arhitectura este muzică îngheţată. Originea ei se află la Goethe care ar fi spus, după cum relatează

[434] Obiecţia că sculptura şi pictura nu există şi ele decât în spaţiu este o greşeală; căci operele lor au un raport cel puţin indirect, dacă nu direct, cu timpul, deoarece ele prezintă viaţa, mişcarea, acţiunea. La fel de greşit ar fi să susţinem că poezia, în calitate de limbaj, aparţine numai timpului; afirmaţia nu ar fi adevărată decât în mod direct pentru cuvinte, însă materia poeziei este tot ceea ce există, ca urmare spaţiul.

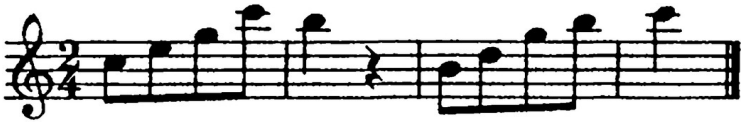
[435] După Epiphanios, *Adversus haereses*, III, 2, la Jean de La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste*, 1687, XII , şi Blaise Pascal , *Pensées*, 1692.

Eckermann (*Convorbiri*, vol. II, pag. 88): „Am găsit printre hârtiile mele o pagină unde eu numesc arhitectura o muzică nemişcată; şi într-adevăr arhitectura are ceva din aceasta; starea de spirit pe care ea o trezeşte este înrudită cu impresia produsă de muzică“[436]. După toate aparenţele, Goethe aruncase această remarcă în conversaţie mult mai înainte şi, după cum bine ştim, niciodată nu au lipsit oamenii care să culeagă ce lăsa el să cadă şi de care mai târziu făceau ei înşişi paradă. De altfel, orice ar fi putut spune Goethe, această analogie a muzicii cu arhitectura pe care am aşezat-o pe singura sa bază adevărată, adică pe analogia ritmului cu simetria, nu se referă decât la forma exterioară şi nicidecum la esenţa lăuntrică a celor două arte, pe care le desparte o prăpastie; ar fi chiar ridicol să vrem să alăturăm, în ce priveşte fondul, cea mai limitată şi mai slabă de cea mai amplă şi cea mai puternică dintre toate artele. Ca amplificare a analogiei prezentate am putea adăuga şi faptul că, atunci când muzica, cuprinsă de un fel de acces de independenţă, profită de ocazia unui sunet prelungit de orgă pentru a se smulge din strânsoarea ritmului şi a se lăsa în voia capriciului unei cadenţe închipuite, această bucată muzicală seamănă cu o ruină lipsită de simetrie. În limbajul îndrăzneţ al butadei de mai înainte, am putea numi această ruină o cadenţă pietrificată.

Ritmul fiind explicat, trebuie să arăt acum modul în care esenţa melodiei constă în dezacordul şi împăcarea mereu reînnoite dintre elementul ritmic şi elementul armonic. Elementul ritmic presupune o măsură dată, la fel, elementul armonic presupune tonul fundamental; apoi el se îndepărtează de acesta, parcurge toate notele gamei, până ce atinge, după evoluţii mai mult sau mai puţin îndelungate, o treaptă armonică, cel mai adesea dominantă sau subdominantă, care îi oferă o semi-pauză. Apoi el revine, pe un drum egal ca lungime, la tonul fundamental, unde îşi găseşte liniştea desăvârşită. Însă cele două circumstanţe,

[436] Cf *Maxime şi reflecţii*, 776 - la originea acestei comparaţii se află Friedrich Wilhelm Schelling.]

ajungerea la sus-numita treaptă şi revenirea la tonul fundamental, trebuie să coincidă şi cu anumite momente privilegiate ale ritmului, căci altfel efectul este ratat. Astfel, aşa cum succesiunea armonică a sunetelor cere anumite note, mai întâi tonica, apoi dominanta etc., la fel şi ritmul cere, la rândul lui, anumiţi timpi, anumite măsuri şi părţi de măsuri în număr fix, care se numesc timpi puternici, favorabili sau accentuaţi, în opoziţie cu timpii slabi, contrari sau neaccentuaţi. Or, între cele două elemente este un dezacord când numai cerinţele unuia dintre ele sunt îndeplinite; atunci când cerinţele ambelor elemente sunt îndeplinite în acelaşi timp şi dintr-o dată se produce împăcarea lor. Cu alte cuvinte, acest şir de note care aleargă la întâmplare înainte de a ajunge la o treaptă mai mult sau mai puţin armonică nu poate să o atingă decât după un număr determinat de măsuri, şi în plus pe un timp accentuat, pentru a-şi găsi aici o oarecare linişte; la fel, revenirea la tonică trebuie să aibă loc după un număr egal de măsuri şi tot pe un timp accentuat, pentru ca satisfacerea să fie completă. Atâta timp cât coincidenţa necesară între satisfacerea cerinţelor celor două elemente nu se produce, degeaba îşi continuă ritmul mersul lui regulat şi degeaba notele potrivite se fac auzite şi se repetă, căci nu vom oţine efectul din care ia naştere muzica. Pentru a înţelege mai bine, iată un exemplu foarte simplu:



Succesiunea armonică a sunetelor întâlneşte tonica încă de la sfârşitul primei măsuri; dar ea nu capătă prin aceasta nicio satisfacţie, căci ritmul se află pe timpul cel mai slab. Imediat după aceea, în cea de a doua măsură, ritmul este pe timpul dorit; dar şirul de sunete a ajuns la septimă. Deci, cele două elemente ale melodiei sunt în total dezacord şi resimţim o oarecare îngrijorare. În cea de a doua jumătate a frazei, situaţia este cu totul invers şi pe ultimul

sunet se produce împăcarea celor două elemente. Aceleaşi fenomene se petrec în întreaga melodie, dar cel mai adesea pe o scară mult mai mare. Acest dezacord şi această apropiere constante ale celor două elemente sunt, din punct de vedere metafizic, expresia apariţiei de noi dorinţe urmate de îndeplinirea lor. De aici acel farmec prin care muzica pătrunde atât de adânc în sufletul nostru, făcând să strălucească neîncetat în ochii noştri satisfacerea perfectă a dorinţelor noastre. Dacă privim mai îndeaproape, vom descoperi în acest proces al melodiei o condiţie cumva interioară, armonia, care se întâlneşte ca din întâmplare cu o condiţie exterioară, ritmul. Fără îndoială, această întâmplare este provocată de compozitor şi seamănă în acest sens cu rima din poezie. Dar aici vedem nu mai puţin şi imaginea coincidenţei dintre dorinţele noastre şi circumstanţele exterioare, favorabile şi independente de dorinţele noastre, adică imaginea fericirii. - Merită să ne oprim puţin şi asupra pauzei. Aceasta este o disonanţă care vrea să înşele aşteptarea noastră încrezătoare şi să împingă cât mai departe consonanţa finală; totuşi nu o chemăm cu mai puţină ardoare şi apariţia ei nu ne provoacă mai puţină plăcere, fiind un corespondent evidentul satisfacerii voinţei pe care întârzierea o face întotdeauna mai mare. Cadenţa perfectă cere să fie precedată de acordul de septimă al dominantei, aşa cum numai dorinţa cea mai arzătoare poate fi urmată de cea mai profundă alinare şi de o linişte deplină. Muzica deci constă întotdeauna în permanenta succesiune de acorduri care ne tulbură mai mult sau mai puţin, adică ne stimulează dorinţele, şi de acorduri care ne produc mai mult sau mai puţin calm şi mulţumire; la fel ca şi viaţa sufletului, voinţa este o trecere neîntreruptă de la îngrijorarea mai mult sau mai puţin mare provocată de speranţă sau de teamă, la satisfacţia mai mult sau mai puţin completă care o urmează. Cursul armoniei constă deci într-o alternanţă de disonanţe şi consonanţe conforme cu regulile artei. Un şir de acorduri pure ar fi fastidios, obositor şi gol, precum acea *languor* pe care o aduce după sine realizarea tuturor

dorinţelor. De aceea, disonanţele, în pofida tulburării şi, oarecarei suferinţe pe care ni le provoacă, sunt necesare, dar cu condiţia să fie conduse cum trebuie şi să se rezolve apoi în consonanţe. La drept vorbind, în muzica întreagă nu există decât două acorduri fundamentale: acordul disonant de septimă şi acordul perfect armonic; toate celelalte pot fi reduse la acestea. La fel, pentru voinţă nu există în fond decât mulţumirea şi neplăcerea, oricât de multe forme ar putea îmbrăca acestea. Şi cum nu există decât două stări generale ale sufletului nostru, seninătatea sau cel puţin veselia, şi durerea sau cel puţin îngrijorarea, la fel şi muzica nu cunoaşte decât doua moduri generale, corespunzând acestor două stări, modul major şi modul minor, pe care trebuie să le respecte. Este o adevărată minune acea aptitudine a modului minor de a exprima durerea cu o rapiditate atât de mare, în tuşe atât de înduioşătoare şi atât de uşor de recunoscut, fără nicio urmă de suferinţă fizică, fără nicio recurgere la convenţional. De aici ne putem da seama cât de adânc pătrunde muzica, prin rădăcina sa, în esenţa lucrurilor şi a oamenilor. La popoarele din nord, a căror viaţă este supusă unor condiţii vitrege, mai ales la ruşi, predomină modul minor, chiar şi în muzica de cult. - Allegro în modul minor este foarte frecvent în muzica franceză şi o caracterizează; parcă este un om care dansează şi îl strâng pantofii.

Mai adaug câteva consideraţii secundare. - Când împreună cu tonica variază valoarea tuturor treptelor şi atunci aceeaşi notă ia formele de secundă, de terţă, de cvartă etc., sunetele gamei seamănă cu actorii care joacă când un rol, când altul, în timp ce persoana lor rămâne aceeaşi. Individul nu corespunde întotdeauna rolului, este corespondentul acelei impurităţi inevitabile (amintită în § 52 din primul volum) a oricărui sistem armonic, din care a provenit ideea semitonurilor egale.

Unul sau altul dintre cititorii mei ar putea să fie cuprins de îngrijorare că muzica, al cărei efect este adesea înălţarea spiritului nostru atât de sus încât ni se pare că o auzim vorbind despre lumi diferite de a noastră şi mai

bune, este redusă, potrivit metafizicii enunţate, să măgulească voinţa de a trăi, deoarece ea reprezintă esenţa acesteia, deoarece ea îi descrie dinainte victoria şi sfârşeşte prin a-i exprima satisfacerea *şi* alinarea. Dacă este vorba să calmăm asemenea scrupule, următorul pasaj din *Veda* poate servi foarte bine acestui scop: „Et anandsroup, *quod forma gaudii est*, τού pram Atma *ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio eius est*[437] [„Iar desfătător, ceea ce este o formă de plăcere, este numit supremul Ātman, fiindcă peste tot unde există o bucurie, ea este o părticică din plăcerea lui“] *(Oupnek'hat,* vol. I, pag. 405, et iterum, vol. II, pag. 215).

[437] Adunate de traducătorii persani din Brhadāranyaka Upanişad, IV, 3, 33 şi Taittirīya Upanişad, II , 8.

SUPLIMENT LA CARTEA A PATRA

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort;
ils ne savent pas se délivrer de la vie.
[„Toţi oamenii doresc să se elibereze numai de moarte;
ei nu ştiu să se elibereze de viaţă“]
(Lao Zi, *Dao de Jing*, édition Stanislas Julien, pag. 184)

CAPITOLUL XL
Cuvânt înainte

Adăugirile la această *a patra Carte* ar trebui să fie foarte considerabile; dar asupra a două chestiuni importante care necesită în mod special lămuriri, libertatea voinţei şi fundamentul moralei, subiectele de concurs propuse de două academii scandinave mi-au oferit deja ocazia să mă explic în două monografii detaliate, publicate în 1841 sub titlul *Cele două probleme fundamentale ale eticii*. Presupun aşadar că cititorii mai cunosc sus-numita lucrare în aceeaşi măsură în care am presupus în cazul adăugirilor la *Cartea a doua* cunoaşterea de către ei a lucrării *Despre voinţa în natură*. În genera, cine vrea să se familiarizeze cu filosofia mea trebuie să citească până şi cel mai mic rând scris de mine. Am această pretenţie. Căci eu nu sunt un mâzgălitor de hârtie, un fabricant de manuale, un scriitoraş pe bani; nu sunt un om care, prin scrisorile sale, caută aprobarea unui ministru, un om, în sfârşit, a cărui pană ascultă de vize personale, eu nu caut decât adevărul şi scriu aşa cum scriau anticii, cu unica intenţie de a transmite posterităţii ideile mele, pentru folosul viitor al celor care vor şti să mediteze asupra lor şi să le aprecieze. Aceasta este cauza numărului mic al lucrărilor mele, dar şi a observaţiilor pe care le-am făcut asupra lor şi a lungilor intervale de timp dintre ele; tot acest lucru este şi cauza grijii pe care am avut-o să reduc cât mai mult posibil repetiţiile uneori inevitabile, în scrierile filosofice, pentru a marca înlănţuirea ideilor, şi de care nu scapă cu adevărat niciun filosof. De aceea, cea mai mare parte a părerilor mele nu sunt exprimate decât într-un singur loc al operelor mele; şi pentru a mă face înţeles, pentru a se învăţa ceva de la mine, nu poate fi neglijat nimic din ceea ce am scris eu. Iar cine vrea să mă judece şi să mă critice fără a se supune acestei condiţii, nimic mai uşor, experienţa a arătat-o; şi cui

va fi tentat să o facă îi urez distracţie plăcută.

Totuşi eliminarea anunţată mai sus a două subiecte importante ne lasă un anumit spaţiu în aceasta *a patra Carte* de *Notaţii complementare*. Nu ne vom supăra pentru atâta lucru. În ultima mea *Carte*, într-adevăr, sunt cuprinse şi soluţiile acelor probleme care ne preocupă mai mult ca orice, acele rezultate supreme, care, în orice sistem, formează un fel de vârf al piramidei; de aceea nimeni nu poate fi împotriva acordării unui loc mai mare oricărui studiu destinat să le fixeze mai solid sau să le dezvolte cu mai multă precizie. În plus, am socotit că aici putem ridica şi lega de doctrina „afirmării voinţei de a trăi“ o chestiune neatinsă deloc la noi, în conţinutul celei de *a patra Cărţi*, după exemplul tuturor filosofilor, înaintaşii noştri: este vorba despre chestiunea sensului lăuntric şi a naturii proprii a acelei iubiri sexuale care uneori este ridicată până la pasiunea cea mai puternică. Poate părea paradoxal că introducem o asemenea problemă în partea filosofiei care tratează despre morală; dar nu ar mai părea aşa dacă ar fi recunoscută adevărata importanţă a subiectului.

CAPITOLUL XLI[438]
Despre moarte şi raporturile sale cu indestructibilitatea fiinţei noastre în sine

Moartea este pe bună dreptate geniul inspirator sau „musagetul“ filosofiei, iar Socrate a definit şi el filosofia ca θανάτον μελέτη [„pregătirea pentru moarte“ - Platon, *Phaidon*, pag. 81 a]. Fără moarte, chiar ar fi greu de filosofat. Va fi deci foarte firesc să facem loc aici, în fruntea ultimei, celei mai serioase, celei mai importante dintre cărţi, câtorva consideraţii speciale asupra acestui aspect.

Animalul, la drept vorbind, trăieşte fără să cunoască moartea; în acest mod, individul din genul animal beneficiază imediat de întreaga imutabilitate a speciei, neavând conştiinţa de sine decât ca despre o fiinţă fără sfârşit. La om a apărut, o dată cu raţiunea, printr-o conexiune necesară, certitudinea înspăimântătoare a morţii. Dar, cum se întâmplă întotdeauna în natură, alături de rău a fost plasat şi leacul, sau cel puţin o compensaţie; astfel, aceeaşi reflecţie, care este sursa ideii morţii, ne înalţă la opinii metafizice, la abordări consolatoare, ale căror nevoie şi posibilitate nu sunt cunoscute animalului. Toate sistemele religioase şi filosofice îşi îndreaptă preocupările mai ales în această direcţie. Ele sunt astfel în primul rând un fel de antidot pe care raţiunea, prin doar forţa meditaţiilor sale, îl dă împotriva certitudinii morţii. Ceea ce diferă este măsura în care ele îşi ating scopul şi fără îndoială că o anumită religie sau o anumită filosofie va face omul mult mai capabil decât alta să privească moartea în faţă şi să o întâmpine liniştit. Spunând omului să se considere a fi fiinţa primordiala însăşi, prin Brahma, a cărui esenţă nu comportă nici naştere, nici dispariţie, brahmanismul şi budismul au mai multe şanse de izbândă decât unele religii care îl

[438] Acest capitol se referă la §54 din primul volum.

consideră ca format din nimic şi nu fac decât să înceapă cu naşterea existenţa pe care el a primit-o de la altul. De aceea găsim în India o certitudine, un dispreţ faţă de moarte despre care Europa nu are nicio idee. Este un lucru grav, într-adevăr, să se inoculeze de devreme, în legătură cu un subiect atât de important, noţiuni slabe şi fără consistenţă în spiritul omului şi să rămână astfel incapabil pentru totdeauna de a-şi însuşi altele mai drepte şi mai puternice. A-i spune, de exemplu, că doar cu o clipă în urmă el a ieşit din neant, că, prin urmare, o întreagă eternitate, nu a fost nimic şi, cu toate acestea, că trebuie să fie nepieritor în viitor, nu ar fi ca şi cum i s-ar spune că, deşi este un mecanism pus în mişcare mereu şi mereu de o voinţă străină, el trebuie să fie totuşi răspunzător de conduita sa şi de faptele sale pentru întreaga eternitate? Dacă mai târziu, când spiritul său s-a maturizat, când reflecţia a apărut, îşi dă seama de puţina consistenţă a unor asemenea doctrine, nu are nimic mai bun de pus în loc; mai mult, el nu este capabil nici măcar să conceapă ceva mai bun şi atunci îşi continuă drumul, lipsit de consolarea pe care natura însăşi i-o rezervase în schimbul certitudinii morţii. Tocmai ca urmare a unei asemenea evoluţii vedem astăzi (1844) în Anglia, printre muncitorii pervertiţi din fabrici, socialiştii, şi, printre studenţii depravaţi, noii hegelieni din Germania coborându-se până la doctrine cu totul materiale, care au drept deviză de bază: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [„mâncaţi şi beţi, după moarte nu mai există plăceri“] şi care pot fi caracterizate prin denumirea de bestialitate.

Totuşi, după toate cele ce s-au spus despre moarte, este incontestabil că în Europa, cel puţin, gândirea oamenilor, ba adesea chiar şi aceea a unui acelaşi individ, începe să oscileze între noţiunea de moarte concepută ca o pieire absolută şi credinţa că suntem nemuritori, ca să spunem aşa, în carne şi oase. Ambele idei sunt la fel de greşite; însă noi trebuie nu atât să căutăm o cale de mijloc între ele cât să ne înălţăm la o înţelegere superioară din care părerile de acest gen dispar de la sine.

În aceste consideraţii, vreau să pornesc înainte de toate de la experienţa pură. - În faţa ochilor ne apare un prim fapt incontestabil: în mod obişnuit, omul nu se teme de moarte mai mult decât orice numai pentru persoana sa; el deplânge şi moartea alor săi, dar nu ca un egoist chinuit de propria sa dispariţie, ci în calitate de om cuprins de milă faţă de marea nefericire a altuia; de aceea el îl blamează şi îl socoteşte lipsit de inimă pe cel care într-un asemenea caz nu plânge, care nu manifestă nicio durere sufletească. Iată un alt fapt, paralel cu primul: pasiunea răzbunării, împinsă la paroxismul său, cere moartea adversarului ca fiind cea mai crudă dintre sentinţele care pot fi date împotriva lui. Părerile se schimbă în funcţie de timp şi de loc; dar vocea naturii rămâne mereu şi peste tot asemenea ei însăşi; deci de ea trebuie ţinut seama înainte de toate. Or, în cazul de faţă, ea pare a spune clar că moartea este un mare rău. În limba naturii, moarte înseamnă dispariţie. Iar că moartea este un lucru serios rezultă deja din faptul că viaţa, după cum se ştie, nu este o glumă. Fără îndoială că nu suntem vrednici de daruri mai mari decât acestea.

În realitate, teama de moarte este independentă de orice cunoaştere, căci animalul resimte această teamă, fără totuşi să cunoască moartea. Tot ceea ce se naşte o aduce cu sine pe lume. Or, această teamă de moarte *a priori* nu este decât reversul voinţei de a trăi, fondul comun al fiinţei noastre a tuturor. De aici, prezenţa în fiecare animal, alături de grija înnăscută pentru conservare, a fricii înnăscute faţă de o dispariţie absolută; şi astfel, această teamă, şi nu simpla dorinţă de a evita durerea, este aceea care se manifestă în precauţiile animalului pentru a se apăra pe sine, şi pe puii săi mai mult decât pe el, împotriva oricărui duşman care le-ar putea face, rău. De ce vedem animalul fugind, tremurând, încercând să se ascundă? Pentru că el este pură voinţă de a trăi, dar este ca atare sortit morţii şi vrea să câştige timp. Prin natura sa, omul nu este altfel. Cel mai mare rău, cel mai înfricoşător dintre pericolele care îl pot ameninţa vreodată este moartea; cea mai mare groază a sa este groaza de moarte. Nimic nu ne determină în mod

mai irezistibil să manifestăm simpatia cea mai vie decât vederea unui alt om aflat în pericol de moarte; nu există spectacol mai îngrozitor decât acela al unei execuţii. Dar ataşamentul nelimitat faţă de viaţă care se arată aici nu poate proveni din cunoaştere şi din reflectare; cu totul dimpotrivă, din punctul de vedere al reflecţiei, el pare nesăbuit; în ce priveşte valoarea obiectivă a vieţii, este puţin sigur, este cel puţin îndoielnic ca ea să fie preferabilă, nonexistenţei şi chiar, dacă sunt consultate reflecţia şi experienţa, nonexistenţa ar trebui să aibă câştig de cauză. Mergeţi şi bateţi la uşile mormintelor şi întrebaţi-i pe morţi dacă vor să revină la lumină; ei vor da din cap în semn de refuz. Aceasta este şi concluzia lui Socrate în *Apologia lui Platon*; amabilul veselul Voltaire nu se poate abţine nici el să spună: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon* [„iubim viaţa, dar neantul nu încetează să aibă părţile sale bune"]. Sau: *je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle; mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie* [„nu ştiu ce este viaţa veşnică, dar aceasta de aici este o glumă proastă" - *Lettres à M. Le Comte d'Argental*, 27.VII.1768] .]. În plus, viaţa trebuie în orice caz să se termine curând şi atunci cei câţiva ani pe care poate îi mai avem de trăit dispar până la ultimul în faţa infinităţii timpului în care nu vom mai fi. Raţiunii i se pare chiar ridicol că ne facem atâtea griji pentru acest scurt spaţiu de timp, că tremurăm atât de tare la cel mai mic pericol care ne ameninţă viaţa noastră şi pe aceea a altuia şi compunem drame al căror patetism are drept singur resort teama de moarte. Astfel, acest puternic ataşament faţă de viaţă este o acţiune oarbă şi iraţională; ceea ce îl poate explica este numai faptul că în sine întreaga noastră fiinţă este deja pură voinţă de a trăi, că după părerea ei viaţa trebuie ca urmare să fie socotită bunul suprem oricât de amară, oricât de scurtă, oricât de nesigură de altfel poate fi ea, că, în sfârşit, în sine şi la origine această voinţă este oarbă şi lipsită de cunoaştere. Cunoaşterea, dimpotrivă, departe de a fi sursa acestui ataşament faţă de viaţă, acţionează în sens opus; ea dezvăluie puţina valoare a acestei vieţi şi combate astfel

teama de moarte. Dacă ea iese învingătoare, şi omul merge către moarte cu sufletul ferm şi liniştit, îi apreciem conduita drept nobilă şi măreaţă; celebrăm atunci triumful cunoaşterii asupra oarbei voinţe de a trăi, asupra acestei voinţe care nu este totuşi mai puţin germenul propriei noastre existenţe. Totodată, îl dispreţuim pe omul la care cunoaşterea moare în această luptă, omul care se ataşează de viaţă fără nicio reţinere, care se opune din toate puterile la apropierea morţii şi este cuprins de disperare când trebuie să o primească[439], deşi ceea ce se manifestă în el nu este decât fondul originar al eului nostru şi al naturii. Dar cum, ne-am putea întreba aici în trecere, cum iubirea nemărginită de viaţă şi eforturile făcute pentru a o conserva, pentru a o prelungi prin orice mijloc, pot fi privite ca josnice *şi* de dispreţuit, ca nevrednice de credinţa lor de adepţii oricărei doctrine religioase, dacă această viaţă este, într-adevăr, darul pentru care trebuie să mulţumim bunăvoinţei vreunui zeu? Şi cum atunci dispreţul faţă de un asemenea dar poate părea măreţ şi nobil? - Ceea ce totuşi rezultă cu certitudine din aceste consideraţii sunt următoarele: 1. voinţa de a trăi este esenţa lăuntrică a omului; 2. în sine această voinţă este lipsită de cunoaştere, este oarbă, 3. cunoaşterea îi este un principiu străin la origine, care vine mai târziu să i se alăture; 4. între cele două principii se dă o luptă şi judecata noastră se bucură de victoria cunoaşterii asupra voinţei.

Daca aspectul înspăimântător sub care ne apare moartea s-ar datora ideii de nonexistenţă, ar trebui să simţim aceeaşi groază atunci când ne gândim la timpul când încă nu existăm. Căci, nimeni nu poate contesta, nonexistenţa de după moarte nu se poate deosebi de aceea

[439] *In gladiatoriis pugnis timidos et supplices et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus* [„În timpul luptelor dintre gladiatori chiar îi detestăm de obicei pe laşii care ne roagă şi ne imploră să-i lăsăm în viaţă; dimpotrivă, dorim să-i ţinem în viaţă pe cei puternici şi curajoşi, care întâmpină moartea de bunăvoie şi cu mult zel“ - Cicero , *Pro Milone*, cap. 34 [92].

de dinaintea naşterii; deci ea nu trebuie să ne facă să ne plângem mai mult. O întreagă infinitate de timp s-a scurs când noi nu existam încă, dar aceasta nu ne face să suferim. Însă, dimpotrivă, dacă după intermediul momentan al unei existenţe efemere trebuie să urmeze o a doua infinitate de timp, în care nu vom mai fi, aceasta este pentru noi ocondiţie grea, o necesitate chiar insuportabilă. Această sete de existenţă să provină oare din faptul că după ce am gustat viaţa acum, am găsit-o că este de preferat tuturor celorlalte bunuri? Desigur că nu, deja am explicat acest lucru, pe scurt, mai sus: experienţa făcută ar fi putut mai degrabă să trezească în noi o aspiraţie nemărginită către paradisul pierdut al nonexistenţei. Să adăugăm că de speranţa nemuririi sufletului se leagă întotdeauna aceea a unei lumi mai bune, dovadă că lumea actuală nu valorează mare lucru. - Cu toate acestea, în discuţiile orale şi în cărţi, problema stării noastre de după moarte a fost pusă de mii de ori mai adesea decât aceea a stării noastre dinaintea naşterii. În teorie totuşi, cea de a doua este o problemă la fel de firească, la fel de legitimă ca şi cealaltă şi rezolvarea ei ar constitui un mijloc de a o elucida la fel de bine pe prima. Cât de multe frumoase cuvinte pompoase nu avem referitor la tot ce este mai neplăcut în ideea că spiritul omului, acest spirit capabil să cuprindă lumea, plin de înalte şi minunate gânduri, ar trebui să fie coborât în mormânt o dată cu trupul! Dar acest spirit a lăsat să se scurgă o întreagă infinitate de timp înainte de a se naşte el cu toate calităţile sale; în tot acest timp, lumea a trebuit să se descurce fără el, iar din toate acestea noi nu înţelegem nimic. Şi totuşi, nu există vreo întrebare care să se pună cunoaşterii nedeformate de voinţă în mod firesc decât aceasta: „S-a scurs un timp infinit înainte de naşterea mea; ce eram eu în tot acest timp?“ - Metafizica ar putea da următorul răspuns: „Eram tot eu, adică toţi cei care spuneau atunci *eu*, toţi aceia erau eu“. Dar să ne îndepărtăm de consideraţii de acest fel, pentru a ne meţine până la noi ordine punctul nostru de vedere în întregime empiric, şi să admitem că eu nu am existat. Dar atunci mă

pot consola cu acel infinit în care nu voi mai fi după moartea mea, în ideea acelui timp infinit în care deja nu am existat, ca de o stare bine cunoscută de mine şi nu lipsită de farmec. Căci infinitatea *a parte post* în care nu voi fi nu mă poate înspăimânta mai mult decât infinitatea *a parte ante* în care nu eram; într-adevăr, nimic nu le desparte decât interpunerea visului efemer al vieţii. La fel, toate dovezile adunate în sprijinul continuării existenţei după moarte pot fi tot atât de bine transpuse *in parte ante*, pentru a demonstra atunci existenţa înainte de viaţă; hinduşii şi budiştii admit acest lucru, fiind astfel consecvenţi cu ei înşişi. Numai idealitatea kantiană a timpului rezolvă toate aceste enigme; dar nu a sosit încă momentul să vorbim despre aceasta. Din cele de mai sus rezultă o concluzie: nu este mai puţin absurd să deplângem timpul în care nu vom mai fi decât să-l regretăm pe acela în care nu eram încă; căci, între timpul care nu este cel al existenţei noastre şi cel care este, există oare un raport de viitor sau un raport de trecut? Aceasta contează foarte puţin.

Dar, chiar făcând abstracţie de aceste consideraţii de timp, în sine şi pentru sine este absurd să considerăm nonexistenţa drept un rău; orice rău, într-adevăr, ca şi orice bine, presupune existenţa, şi chiar conştiinţa; dar această conştiinţă încetează o dată cu viaţa, la fel ca în timpul somnului sau al unei sincope; ştim aşadar cu certitudine şi printr-o experienţă familiară că dispariţia conştiinţei nu conţine niciun rău şi în orice caz producerea acestui fenomen este o problemă de o clipă. Epicur privea moartea tocmai din acest punct de vedere şi avea dreptate când spunea: ó θάνατος οúδέν πρός ήμάς [„moartea nu are nicio legătură cu noi“]; şi aceasta deoarece, spunea el, atâta timp cât noi suntem moartea nu este, iar când moartea este nu mai suntem noi (Diogenes Laertios, *De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus philosophorum*, X, 27). Pierderea a ceva căruia nu i se poate constata absenţa nu este un rău; cine poate nega acest lucru? De aceea, faptul de a nu mai fi nu ne poate impresiona mai mult decât faptul de a nu fi fost. De aici rezultă că din punctul de vedere al cunoaşterii

teama de moarte pare lipsită de fandament; or, conştiinţa constă tocmai în cunoaştere; pentru conştiinţă moartea nu este deci un rău. De aceea, în realitate, nu latura cunoscătoare din mine este aceea care se teme de moarte, ci numai din oarba voinţă, care este în orice fiinţă vie, provine acea *fuga mortis* [fugă de moarte]. Dar, aşa cum am arătat deja mai sus, ea este un element esenţial al cunoaşterii, pentru că tocmai această voinţă este o voinţă de a trăi, fără altă raţiune de a fi decât o nevoie imperioasă de existenţă şi de durată, şi care, lipsită de cunoaştere la început, nu vede că este însoţită de cunoaştere decât în urma propriei sale obiectivări în creaturi individuale. Dacă acum, după această obiectivare, ea ajunge să vadă moartea ca fiind sfârşitul fenomenului cu care s-a identificat şi în limitele căruia este astfel mărginită, întreaga sa fiinţă se zbate cu furie în ce priveşte faptul dacă ea are a se teme din partea morţii de un rău real, vom vedea mai încolo; şi ne vom reaminti în acel moment adevărata sursă, pe care am desemnat-o aici, a fricii de moarte, precum şi distincţia necesară stabilită de noi între elementul cunoscător şi latura voliţională ale fiinţei noastre.

Tot din aceste consideraţii, rezultă că groaza de moarte ţine mai puţin de faptul că ea este sfârşitul unei vieţi care nu merită să inspire nimănui regrete deosebite, cât de acela că ea marchează mai degrabă distrugerea organismului, şi aceasta pentru că acest organism este voinţa însăşi care se manifestă sub formă de corp. Dar noi nu simţim realmente această distrugere decât în suferinţele provocate de boală sau de vârstă, dar pentru subiect, dimpotrivă, moartea nu constă decât în momentul în care dispare conştiinţa, în îngreunarea activităţii cerebrale. Extinderea ulterioară a acestei îngreunări la toate celelalte părţi ale organismului este de fapt un fenomen deja posterior morţii. Moartea, din punct de vedere subiectiv, nu priveşte astfel decât conştiinţa, în ce priveşte natura acestei dispariţii a conştiinţei, oricine îşi poate face o idee despre ea dacă se gândeşte la toropeala dinaintea somnului; dar pentru a o înţelege şi mai bine, este suficient

să fi avut o sincopă adevărată; în acest caz, trecerea de la o stare la alta nu se petrece în etape succesive, menajată de un şir de vise, ci vederea începe să fie pierdută încă în starea de conştientă deplină; apoi, fără nicio tranziţie, survine cea mai adâncă inconştienţă; senzaţia resimţită, atâta timp cât se continuă, nu este decât dezagreabilă şi, dacă somnul este fratele morţii, sincopa este cu siguranţă sora ei geamănă. Mai mult, moartea violentă însăşi nu poate provoca suferinţă, căci rănile, chiar şi cele grave; nu sunt simţite în general în primul moment, ele nu sunt remarcate decât o clipă după aceea şi, în multe cazuri, numai după semnele lor exterioare; dacă ele provoacă moartea în scurt timp, conştiinţa va fi dispărut înainte ca omul să-şi dea scama de ele; dacă ele aduc moartea mai târziu, atunci pot fi socotite la fel cu celelalte boli. La fel, toţi care şi-au pierdut conştiinţa fie în apă, fie ca urmare a inhalării de gaze emanate de cărbuni, fie prin strangulare spun, după cum se ştie, că dispariţia conştiinţei s-a petrecut la ei fără durere. Vorbind, în sfârşit, despre moartea cu adevărat naturală, despre moartea cauzată de vârstă, despre eutanasie, trebuie să spunem că ea este o dispariţie treptată, o dispersare pe nesimţite a fiinţei noastre în afara existenţei. Încet-încet, o dată cu înaintarea în vârstă se sting pasiunile şi dorinţele, în timp ce slăbeşte şi facultatea de a suporta acţiunea obiectelor; nu mai există niciun stimul pentru emoţii, căci forţa de reprezentare nu încetează să slăbească, iar imaginile să devină mai terne; impresiile nu ne mai ating, ele trec fără a lăsa vreo urmă, zilele grăbesc pasul, evenimentele îşi pierd sensul şi totul capătă o temă mai palidă. Bătrânul împovărat de ani îşi poartă de ici-colo paşii nesiguri sau se odihneşte într-un colţ, simplă umbră, simplă fantomă a ceea ce era odată. Ce-i mai rămâne morţii de distrus în el? Şi vine o zi în care el se cufundă într-un somn care este ultimul, iar visele lui sunt... Ele sunt ceea ce îl îngrijora deja pe Hamlet în monologul bine cunoscut [III, 1]. După părerea mea, noi le visăm de pe acum.

Aici îşi găseşte locul încă o remarcă, şi anume aceea că

întreţinerea funcţiilor vitale, sprijinindu-se pe o bază metafizică, se realizează nu fără rezistenţă şi prin urmare nu fără efort. Tocmai datorita acestui efort organismul cedează în fiecare seară, fiind obligat să suspende activitatea cerebrală şi să reducă anumite secreţii, respiraţia, bătăile pulsului, temperatura corpului. De aici putem trage concluzia că oprirea completă a funcţiilor vitale trebuie să producă o uşurare deosebită forţei motrice care le guvernează şi poate că această uşurare contribuie într-o oarecare măsură la expresia de blândă satisfacţie care se vede pe faţa majorităţii morţilor. În general, momentul trecerii din viaţă în moarte este comparabil cu trezirea dintr-un somn greu, plin de vedenii şi de coşmaruri.

Până aici, un lucru este clar: oricâtă teamă ar inspira, moartea nu poate fi, la drept vorbind, un rău. Ci adesea ea apare chiar ca un bine, ca o fericire pe care o dorim din tot sufletul şi ea este o adevărată prietenă. Pentru toate fiinţele care, înlănţuite în existenţa sau în eforturile lor, s-au lovit de obstacole de netrecut, pentru toţi cei care suferă de boli incurabile sau de o tristeţe inconsolabilă, există un ultim refugiu, un loc de retragere care aproape întotdeauna se oferă de la sine; ei se pot întoarce în sânul naturii, de unde ieşiseră pentru un moment, ca orice lucru, atraşi de speranţa unor condiţii de existenţă mai favorabile decât cele pe care le-au avut; ei pot merge din nou pe acelaşi drum, rămas mereu deschis în faţa lor. Această reîntoarcere este acel *cessio bonorum* [cesiunea bunurilor] al celui viu. Totuşi, chiar şi atunci, această reîntoarcere nu are loc decât după o luptă fizică şi morală, ceea ce arată cât de mare este repulsia fiecărei fiinţe de a se reîntoarce în starea pe care a părăsit-o cu atâta uşurinţă şi atâta grabă pentru o existenţă atât de bogată în suferinţe şi atât de săracă în bucurii. - Hinduşii îi dau zeului morţii, Yama, două înfăţişări: una oribilă şi înspăimântătoare, cealaltă amabilă şi binevoitoare. Consideraţiile de mai sus ne dau deja, în parte, explicaţia acestui obicei.

Tot de pe terenul experienţei, unde continuăm să ne

menţinem, apare de la sine şi consideraţia următoare, demnă de a fi precizată prin câteva lămuriri şi de a fi astfel readusă la justa ei importanţă. Vederea unui cadavru îmi arată că sensibilitatea, iritabilitatea, circulaţia sângelui, reproducerea etc. au luat sfârşit în corp. Principiul activ care guverna funcţiile, care îmi rămâne tot necunoscut, a încetat deci să mai acţioneze în acest corp şi s-a despărţit de el; pot trage această concluzie cu certitudine. - Să spun acum că acest principiu trebuie să fi fost tocmai ceea ce am socotit eu a fi simpla conştiinţă, prin urmare inteligenţa (sufletul)? Ar fi aceasta o concluzie nu numai ilegitimă, ci şi de un fals evident. Într-adevăr, întotdeauna conştiinţa mi s-a revelat nu drept cauză, ci drept produs şi rezultat al vieţii organice; întotdeauna ea a urmat drumul ascendent sau descendent al acesteia la diferitele vârste ale existenţei, atât în starea de sănătate, cât şi în timpul bolii, în somn, în sincopă şi în trezire etc.; întotdeauna efect şi niciodată cauză a vieţii organice, ea s-a manifestat întotdeauna ca un lucru care se naşte, apoi dispare, pentru a se naşte apoi din nou, atâta timp cât găseşte condiţiile necesare existenţei sale, dar niciodată în afara acestor condiţii. Iată şi o altă remarcă pe care o pot face: departe de a atenua, de a slăbi celelalte forţe sau de a pune viaţa în pericol, bulversarea completă a conştiinţei, demenţa, stimulează într-un grad înalt aceste forţe, iritabilitatea şi energia musculară mai ales, şi face mai mult să crească decât să scadă durata existenţei, în afară de cazul în care intervin alte cauze concomitente. - Dar aceasta nu e totul: ştiam că individualitatea este un atribut al oricărui organism şi prin urmare al conştiinţei, dacă este vorba despre un organism conştient. Dar să conchid acum că această individualitate este inerentă acelui principiu dispensator al vieţii, în prezent dispărut, şi a cărui natură nu o cunosc deloc, nu am niciun motiv, cu atât mai puţin cu cât peste tot văd că natura fiecărui fenomen izolat este opera unei forţe universale, a cărei acţiune se răspândeşte în mii de fenomene identice. - Dar, pe de altă parte, nici nu pot să spun că încetarea vieţii organice duce la dispariţia acestei forţe care era până acum resortul ei,

căci ar fi ca şi cum aş considera că oprirea vârtelniţei duce la moartea femeii care deapănă lâna. Atunci când un pendul, regăsindu-şi centrul de greutate, sfârşeşte prin a reveni la starea de repaus şi îşi pierde astfel speranţa de viaţă individuală care îl însufleţea, nimeni nu va gândi că gravitaţia a fost redusă la zero, ci va înţelege că atât după, cât şi înainte ea se exprimă în fenomene nenumărate. Fără îndoială că acestei comparaţii i s-ar putea obiecta că şi în acest caz, al pendulului, gravitaţia a încetat nu să acţioneze, ci să-şi reveleze ochilor noştri acţiunea sa. Cine face această obiecţie nu are decât să-şi imagineze în locul pendulului un corp electric în care electricitatea, după ce a avut loc descărcarea, a încetat cu adevărat să mai acţioneze. Prin aceasta am vrut să arăt numai că noi atribuim o eternitate şi o ubicuitate imediate forţelor naturii de cel mai mic rang, fără a ne lăsa niciun moment induşi în eroare de durata efemeră a manifestărilor lor trecătoare. De aceea, cu atât mai puţin ne poate, bate gândul să considerăm încetarea vieţii ca fiind dispariţia principiului vital, să socotim moartea ca fiind dispariţia completă a omului. Braţul puternic care strunea, acum trei mii de ani, arcul lui Ulise nu mai există; dar un spirit serios şi care ştie să gândească va crede oare că din această cauză a fost distrusă în întregime forţa care acţiona cu atâta energie în acest braţ? Şi, continuându-şi reflecţiile, va admite în mai mare măsură că forţa capabilă astăzi să întindă un arc nu a început să existe decât o dată cu braţul care o conţine? Este mult mai firesc să credem în identitatea dintre forţa care însufleţea atunci o viaţă acum stinsă şi aceea care guvernează o existenţă astăzi înfloritoare; acest lucru nu poate fi contestat. Dar, după cum ştim, perisabil nu este, aşa cum am arătat în *Cartea a doua*, decât ceea ce este cuprins în lanţul cauzal, ceea ce este deci stare sau formă. Ceea ce rămâne, dimpotrivă, la adăpost de schimbarea provocată de cauze este pe de o parte materia, iar pe de alta ansamblul forţelor naturii, elemente care, ambele, sunt condiţia prealabilă a tuturor schimbărilor în discuţie. Or, în ce priveşte principiul care ne însufleţeşte, trebuie să

vedem mai întâi în el o forţă naturală, aşteptând momentul în care cercetări mai aprofundate ne vor permite să-i cunoaştem lăuntrica şi adevărata lui natură. Astfel, deja în calitate de forţă naturală, energia vitală este cu totul ferită de evoluţia stărilor şi a formelor care apar şi dispar în şirul continuu al efectelor şi al cauzelor, singurele care sunt supuse, după cum atestă experienţa, naşterii şi morţii. Pornind chiar şi numai de la acest fapt, am putea deja aduce o dovadă sigură a veşniciei fiinţei noastre. Însă aceasta nu prea satisface pretenţiile care sunt emise de obicei în legătură cu dovezile continuării existenţei noastre după moarte, şi din ea nu rezultă consolarea aşteptată. Totuşi, e ceva care dă de gândit, iar omul care vede în moarte o distrugere absolută nu poate să nu ţină seama de deplina certitudine că principiul lăuntric al vieţii sale nu are a se teme deloc de ea. - Mai mult, şi acest lucru este un paradox, care ar putea fi susţinut, acest al doilea element, invariabil, la fel ca toate celelalte forţe ale naturii, aflat în contextul modificărilor de stare care se continuă de-a lungul lanţului cauzalităţii, într-un cuvânt materia, ne asigură, la rândul său, prin persistenţa sa absolută, o indestructibilitate susceptibilă deja să-l facă să spere într-o anume eternitate pe omul care nu poate să conceapă o alta. „Ei, na!, vor spune unii, asta ne mai trebuia acum, persistenţa unui simplu fir de praf, a materiei neînsuflefite, pe care să le privim drept continuitatea promisă a fiinţei noastre!“ - Luaţi-o mai încet! Cunoaşteţi acest fir de praf? Îi ştiţi natura şi puterea? Învăţaţi să-l cunoaşteţi, înainte de a-l dispreţui. Această materie, în momentul de faţă pulbere şi praf răspândite pe sol, nu va întârzia, odată pusă în apă, să devină cristal; ea va străluci precum metalul, apoi va emite scântei electrice, iar tensiunea sa galvanică îi va permite să furnizeze o forţă suficient de puternică pentru a descompune combinaţiile cele mai rezistente, pentru a transforma pământul în metal; ea se va metamorfoza de la sine în plantă şi în animal, iar din sânul său misterios se va dezvolta această viaţă a cărei pierdere îţi tulbură cu atâtea îngrijorări natura

ta mărginită. Nu înseamnă deci nimic să continui să existi sub forma unei asemenea materii? Da, şi o spun cu toată seriozitatea, această persistenţă a materiei dovedeşte indestructibilitatea fiinţei noastre adevărate, şi, deşi nu este expusă decât cu ajutorul unor imagini metaforice, deşi nu constă decât într-o simplă schiţă, această declaraţie nu este mai puţin reală. Cine vrea să se convingă nu trebuie decât să-şi amintească explicaţia pe care am dat-o materiei în *Capitolul XXIV*: ea ducea la concluzia că materia simplă, materia informă, această bază a lumii experienţei în sine insesizabilă oricărei percepţii, dar presupusă a exista întotdeauna, este reflectarea imediată şi într-un mod general a aparenţei vizibile a lucrului în sine, deci a voinţei; ca urmare, pentru ea, în condiţiile experienţei, contează tot ceea ce aparţine de voinţa în sine şi exprimă adevărata veşnicie a acestor lucruri prin imaginea imutabilităţii în timp. Natura, am spus-o deja, nu minte niciodată; nicio părere născută dintr-o concepţie pur obiectivă despre natură şi dedusă logic nu poate fi absolut falsă, însă defectul său cel mai grav va fi, punând răul în faţă, faptul că este foarte exclusivă şi incompletă. Acesta este, cu siguranţă, şi caracterul materialismului consecvent, cel al lui Epicur, la fel ca şi al doctrinei opuse, idealismul absolut, cel al lui Berkeley, de exemplu, şi în general al oricărei teorii fundamentale a unei filosofii care provine dintr-o „privire“ justă şi dezvoltată cu bună-credinţă. Numai că acestea sunt concepţii exclusiviste în cel mai înalt grad, şi ca urmare adevărate toate în acelaşi timp, în pofida opoziţiei dintre ele, deoarece fiecare este exclusivistă dintr-un anumit punct de vedere; dar dacă depăşim acest punct de vedere, ele ne apar imediat purtând amprenta limpede a unui adevăr relativ şi condiţional. Punctul de vedere suprem din care ele pot fi cuprinse dintr-o privire, din care pot fi văzute în adevărul lor numai relativ şi dincolo de o anumită limită în falsitatea lor, doar acest punct de vedere poate fi cel al adevărului absolut, atât cât este el în general accesibil spiritului nostru, în consecinţă, şi aşa cum am arătat mai sus, chiar şi în teza, la drept vorbind foarte grosolană şi

foarte veche, a materialismului, vedem reprezentată indestructibilitatea fiinţei noastre adevărate prin umbra ei însăşi, prin persistenţa materiei, şi la fel, în teoria deja mai elevată a naturalismului fizic absolut, prin ubicuitatea şi veşnicia forţelor naturii, între care trebuie în orice caz să includem şi forţa vitală. Astfel, chiar şi aceste doctrine primitive conţin afirmaţia că, departe de a fi supusă unei distrugeri absolute în urma morţii, fiinţa vie continuă să existe împreună cu şi în ansamblul naturii.

Consideraţiile dezvoltate de noi până acum, şi explicaţiile care se leagă de acestea, aveau drept punct de plecare frica pătrunzătoare de moarte, de care sunt copleşite toate fiinţele vii. Acum, vrem să schimbăm punctul de vedere şi să privim, pentru a o opune atitudinii indivizilor, atitudinea ansamblului naturii faţă de moarte; şi în acest caz, vom rămâne pe terenul solid al experienţei.

Cea mai serioasă partidă pe care o jucăm este cu siguranţă aceea ale cărei mize sunt viaţa şi moartea; orice decizie a soartei asupra acestui aspect este aşteptată de noi cu cea mai mare înfrigurare, cel mai mare interes, cea mai mare teamă, căci, pentru noi este în joc întreaga noastră fiinţă. - Natura, dimpotrivă, care, fără a minţi niciodată, este întotdeauna loială şi sinceră, priveşte cu totul altfel problema, într-un mod asemănător celui al lui Krişna in *Bhagavad-Gītā*. Ea consideră că moartea şi viaţa individului nu au nicio importanţă şi exprimă acest lucru lăsând viaţa fiecărui animal şi chiar a omului la discreţia întâmplării, fără a interveni pentru a o salva. - Priviţi la insecta care se află pe drumul pe care mergeţi; cea mai mică deviere, mişcarea cea mai involuntară a piciorului dumneavoastră îi hotărăşte viaţa sau moartea. Uitaţi-vă la limaxul de pădure, lipsit de orice mijloc de a fugi, de a opune rezistenţă, de a-şi înşela adversarul, de a se ascunde, pradă uşoară pentru primul venit. Uitaţi-vă la peştele care se joacă nepăsător în plasa gata să se închidă, la broasca pentru care propria sa lene este un obstacol în calea fugii în care ea şi-ar găsi salvarea; uitaţi-vă la pasărea care nu simte plutind deasupra ei şoimul, oile pe

care lupul ascuns în hăţiş le numără şi le mănâncă din ochi. Dovedind puţină precauţie, toate aceste fiinţe îşi duc, fără a face niciun rău, existenţa în mijlocul pericolelor care le-o ameninţă în fiecare clipă. Lăsarea pentru totdeauna a acestor organisme construite cu o artă inexprimabilă nu numai la bunul plac al instinctului prădalnic al celor mai puternici, ci şi al hazardului celui mai orb, fanteziei primului nebun sau zburdălniciei unui copil nu arată oare că natura socoteşte că dispariţia acestor indivizi îi este indiferentă, fără urmări neplăcute pentru ea şi fără o reală importanţă, că în toate aceste cazuri efectul are la fel de puţină valoare ca şi cauza’? Ea declară acest lucru foarte limpede şi nu minte niciodată; numai că ea nu spune nimic despre hotărârile sale, ci vorbeşte mai degrabă în limbajul laconic al oracolelor. Ei bine, dacă mama tuturor lucrurilor îşi aruncă cu atâta nepăsare copiii fără apărare în vârtejul miilor de pericole care îi pândesc fără încetare, ea o face numai pentru că este sigură că, dacă ei cad, revin la sânul ei, unde sunt la adăpost şi astfel căderea lor nu este decât o glumă. Ea gândeşte, la fel şi în privinţa omului, şi în privinţa animalelor. Aşadar, atitudinea ei este aceeaşi şi în cazul omului: viaţa şi moartea individului îi sunt indiferente. Oare şi noi ar trebui să le considerăm astfel, într-un anumit sens, având în vedere că noi înşine suntem natura? Este sigur că, dacă privirea noastră ar pătrunde destul de departe în adâncul lucrurilor, noi ne-am alătura părerii naturii şi am privi moartea sau viaţa cu aceeaşi indiferenţă ca şi ea. Totuşi, ajutaţi de reflecţie, trebuie să explicăm această linişte absolută, această indiferenţă a naturii faţă de moartea indivizilor, prin faptul că distrugerea unui asemenea fenomen nu aduce nici cea mai mică atingere esenţei sale proprii şi adevărate.

Acum, să ne continuăm consideraţiile; după cum am văzut, nu numai viaţa şi moartea depind chiar şi de cele mai mici accidente, ci şi existenţa tuturor fiinţelor organizate este în general efemeră, animale şi plante născându-se astăzi şi murind mâine, naşterea şi moartea urmându-se într-o succesiune rapidă; fiinţa anorganică,

dimpotrivă, deşi aflată pe o treaptă mult mai coborâtă a scării fiinţelor, are asigurată o durată incomparabil mai mare; şi numai natura absolut informă are o durată infinită, pe care i-o atribuim chiar *a priori*. Dar atunci, se pare, concepţiei pur empirice, dar obiective şi imparţiale despre o asemenea ordine a lucrurilor ar trebui să i se alăture de la sine ideea că această ordine nu este decât un fenomen superficial, aceste naşteri, aceste morţi necontenite nu ating în niciun fel rădăcina lucrurilor, că ele nu sunt decât un mod de a fi relativ, o aparenţă făcută pentru ochi, a cărei distrugere nu atrage după sine şi pe aceea a principiului propriu, de altfel ascuns mereu privirilor noastre, al existenţei lăuntrice şi întotdeauna misterioase a fiecărui lucru, că această existenţă se ţine, dimpotrivă, la adăpost de orice pericol, iată lucrul pe care trebuie să-l admitem noi, şi aceasta în pofida incapacităţii noastre de a vedea şi a înţelege cum de se întâmpla aşa, în pofida obligaţiei care decurge de aici pentru noi de a nu vedea în aceasta în general decât înfăptuirea unui fel de *tour de passe-passe* [număr de scamatorie] continuă. Căci a considera că substanţa cea mai imperfectă, cea mai lipsită de valoare, substanţa anorganică, îşi continuă liniştită existenţa şi că numai fiinţele cele mai perfecte, fiinţele vii cu organsimele lor de o complexitate infinită şi realizate cu o artă de neimaginat, care, într-o reînnoire radicală şi necontenită, se nasc, apoi, după un scurt spaţiu de timp, cad din nou în neantul absolut, pentru a face loc unor noi fiinţe, semenii lor, venite către existenţă din adâncurile neantului, constituie o concepţie atât de evident absurdă, încât vedem în ea nu adevărata ordine a lucrurilor, ci mai degrabă un val des întins peste ea sau, mai bine zis, un fenomen care depinde de constituţia intelectului nostru. Or, toată această existenţă şi nonexistenţă a indivizilor, în raport cu care moartea şi viaţa sunt contrarii, nu pot fi decât un fenomen relativ; astfel, limbajul naturii care le prezintă ca fiind absoluturi nu poate fi expresia adevărată, ultimă a esenţei lucrurilor şi a ordinii lumii; acest limbaj nu este cu adevărat decât un *patois du pays* [dialect regional],

adică o imagine de o fidelitate doar relativă, o aproximaţie, care nu trebuie înţeles decâl *cum grano salis* [„Cu un grăunte de sare“, adică în mod limitat - conform lui Plinius, *Historia naturalis*, XXIII, 8, 149] sau, la drept vorbind, ca un fenomen care derivă din intelectul nostru. - Repet, o convingere imediată şi intuitivă, de genul celei pe care am încercat să o dezvolt eu aici prin circumlocuţiuni, i se va impune oricărui om, dar mai ales celui care nu are un spirit cu totul obişnuit, de felul celui care este incapabil să cunoască ceva în afara particularului, înţeles în mod absolut ca atare şi ca urmare riguros mărginit la cunoaşterea indivizilor, fiind nici mai mult nici mai puţin decât intelectul animal. Cel care, dimpotrivă, printr-o capacitate de spirit mai înaltă şi mai puternică, începe să zărească în indivizi principiul lor general şi ideea lor, acela va împărtăşi cu siguranţă într-o anumită măsură această convingere şi se va lăsa pătruns de ea ca de un adevăr imediat şi ca urmare sigur. Într-adevăr, numai nişte minţi înguste şi mărginite pot considera la modul serios moartea drept o distrugere totală a fiinţei; spiritele alese nu au nici pe departe aceste temeri. Platon avea dreptate să pună la baza întregii filosofii cunoaşterea teoriei ideilor, adică apercepţia universalului în particular. Dar această convingere prezentată aici, consecinţă directă a concepţiei despre natură, trebuie să fi existat în gradul său cel mai înalt mai ales la acei sublimi întemeietori ai *Upanişadelor* din *Vede*, acei oameni pe care cu greu ni-i putem imagina a fi fost doar simpli oameni; ea rezultă, într-adevăr, din mii de pasaje ale maximelor lor şi ne vorbeşte cu o căldură atât de pătrunzătoare încât ne determină să atribuim această iluminare imediată a spiritului lor faptului că, mai apropiaţi în timp de începuturile speciei noastre, ei puteau înţelege esenţa lucrurilor cu mai multă limpezime şi profunzime decât o poate face seminţia noastră deja slăbită, οϊοι νῦν βροτοί είσιν [„cum sunt acum muritorii“ - *Iliada*, V, 304]. Dar fără îndoială că în concepţia lor un rol important revine naturii Indiei, însufleţită de o viaţă mult mai intensă decât aceea a Nordului nostru. - Totuşi, reflecţia susţinută, aşa

cum ştia să o desfăşoare marele spirit al lui Kant, ne duce şi ea la acelaşi rezultat, pe o altă cale; ea ne arată că intelectul nostru, în care se reflectă această lume a fenomenelor supuse unor atât de rapide schimbări, percepe nu esenţa ultimă şi adevărată a lucrurilor, ci simpla manifestare a acestei esenţe, şi aceasta, adaug eu, pentru că nu este destinat prin originea sa decât sa prezinte motive voinţei, adică să o servească în realizarea scopurilor celor mai egoiste.

Dar să ne continuăm contemplarea obiectivă şi imparţială a naturii. - Ucid un animal, câine, pasăre, broască sau doar o insectă; este oare posibil să credem că această fiinţă sau mai degrabă această forţă originară, în virtutea căreia un fenomen, atât de uimitor exista încă în clipa dinainte în toată energia şi vitalitatea sa, este distrusă ca urmare a răutăţii sau a nesăbuinţei mele? Şi pe de altă parte, este posibil ca aceste milioane de animale de tot felul, nou-venite în viaţa în care intră în fiecare clipă într-o infinită varietate, pline de acţiune şi de vigoare, să nu fi fost niciodată nimic înainte de procrearea lor şi, ieşite din neant să fi ajuns la un început absolut? Dacă una dintre aceste fiinţe se ascunde astfel privirilor mele, fără să ştiu niciodată încotro se îndreaptă, iar cealaltă mi se arată, fără să ştiu niciodată de unde vine, dacă amândouă mai au şi aceeaşi formă, aceeaşi natură, acelaşi caracter, dacă nu se deosebesc decât prin materie, pe care de altfel o aruncă şi o reînnoiesc neîncetat de-a lungul întregii lor existenţe, atunci ideea că fiinţa care dispare şi aceea care o înlocuieşte nu sunt decât una şi aceeaşi fiinţă, care a suferit numai o mică transformare, o reînnoire a formei existenţei sale, şi astfel moartea speciei corespunde somnului individului, această idee, spuneam, nu ne vine în minte într-un mod atât de firesc, încât este imposibil să nu ajungem la ea, exceptând cazul în care avem spiritul deformat, din cea mai fragedă tinereţe, de pecetea unor teorii greşite şi fugim departe de adevăr cu o teamă superstiţioasă? A susţine dimpotrivă că naşterea animalului este o apariţie în afara cadrului neantului, că moartea sa, prin urmare, este

dispariţia sa absolută şi a adăuga apoi că omul, şi el ieşit din neant, îşi menţine totuşi, şi aceasta fără a-şi pierde conştiinţa, o existenţă individuală şi indefinită, în timp ce câinele, maimuţa şi elefantul sunt reduşi la nimic prin moarte, ar însemna să emitem o ipoteză împotriva căreia bunul simţ se va revolta şi pe care el o va declara absurdă. Dacă, aşa cum s-a repetat la nesfârşit, compararea concluziilor unui sistem cu părerile îndeobşte acceptate de bunul simţ este o piatră de încercare pentru adevărul unei doctrine, aş vrea atunci să o văd aplicată aici de partizanii acestei teorii care, lăsate ca o moştenire de la Cartesius până la eclecticii predecesori ai lui Kant, stăpâneşte şi astăzi spiritele unui mare număr de oameni cultivaţi din Europa.

Peste tot şi întotdeauna adevăratul simbol al naturii este cercul, pentru că el este reprezentarea revenirii; este într-adevăr forma cel mai des întâlnită în natură, formă realizată în toate lucrurile, în mersul aştrilor, ca şi în moartea şi naşterea fiinţelor organizate şi prin aceasta singura capabilă, în mijlocul unui flux neîncetat al timpului şi al conţinutului lui, să servească drept bază a unei existenţe durabile, adică unei naturi.

Priviţi, toamna, mica lume a insectelor: veţi vedea că una îşi pregăteşte un pat pentru a dormi în el îndelungatul şi adâncul somn de iarnă; alta îşi ţese gogoaşa pentru a petrece iarna sub formă de crisalidă şi a se trezi într-o zi, în primăvară, mai dezvoltată şi întinerită, majoritatea, în sfârşit, sunt gata să se odihnească în braţele morţii, neîngrijindu-se decât de amenajarea unui adăpost potrivit pentru oul din care vor renaşte într-o zi sub o formă nouă. Ce sunt toate acestea dacă nu marea doctrină a nemuririi naturii, bine ilustrată pentru a ne sugera ideea că între somn şi moarte nu există o deosebire radicală şi că nici una, nici alta dintre aceste stări nu prezintă vreun pericol pentru existentă? Grija insectei de a pregăti o celulă, o gaură mică sau un cuib, de a depune acolo oul împreună cu hrana pentru larva care va ieşi la venirea primăverii, după care moare liniştită, această grijă, spuneam, seamănă perfect cu

aceea a unui om care îşi pregăteşte de cu seara hainele şi mâncarea pentru a doua zi şi apoi merge la culcare liniştit, dar cele două lucruri ar fi la fel de imposibile şi lipsite de fundament, dacă în sine şi în adevărata sa esenţă insecta care moare toamna nu ar fi identică cu aceea care iese din ou primăvara, aşa cum omul care se culcă este identic cu acela care se scoală a doua zi.

Odată încheiate aceste consideraţii, să revenim acum la noi înşine şi la specia noastră şi, privind înainte, departe, în viitor, să încercăm sa ne imaginăm generaţiile viitoare şi milioanele de indivizi pe care le cuprind ele, cu obiceiurile lor, cu modelele lor atât de diferite de ale noastre. Apoi să presupunem că în cursul reflecţiilor noastre răsare această întrebare: „Dar de unde vor veni toţi aceşti oameni? Unde sunt ei acum? Unde este marele domeniu al neantului plin de lumi în care se află încă aceste fiinţe viitoare?“ Adevăratul răspuns, cel care ar trebui dat zâmbind la auzul unei asemenea întrebări, ar fi acesta: Unde pot fi în altă parte decât numai acolo unde realul a fost şi va fi mereu, în prezent şi în conţinutul lui, ca urmare în tine, cel care pui întrebarea înşelat de aparenţă şi semănând foarte bine, prin această necunoaştere a propriei tale fiinţe, cu acea frunză de copac, care, îngălbenită toamna şi gata să cadă, îşi plânge dispariţia, fără a vrea să se consoleze cu perspectiva noii înverziri a copacului în primăvară şi care spune gemând: „Nu, nu mai sunt eu! Sunt cu totul alte frunze!“ - O, frunză nesăbuită! Unde crezi tu că mergi? Şi de unde crezi că pot veni celelalte? Unde este acel neant de a cărui prăpastie te temi tu? - Cunoaşte-ţi deci fiinţa ta proprie, ceea ce în tine are o asemenea sete de existenţă, cunoaşte-o în forţa ei lăuntrică, misterioasă, în forţa activă a copacului, care, mereu una, mereu aceeaşi în toate generaţiile de frunze, rămâne ferită de naştere şi de moarte. Or, acum

Οϊη περ φύλλων γενεή, τοίη δέ καί άνδρών
(*Qualis foliorum generatio, talis et hominum*.)
[„Cum trece-a frunzelor vârstă, aşa trece şi pentru

oameni.“]

(*Iliada*, VI, 146)

Musca ce bâzâie acum la urechea mea adoarme seara, iar a doua zi reîncepe să bâzâie, sau iarna moare, iar în primăvară oul său dă naştere unei noi muşte care bâzâie este în sine unul şi acelaşi lucru, iar cunoaşterea care vede aici două lucruri radical distincte nu este absolută, ci relativă, este cunoaşterea fenomenului, şi nu aceea a lucrului în sine. Musca există şi a doua zi dimineaţa; tot ea există şi în primăvara. Ce deosebire este pentru ea între iarnă şi moarte? - În volumul I, § 275, al *Fiziologiei* lui Burdach, citim: „Până la ora zece dimineaţa nu se poate vedea încă niciun cercar (*cercaria ephemera*, infuzor) în infuzie; la amiază toată apa este plină de ei. Seara ei mor, iar a doua zi se nasc alţii noi. Nietzsche a observat acest fapt timp de şase zile una după alta“.

Aşadar, totul nu stă pe pământ decât o clipă şi aleargă spre moarte. Planta şi insecta mor la sfârşitul verii; animalul, omul, după câţiva ani; moartea seceră mereu, neîncetat. Şi totuşi, ca şi cum lucrurile nu ar sta nicidecum aşa, totul este mereu la locul său; de parcă totul este nepieritor. Mereu planta înverzeşte şi înfloreşte, insecta bâzâie, animalul şi omul subzistă într-o indestructibilă tinereţe, iar cireşele din care am gustaz deja de mii de ori le regăsim la îndemâna noastră în fiecare vară. Chiar şi popoarele continuă să existe, ca indivizi nemuritori, deşi uneori îşi schimbă numele. Mai mult, comportarea lor, acţiunile lor, suferinţele lor sunt aceleaşi în toate timpurile; degeaba pretinde istoria că ne povesteşte mereu ceva nou, ea este ca un caleidoscop; fiecare învârtire ne prezintă o configuraţie nouă şi totuşi sunt, la drept vorbind, aceleaşi elemente care trec mereu prin faţa ochilor noştri. Astfel spiritul este solicitat, fără a se putea opune, să gândească la faptul că această naştere şi această moarte nu ating cu nimic esenţa adevărată a lucrurilor şi că aceasta nu suferă cu nimic din partea lor, că ea este nepieritoare şi că prin aceasta orice fiinţă care vrea să existe există în mod real

într-adevăr şi persistă la nesfârşit în existenţă. De aceea, în orice moment dat al timpului, toate felurile de animale, de la muscă până la elefant coexistă împreună. Reînnoite deja de mii de ori, ele au rămas totuşi aceleaşi. Ele nu ştiu nimic despre semenii lor care au trăit înaintea lor sau care vor trăi după ele; numai specia trăieşte mereu şi, având conştiinţa imutabilităţii speciei şi a identităţii cu ea, indivizii trăiesc încrezători şi veseli. Voinţa de a trăi se manifestă într-un prezent fără sfârşit, pentru că prezentul este forma vieţii speciei. Prin aceasta, specia nu îmbătrâneşte, ci rămâne mereu tânără; pentru ea moartea este ceea ce este somnul pentru individ sau ceea ce este pentru ochi clipirea pleoapelor, după a cărei absenţă se recunosc zeii indieni atunci când apar sub forma umană. Aşa cum, la apariţia nopţii, lumea dispare, fără însă a înceta să existe niciun singur minut, la fel, în moarte, omul şi animalul dispar pentru ochi, fără ca din această cauză să înceteze să-şi urmeze în linişte adevărata lor existenţă. Să ne imaginăm acum această succesiune rapidă a morţii şi a naşterii prin vibraţii cu o viteză infinită şi vom avea astfel imaginea obiectivării constante a voinţei, a ideilor permanente ale fiinţelor, mereu imobile şi prezente, precum curcubeul de deasupra unei căderi de apa. Aceasta este nemurirea în timp. Ca urmare, din această nemurire, în pofida miilor de ani de moarte şi de distrugere, nu s-a pierdut încă nimic, nu a dispărut încă niciun atom de materie şi cu atât mai puţin măcar o singură părticică a existenţei intime care ni se prezintă sub aspectul naturii. De aceea putem striga în fiecare clipă cu veselie: „În pofida timpului, în pofida morţii şi a distrugerii, iată-ne încă pe toţi împreună!“

Poate că ar trebui să facem o excepţie pentru cel care, în acest joc, va fi spus o dată din adâncul sufletului: „Nu mai pot“. Însă nu este încă momentul să vorbim aici despre acest lucru.

În schimb, să remarcăm că durerile naşterii şi amara necesitate a morţii sunt cele două condiţii constante impuse voinţei de a trăi pentru ca ea să se menţină în obiectivarea sa, adică în care fiinţa noastră în sine, fără a se teme de

trecerea timpului şi de extincţia generaţiilor succesive, poate persista într-un prezent veşnic şi poate gusta fructul afirmării voinţei de a trăi. Sunt condiţii asemănătoare celei care ne obligă să dormim în fiecare noapte[440], pentru a ne trezi dimineaţa; însuşi acest din urmă fapt este lămurirea pe care ne-o dă natura pentru înţelegerea acestui pasaj dificil al cărţii sale.

Într-adevăr, acel *substratum* sau conţinut, πλήρωμα sau materie a prezentului, este întotdeauna acelaşi. Imposibilitatea unei cunoaşteri imediate a acestei identităţi este constituită tocmai de timp, în acelaşi timp formă şi limită a intelectului nostru. Dacă în virtutea timpului, viitorul, de exemplu, nu este încă, aceasta este consecinţa unei iluzii al cărei sens îl vom pătrunde când viitorul va fi fost realizat. Iar dacă o formă esenţială a intelectului nostru provoacă o asemenea iluzie, acest lucru se explică şi se legitimează prin faptul că intelectul nu a ieşit nicidecum din mâinile naturii pentru a sesiza esenţa lucrurilor, ci numai pentru a înţelege motivele şi pentru a servi astfel unei manifestări individuale şi temporale a voinţei.[441]

Ansamblul consideraţiilor prezentate ne permite să înţelegem adevăratul sens al acestei doctrine paradoxale a

[440] Suspendarea funcţiilor *animalice* este somnul, aceea a funcţiilor *organice* este moartea.

[441] Nu există decât un prezent, şi acesta este mereu, căci el este forma unică a existenţei reale. Trebuie să reuşim să înţelegem că trecutul se deosebeşte de prezent nu în sine, ci numai în aprehensiunea noastră, a cărei formă, timpul, ni le prezintă ca distincte. Pentru a înţelege mai bine acest lutru, să ne imaginăm toate accidentele, toate scenele vieţii umane, bune sau rele, fericite sau nu, înfricoşătoare sau respingătoare, aşa cum se produc ele în mod succesiv în cursul timpului şi după diferenţa dintre locuri în diversitatea cea mai variată şi într-o continuă schimbare, să ni le imaginăm deci ca existând toate deodată, în acelaşi timp şi pentru totdeauna în acel nunc stans, în timp ce când unul, când altul nu se manifestă decât pentru privire, şi vom înţelege atunci ce înseamnă cu adevărat obiectivarea voinţei de a trăi. - Principalul motiv al plăcutului pe care îl găsim în tablourile de gen constă şi în fixitatea pe care o dau acestea scenelor trecătoare ale vieţii. - Din simţământul adevărului enunţat mai sus a apărut dogma metempsihozei.

Eleaţilor care spun că nu există nici naştere, mici moarte, ci totalitatea lucrurilor rămâne aşezată într-o imobilitate constantă: Παρμενίδης καί Μέλισσος άνήρουν γένεσιν καί φθοράν διά τό νομίζειν τό πών άκίνητον (*Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putahant*) [„Parmenide şi Melissos au negat naşterea şi moartea, fiindcă au considerat că totul este imobil“] (Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*, I, 20, 1). De asemenea, aceste reflecţii aruncă o rază de lumină asupra frumosului pasaj din Empedocle, pe care ni l-a păstrat Plutarh în cartea *Adversus Colotem*, cap. 1 2 [pag. 1113 d]:

Νήπιοι´ ού γάρ σφιν δολιχόφρονές είσι μερίμ ναι,
Οϊ δή γίνεσθαι πάρος ούκ έόν έλπίζουσι
´Ή τι καταθνήσκειν καί έξόλλυσθαι άπάντη.
Ούκ άν άνήρ τοιαΰτα σοφός φρεσί μαντεύσαιτο,
Ώς όφρα μέν τε βιώσι (τό δή βίοτον καλέουσι),
Τόφρα μέν οΰν είσίν, καί σφιν πάρα δεινά καί έσθλά,
Πρϊν δέ πάγεν τε βροτοί, καί έπεί λύθεν, ούδέν άρ´ είσίν.

(*Stulta ef prolixas non admittentia curas*
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire -
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitae nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo nec post funera quidquam.)

[„Bieţi neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce
Nădăjduiesc că se naşte ceva ce n-a fost mai-nainte
Sau că moare ceva şi piere cu totul.
Niciun bărbat înţelept n-ar putea să deducă cu mintea-i
Astfel de lucruri. Cât îşi trăiesc aşa-zisa viaţă
Oamenii-atâta există şi-au parte de rău şi de bine;
Mai înainte de-a se fi-nchegat într-un corp muritorii,

Şi după ce descompuşi au ajuns, e i nu mai există.“][442]

Nu este mai puţin potrivit să citǎm pasajul atât de curios şi surprinzător prin locul pe care îl ocupa din *Jaeques le fataliste*[443] de Diderot: un château immense, au frontispice duquel on lisait: *Je n’appartiens à personne, et j’appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d’y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez* [„Un castel imens, pe frontispiciul căruia se putea citi: «Nu aparţin nimănui şi aparţin tuturor: eraţi acolo înainte de a intra şi veţi mai fi încă acolo după ce veţi fi ieşit» édition Paris, 1796, vol. I, pag. 65].

Fără îndoială că dacă se consideră că omul, prin naştere, iese din neant, el este readus în neant prin moarte. Interesant ar fi ca omul să înţeleagă că acest neant este în natura sa prdprie; căci este suficientă o perspicacitate chiar şi mediocră pentru a vedea că acest neant empiric nu este nicidecum un neant absolut, adică un neant în toate sensurile. Deja suntem determinaţi să privim astfel lucrurile de faptul că toate calităţile distinctive ale părinţilor se regăsesc la copil, şi deci au supravieţuit morţii. Dar acesta este un subiect căruia îi voi consacra un capitol special.

Nu există contrast mai frapant ca acela dintre curgerea irezistibila a timpului cu întregul său conţinut pe care îl ia cu sine şi înţepenita imobilitate a realităţii prezente, mereu una, mereu aceeaşi în orice timp. Şi dacă, din acest punct de vedere, privim în mod foarte obiectiv accidentele imediate ale vieţii, acel *nunc stans* ne va apărea vizibil foarte clar în centrul roţii timpului. - Pentru un ochi înzestrat cu o viaţă incomparabil mai îndelungată şi capabil să cuprindă dintr-o singură privire specia umană, în întreaga ei durată, succesiunea neîncetată a vieţii şi a morţii nu s-ar manifesta decât ca o vibraţie continuă; lui nu i-ar veni în

[442] Traducere de Felida Ştef, în: Ion Banu, Adelina Piatkowski (coord.), *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

[443] Jacques fatalistul.

minte, aşadar, să vadă în aceasta o devenire permanentă care duce de la neant la neant; dar, aşa cum privirii noastre i se pare că lumina care se învârteşte cu o mişcare de rotaţie rapidă este un cerc, aşa cum resortul însufleţit de vibraţii rapide pare un triunghi fix, iar firul care oscilează, un fus, la fel şi specia îi apare ca fiind realitatea existentă şi durabilă, iar moartea şi naşterea ca simple vibraţii.

Nu vom înceta să avem aceste noţiuni greşite despre indestruclibilitatea fiinţei noastre adevărate, prin moarte atâta timp cât în loc să ne hotărâm să începem prin a studia aceasta persistenţă la animale ne-o vom aroga numai nouă, sub denumirea ambiţioasa de nemurire. Or, această pretenţie şi îngustimea de vedere din care provine ea sunt suficiente pentru a explica încăpăţânarea cu care cei mai mulţi dintre oameni refuză să admită adevărul manifest că în substanţă şi în elementele noastre esenţiale noi suntem identici cu animalele, tocmai de aici provine acea atitudine a lor de respingere şi de înfricoşare la cea mai mică aluzie făcută în legătură cu înrudirea dintre noi şi animal. Dar această negare a adevărului este bariera care le închide calea spre o veritabilă cunoaştere a indestructibilităţii fiinţei noastre. Căci dacă în cursul cercetărilor urmăm o cale greşită, înseamnă că am părăsit-p pe cea bună, iar acest drum rău nu ne poate duce până la urmă decât la o deziluzie târzie. De aceea, haideţi, curaj, şi fără a ţine seama de himere preconcepute, lăsaţi-vă duşi de mână de natură în căutarea adevărului! Şi mai întâi învăţaţi să recunoaşteţi în orice animal tânăr pe care îl vedeţi existenţa speciei ferită pentru totdeauna de bătrâneţe; specia este aceea care îi conferă fiecărui individ care se naşte o tinereţe temporală, un fel de reflectare a veşnicei ei tinereţi; ea este aceea care îl face să apară cu acelaşi aspect nou şi proaspăt de parcă lumea ar fi făcută azi. Ia întrebaţi-vă sincer dacă rândunica din această primăvară este cu totul deosebită de aceea din prima primăvară şi dacă realmente în spaţiul dintre cele doua primăveri miracolul unei creaţii din neant s-a repetat de milioane de ori pentru a acţiona şi a ajunge de tot atâtea ori la o dispariţie absolută. - Da, ştiu că dacă aş

afirma în faţa cuiva identitatea absolută dintre pisica ce se joacă în acest moment în curte şi aceea care, în urmă cu trei sute de ani, a făcut aceleaşi sărituri, aş fi considerat drept nebun; dar mai ştiu şi că este mult mai lipsit de sens să socotim că există o deosebire absolută şi radicală între pisica de astăzi şi aceea de acum trei sute de ani. - Este suficient să ne cufundăm cu seriozitate şi cu bună-credinţă în examinarea unuia dintre vertebratele superioare pentru a înţelege clar că această existenţă, aşa insondabilă cum se prezintă ea, privită în ansamblul ei, nu poate fi spulberată, şi totuşi, pe de altă parte, îi cunoaştem foarte bine fragilitatea. Motivul acestei opoziţii este faptul că la acest animal veşnicia ideii sale (specia) este imprimată în natura finită a individului. Căci, fără îndoială, în individ vedem mereu o altă fiinţă; nimic mai adevărat într-un anume sens, în sensul care are la bază principiul raţiunii suficiente, care cuprinde şi timpul şi spaţiul, elemente ale *principium individuationis*. Dar, totodată, nimic mai puţin adevărat în alt sens, şi anume în sensul în care realitatea nu aparţine decât numai formelor durabile ale lucrurilor, ideilor, în sensul care a strălucit atât de puternic în spiritul lui Platon încât acesta a făcut din el ideea fundamentală, fondul filosofiei sale, principiul a cărui înţelegere era pentru el criteriul universal al capacităţii de a filosofa.

Picăturile de apă ale cascadei care urlă se împrăştie în pulbere şi se succed cu rapiditatea fulgerului; dar curcubeul, al cărui suport sunt ele, se menţine într-o linişte de nezdruncinat, neatins în mijlocul acestei schimbări neîntrerupte; tot aşa, fiecare idee, adică fiecare specie de fiinţe vii, persistă, apărată împotriva succesiunii continue a indivizilor pe care îi cuprinde în ea. Or, ideea sau specia constituie însăşi rădăcina, locul din care apare voinţa de a trăi; ea este, de asemenea, singurul element a cărui durată interesează cu adevărat voinţa. Leii, de exemplu, se nasc şi mor; ei sunt precum picăturile cascadei; dar specificul de leu (*leonitas*), ideea sau forma leului, este echivalentul curcubeului imuabil care încoronează căderea de apă. De aceea, pentru Platon numai ideile, adică speciile (*species*),

aveau ca atribut o existenţă adevărată; în ce priveşte indivizii, ei ar trebui să se mulţumească să se nască şi să moară. Din această conştiinţa lăuntrică şi adâncă a naturii sale nepieritoare derivă şi singuranţa şi liniştea sufletească cu care orice individ, animal sau chiar om, merge fără teamă printre mii de pericole care îl pot spulbera în orice clipă şi merge până la a înfrunta moartea. În privirea sa străluceşte totuşi calmul speciei, al acestui principiu pe care dispariţia fiinţei sale nu-l influenţează şi nu-l atinge. Dar nu dogmele nesigure şi schimbătoare îi conferă omului acest calm. Aşa cum am spus, vederea oricărui animal ne arata că moartea nu este un obstacol în dezvoltarea substanţei vieţii, a voinţei. Ce mister de nepătruns se ascunde în fiecare animal! Priviţi primul animal care vă iese în cale, priviţi la câinele dumneavoastră: cu câtă bucurie, cu câtă încredere se lasă el în voia vieţii! Mii de câini trebuie să fi murit înainte de a-i veni lui rândul să existe. Dar dispariţia acestor mii de câini nu a ştirbit deloc ideea de câine; toate aceste morţi nu au acoperit-o nici cu cel mai mic nor. Şi astfel câinele există la fel de proaspăt, la fel de nou, la fel de puternic, de parcă astăzi ar fi prima lui zi de viaţă, de parcă ultima lui zi nu ar putea să vină niciodată, iar în ochii lui străluceşte principiul indestructibil, forţa primordială care îl însufleţeşte. Şi atunci cine a pierit de-a lungul acestor mii de ani’? - Nu câinele, căci el stă neatins în faţa noastră, ci numai umbra lui, imaginea reprodusă în modul nostru de cunoaştere legat de timp. Şi atunci cum am putea crede că dispare ceea ce există mereu şi mereu, ceea ce umple în întregime timpul? - Fără îndoială că în mod empiric lucrul se explică: generaţia a produs indivizi noi în aceeaşi proporţie în care moartea i-a făcut să dispară pe cei vechi. Dar această explicaţie empirică nu este decât o explicaţie aparentă; ea înlocuieşte o enigmă prin alta. Înţelegerea metafizică a fenomenului cere poate mai multe eforturi; dar nu este mai puţin singura adevărată, singura suficientă.

Kant, prin metoda sa subiectivă, a pus în lumină adevărul preţios, deşi negativ, că timpul nu poate aparţine

lucrului în sine, pentru că el există preformat în facultatea noastră de a înţelege. Or, moartea este sfârşitul temporal al fenomenului temporal; dar odată suprimat timpul, nu va mai exista sfârşit, iar acest cuvânt îşi va pierde orice semnificaţie, în ce mă priveşte, eu încerc acum, pe cale obiectivă, să arăt latura pozitivă a chestiunii, să arăt că lucrul în sine rămâne ferit de atingerile timpului, de ceea ce nu este posibil decât prin timp, de naştere şi de moarte, şi că fenomenele temporale nu ar putea avea această existenţă neîncetat trecătoare şi atât de apropiată de neant, fără a avea în sine un germen de veşnicie. Veşnicia este, la drept vorbind, o noţiune care nu are ca bază nicio intuiţie; conţinutul acestui concept este, astfel, pur negativ; semnificaţia lui este independenţa faţă de timp. Totuşi, timpul nu este decât simpla imagine a veşniciei, ó χρόνος εἰκών τοῦ αἰώνος [„timpul este o copie a eternităţii“], după cum a spus Plotin [*Eneade*, III, 7, 11]; şi la fel, existenţa noastră temporală nu este decât simpla imagine a fiinţei noastre în sine. Aceasta trebuie să fie situată în veşnicie, tocmai pentru că timpul nu este decât forma cunoaşterii noastre; şi numai timpului îi datorăm faptul de a cunoaşte existenţa noastră şi aceea a tuturor lucrurilor ca pieritoare, finită şi sortită dispariţiei.

În *Cartea a doua*, am dezvoltat ideea că obiectitatea adecvată a voinţei ca lucru în sine este, în fiecare dintre gradele sale, ideea platoniciană; de asemenea, în *Cartea a treia*, că ideile fiinţelor au drept corelativ subiectul pur al cunoaşterii şi că în consecinţă cunoaşterea acestor idei nu se dobândeşte decât în mod excepţional, în condiţii favorabile cu totul deosebite şi pentru un moment. Dimpotrivă, pentru cunoaşterea individuală şi ca urmare temporală, ideea se prezintă sub forma speciei (*species*), care nu este decât ideea desfăşurată şi întinsă prin introducerea sa în timp. Prin aceasta specia este obiectivarea cea mai imediată a lucrului în sine, adică a voinţei de a trăi. Esenţa lăuntrică a oricărui animal şi chiar a omului are deci drept sediu specia; în specie, şi cu siguranţă nu în individ, îşi implântă rădăcina, pentru a

creşte cu atâta energie şi ardoare, voinţa de a trăi. Individul, dimpotrivă, nu conţine decât conştiinţa imediată; de aici iluzia prin care el se crede deosebit de specie şi tot de aici teama sa de moarte. În raport cu individul, voinţa de a trăi se manifestă în foame şi în frica de moarte; în raport cu specia, ea se manifesta în instinctul sexual şi în grija pasionată pentru progenitură. Potrivit acestui fapt, vedem natura, care este ferită de această iluzie a individului, la fel de grijulie faţă de conservarea speciei pe cât este de indiferentă faţă de dispariţia indivizilor; aceştia nu sunt niciodată pentru ea decât nişte mijloace, pe când conservarea este un scop. De aici decurge un contrast frapant între zgârcenia sa în a avea grijă de individ şi largheţea sa când este vorba despre specie. Pentru aceasta, într-adevăr, dintr-un singur individ, copac, peşte, rac, termită, pot adesea apărea în fiecare an sute de mii de germeni şi mai mult. Fiecare individ, dimpotrivă, primeşte exact atâtea forţe şi organe câte îi trebuie pentru a-şi menţine existenţa într-o acţiune neîntreruptă; de aceea mutilarea sau pierderea forţelor atrage după sine, în general, moartea prin inaniţie. Şi peste tot unde apare ocazia unei posibile economisiri, peste tot unde vreun organ putea la nevoie să fie suprimat, peste tot, chiar în detrimentul ordinii generale, natura s-a dispensat de el. De aici provine faptul că multe omizi sunt lipsite de ochi; cufundate în întuneric, aceste sărmane animale se târâie pe dibuite din frunză în frunză, iar lipsa antenelor le obligă să se ridice, să se legene la stânga şi la dreapta cu trei sferturi din corpul lor, până ce se lovesc de vreun obiect; nu o dată li se întâmplă să treacă pe lângă hrană fără să o întâlnească. Dar aceasta este o consecinţă a acelei *lex parsimoniae naturae* [legea parcimoniei naturii], al cărei enunţ: *natura nihil facit supervacaneum* [„natura nu face nimic în van“ - Aristotel, *De generatione animalium*, II , 6; 744 a 36] poate fi completat prin cuvintele: *et nihil largitur* [„şi nu dăruieşte nimic“]. - Iată un alt fapt în care putem sesiza aceeaşi tendinţă a naturii: cu cât individul, prin vârsta lui, este mai apt să se reproducă, cu atât mai

puternic se manifestă în el acea *vis. naturae medicatrix* [forţă tămăduitoare a naturii], cu atât mai uşor i se cicatrizează rănile şi se vindecă de boli. Această putere reparatorie descreşte în acelaşi timp cu capacitatea de reproduceţe şi ajunge la cel mai scăzut nivel atunci când această capacitate s-a stins, căci atunci, pentru natură, individul şi-a pierdut orice valoare.

Să aruncăm acum încă o privire pe scara succesivă a fiinţelor, cu treptele de conştiinţă care este inseparabilă, de la polip şi până la om; ce vedem? Această minunată piramidă este fără îndoială menţinută într-o mişcare constant oscilatorie de moartea neîncetată a indivizilor, şi totuşi lanţul generaţiei, în cadrul speciilor, îi oferă mijlocul de a persista de-a lungul infinităţii timpului. De aceea, aşa cum am explicat mai sus, în timp ce obiectivul, specia, apare ca indestructibilă, subiectivul, care este constituit de simpla conştiinţă de sine la aceşti indivizi, pare a fi de cea mai scurtă durată şi sortit unei distrugeri neîncetate, pentru a ieşi din nou de tot atâtea ori din neant, printr-un proces de neînţeles. Dar în realitate, ar trebui să fim miopi ca să ne lăsăm înşelaţi de aceasta aparenţă şi să nu înţelegem că, dacă însăşi forma duratei temporale nu se potriveşte decât obiectivului, subiectivul, adică voinţa, vie şi prezentă în toate, şi împreună cu ea subiectul cunoaşterii, în care se repetă subiectivul, nu pot sa fie mai puţin indestructibile. Într-adevăr, persistenţa, elementului obiectiv sau extern nu poate fi decât fenomenul exterior al permanenţei elementului subiectiv sau intern, pentru că obiectivul nu poate avea nimic din ceea ce nu i-a dat subiectivul şi nu ar putea fi dimpotrivă, prin esenţă şi la origine, un obiectiv, un fenomen pentru a deveni apoi în al doilea rând şi din întâmplare un principiu subiectiv, un lucru în sine, o conştiinţă de sine. Căci, în calitate de manifestare, el presupune în mod evident o forţă care se manifestă, ca fiinţă care există pentru alţii presupune o fiinţă în sine, iar ca obiect, un subiect; dar situaţia inversă nu se poate concepe; peste tot rădăcina lucurilor trebuie să fie situată în ceea ce ele sunt pentru ele însele, ca urmare în subiectiv

şi nu în obiectiv, adică în ceea ce ele sunt mai întâi pentru alţii, într-o conştiinţă străină. De aceea consideram noi în *Cartea întâi* că adevăratul punct de plecare al unei filosofii este în mod necesar şi prin esenţă punctul de plecare subiectiv, adică idealist, aşa cum punctul de plecare opus, punctul de plecare obiectiv, duce direct la materialism. - În fond, noi nu suntem decât una cu natura, şi aceasta mai mult decât suntem obişnuiţi să credem; esenţa ei lăuntrică este voinţa noastră; fenomenul său este reprezentarea noastră. Pentru omul capabil să ajungă la o înţelegere limpede a acestei unităţi de esenţă, nu va mai exista deosebire între persistenţa lumii exterioare, după ce el însuşi a murit, şi continuarea propriei sile existenţe după moarte; cele două fenomene îi vor apărea spiritului său ca unul şi acelaşi lucru şi el va râde de iluzia care ar putea să le despartă. Căci a ne da seama de nemurirea fiinţei noastre şi, de identitatea dintre macrocosm şi microcosm este acelaşi lucru. Până una-alta ne putem explica doctrina susţinută aici printr-o experienţă caracteristică al cărui factor ar fi imaginaţia şi care ar putea fi numită o experienţă metafizică. Să încercăm, într-adevăr, să ne imaginăm cu claritate timpul, în orice caz destul de puţin îndepărtat, când nu vom mai fi. Ne închipuim că noi înşine am dispărut şi lăsăm lumea să-şi continue existenţa; dar nu vom întârzia să descoperim, spre marea noastră mirare personală, că nu am încetat să existăm pe lume; căci ar însemna să ne reprezentăm lumea fără noi; însă în conştiinţă, datul imediat este eul, eul prin care, numai prin el, se reflectă lumea, eul pentru care, numai pentru el, există lumea. A voi să suprimăm acest centru al oricărei existenţe, acest germen al oricărei realităţi, lăsând lumea să existe în continuare, ar însemna să concepem o idee poate acceptabilă *in abstracto,* dar în fapt irealizabilă. Efortul depus pentru a ajunge la acest rezultat, încercarea de a gândi secundarul fără primar, condiţionatul fără condiţie, obiectul susţinut fără susţinător, această încercare dă greş de fiecare dată, aproape ca aceea care constă în a vrea să ne imaginăm un triunghi dreptunghic echilateral,

apariţia şi dispariţia materiei şi alte lucruri imposibile de acelaşi gen. În locul obiectului pe care îl privim, ceea ce ni se impune atunci este simţământul că lumea nu este mai puţin în noi decât suntem noi în ea şi că izvorul oricărei realităţii sălăşluieşte în noi înşine. Rezultatul obţinut este acesta: timpul în care nu voi fi va veni în mod obiectiv; dar în mod subiectiv nu va veni niciodată. - Atunci s-ar pune o întrebare: Până în ce punct crede realmente fiecare, în sufletul lui, într-un lucru pe care nu poate, la drept vorbind, să şi-l reprezinte în niciun fel? Sau, deoarece această experienţă, pur intelectuală fără îndoială, dar deja făcută în mod mai mult sau mai puţin expres de fiecare, este insoţită şi de conştiinţa lăuntrică şi profundă a indestructibilităţii fiinţei noastre în sine, moartea însăşi nu este poate în fond pentru noi lucrul cel mai fabulos din lume?

Profunda convingere că morţii îi este imposibil să ne distrugă, această convingere pe care fiecare o poartă în adâncul sufletului, judecând după procesele de conştiinţă întotdeauna inevitabile la apropierea ultimului moment, această convingere, spuneam, ţine în foarte mare măsură de conştiinţa naturii noastre primordiale şi veşnice; de aici, termenii prin care Spinoza exprima acest lucru: *sentimus experimurque nos aeternos esse* [„simţim şi facem experienţa faptului că suntem veşnici“ - *Ethica*, V, prop. 23, schol.]. Într-adevăr, pentru a se crede nepieritor, omul înzestrat cu raţiune trebuie să se creadă fără început, veşnic, pe scurt independent de timp. Daca, dimpotrivă, se socoteşte a fi o fiinţă ieşită din neant, trebuie să se gândească şi că se va întoarce în neant; căci să-şi imagineze că o infinitate de timp trebuie să se fi scurs mainte ca el însuşi să fi fost şi apoi o a doua infinitate să înceapă, în cursul căreia el nu va înceta niciodată să fie, constituie o idee monstruoasă. În realitate, fundamentul cel mai solid al veşniciei noastre este vechiul dicton: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* [„din nimic nu se naşte nimic şi nimic nu se poate reîntoarce în nimic“]. Iar în legătură cu aceasta, Theophrastus Paracelsus ([*Philosophie ad*

Athenienses, Trei cărţi], *Opere*, Strasbourg, 1603, vol. II, pag. 6) spune cu multă dreptate: „Sufletul meu s-a născut din ceva; el nu va cădea deci în neant, deoarece provine din ceva“. Aceasta este adevărata explicaţie. Dar pentru cine priveşte naşterea ca fiind începutul absolut al omului, şi moartea trebuie să fie sfârşitul absolut al acestuia; căci ambele sunt ceea ce sunt în acelaşi sens; ca urmare, nu ne putem crede *nemuritori* decât în măsura în care ne credem *nenăscuţi*; şi asta în acelaşi sens. Precum este moartea, la fel este şi naşterea în natura şi în semnificaţia sa; este aceeaşi linie descrisă în două direcţii. Dacă prima este o apariţie reală în afara neantului, a doua va fi şi ea o dispariţie adevărată. Dar, de fapt, veşnicia propriei noastre fiinţe este singurul mijloc de a presupune prin gândire imutabilitatea ei; această imutabilitate nu este deci temporală. Părerea că omul este creat din neant conduce în mod necesar la aceea că moartea este sfârşitul său absolut. În această privinţă, *Vechiul Testament* este cu totul consecvent, căci o creaţie luată din neant nu admite o doctrină a nemuririi. Creştinismul şi *Noul Testament* conţin o asemenea doctrină pentru că sunt de inspiraţie hindusă şi ca urmare (lucru mai mult decât probabil) de origine hindusă, deşi nu provin din India decât prin intermediul Egiptului. Dar pentru naţia evreilor, pe care această înţelepciune a Indiei trebuie să se fi grefat pe pământul promis, o asemenea doctrină se potriveşte tot atât de puţin pe cât libertatea voinţei se potriveşte cu teoria creaţiei voinţei sau tot atât de puţin pe cât:

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit...

[„Dac-ar voi l a grumazul de cal să-nnădească un pictor
Cap omenesc...“]
(Horaţiu, *De arte poetica*. *Epistula ad Pisones*, 1-2)

Este rău să nu fii în întregime original şi să nu poţi acţiona în deplină libertate. Brahmanismul şi budismul, dimpotrivă, foarte consecvente cu ele însele, admit pe

lângă continuarea existenţei după moarte o existenţă înaintea naşterii, viaţa prezentă fiind destinată să ispăşească greşelile comise atunci. Cele două religii au avut o idee foarte clară a raportului necesar dintre aceste două aspecte; dovada este dată de următorul pasaj din *Istoria filosofiei indiene* de Colebrooke, in *Transactions of the Asiatic London Society,* vol. I, pag. 577; *Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning* [„Dintre toate obiecţiile aduse sistemului prezentat în Bhagavatas, care nu este eretic decât în parte, cea căreia Vyasa îi acordă cea mai mare importanţă este că sufletul nu ar fi veşnic dacă ar fi un lucru creat şi dacă ar avea, prin urmare, un început“]. Deasemenea, citim în *History of the doctrine of Buddhism* de Upham, la pag. 110: The lot in hell of impious persons called Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother’s womb, and will have their end in death [„In infern soarta cea mai grea o au necredincioşii care poartă numele de Deitty: ei sunt cei care, respingând creclinţa în Buddha, aderă la doctrina eretică ce susţine că toate fiinţele vii îşi au începutul în pântecul mamei lor şi îşi ating sfârşitul în moarte“].

Cel care îşi socoteşte existenţa ca fiind un pur efect al întâmplării trebuie să se teamă, fără îndoială, că o va pierde prin moarte; cel care ştie, dimpotrivă, chiar dacă numai la modul general, că această existenţă, se bazează pe o necesitate originară, nu va limita la un scurt spaţiu de timp, ci va extinde la toate momentele duratei acţiunea acestei legi necesare care a produs o operă atât de minunată. Or, pentru a-şi socoti existenţa ca necesară, omul trebuie să considere că până în acest moment în care el există s-a scurs deja un timp infinit plin de o infinitate de schimbări şi că totuşi el există; întregul şir al tuturor stărilor posibile a fost deja epuizat, fără ca existenţa sa să fi putut fi

suprimată. Dacă el nu ar fi putut fi vreodată, el nu ar mai fi acum. Căci infinitatea timpului deja scurs, cu toate fenomenele posibile deja produse, ne asigură necesitatea existenţei a ceea ce există. Fiecare trebuie deci să se socotească pe sine însuşi ca o fiinţă necesară, adică o fiinţă a cărei adevărată definiţie, a cărei definiţie adecvată, oricât de puţin s-ar reuşi formularea ei, ar trebui deja să atragă după sine existenţa. Tocmai în această înlănţuire de idei se află realmente singura dovadă imanentă, adică inclusă în domeniul datelor experienţei, care poate fi adusă în sprijinul imutabilităţii fiinţei noastre adevărate. Existenţa, într-adevăr, îi este inerentă, pentru că ea se dovedeşte a fi independentă de toate stările posibile, provocate de lanţul cauzelor; căci aceste stări şi-au aflat deja realizarea, iar existenţa noastră nu a fost mai puţin zdruncinată de lovitura lor decât este deviată raza de lumină care trece prin vârtejul furtunii. Dacă, prin propriile sale forme, timpul ar putea să ne ducă la o stare de mare fericire, noi am fi atins-o deja de mult, căci un număr infinit de secole se întinde în urma noastră. Dar, de asemenea, dacă el ne-ar putea duce la distrugere, nu am mai exista de mult. Din ceea ce suntem acum rezultă, dacă ne gândim bine, că suntem în toate timpurile. Căci noi suntem însăşi fiinţa pe care timpul a luat-o în sine pentru a-şi umple propriul său vid; de aceea fiinţa umple totalitatea timpului, prezent, trecut şi viitor, şi ne este la fel de imposibil să ieşim în afara existenţei, cât şi în afara spaţiului - Dacă judecăm bine lucrurile, este de neconceput ca ceva care există o dată cu toată puterea realităţii să fie vreodată redus la nimic şi să nu mai fie apoi pentru un timp infinit. De aici provine, la creştini, doctrina învierii universale, la hinduşi, aceea a creaţiei mereu reînnoite a lumii de către Brahma, fără a mai vorbi despre dogmele asemănătoare ale filosofilor greci. - Marele mister al existenţei şi nonexistenţei noastre, a cărui explicare a suscitat aceste dogme şi toate celelalte de acelaşi gen, are drept bază ultimă faptul că acelaşi lucru care, în mod obiectiv. constituie o curgere de timp infinită, nu este, în mod subiectiv, decât un punct, un prezent indivizibil şi care

există mereu; dar cine poate să o înţeleagă? Kant a expus acest adevăr cu toată limpezimea care poate fi dorită în nemuritoarea sa teorie despre idealitatea timpului şi unica realitate a lucrului în sine; din aceasta rezultă că esenţa proprie a omului, a lumii îşi are baza durabilă şi permanentă în acel *nunc stans* mereu solid, mereu imobil şi că succesiunea fenomenelor şi evenimentelor este o pură consecinţă a concepţiei pe care ne-o facem despre această esenţă prin forma intuiţiilor noastre, prin timp. Prin urmare, în loc să spunem oamenilor: „Aţi început prin a vă naşte, dar sunteţi nemuritori“, ar trebui să le spunem: „Nu, nu sunteţi neant“, şi să-i învăţăm să înţeleagă aceste cuvinte în sensul maximei atribuite lui Hermes Trismegistul: τό γάρ όν άεί έσται (*quod enim est, erit semper*) [„ce este cu adevărat va fi veşnic“ - Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*, I, 43, 6]. Şi dacă nici chiar atunci nu reuşim, dacă sufletul neliniştit îşi face auzită vechea sa tânguire: „Văd toate fiinţele ieşind din neant prin naştere şi revenind în el după un scurt răgaz; la fel existenţa mea, astăzi situată în prezent, nu va mai fi curând decât într-un trecut îndepărtat, iar eu nu voi mai fi nimic“, atunci adevăratul răspuns care trebuie dat este acesta: „Nu exişti? Nu ai acest prezent inestimabil, după care voi toţi, fii ai timpului, tânjiţi cu atâta ardoare, nu îl ocupi tu acum şi în mod real? Şi înţelegi tu cum ai ajuns aici? Cunoşti tu atât de bine drumurile care te-au adus aici, încât să poţi spune că ele îţi vor fi închise de moarte? Existenţa fiinţei tale, după distrugerea corpului tău, îţi pare imposibilă şi de neconceput; dar poate ea să fie mai imposibilă şi mai de neconceput pentru tine decât existenţa ta actuală şi, calea care te-a adus la ea? De ce să te îndoieşti că drumurile care îţi erau deschise către prezentul actual nu-ţi vor rămâne deschise şi pentru orice prezent viitor?“

Dacă aprecieri de acest gen sunt cu siguranţă potrivite pentru a trezi convingerea că în noi există ceva pe care moartea nu-l poate distruge, singurul mijloc de a obţine acest rezultat este acela de a considera că naşterea nu este începutul existenţei noastre. De aici

decurge următoarea consecinţă: acea parte din noi care s-a dovedit a rezista atingerilor morţii nu este propriu-zis individul; creat prin generaţie, purtând în sine caracterele tatălui şi ale mamei, individul se prezintă, de altfel, ca o pură diferenţiere a speciei şi, ca atare, el nu poate fi decât finit. Aşa cum, prin urmare, individul nu păstrează nicio amintire despre existenţa sa dinaintea naşterii, la fel nu poate, după moarte, să păstreze vreo amintire despre existenţa sa prezentă. Or, fiecare om îşi plasează eul în conştiinţă, acest eu îi apare deci ca legat de individualitate, a cărei pierdere atrage după sine pe aceea a tuturor atributelor proprii individului ca atare şi destinate să-l deosebească de ceilalţi. Permanenţa lui fără individualitate devine ca urmare, pentru el, imposibil de deosebit de persistenţa celorlalte fiinţe şi îşi vede eul său dispărând. Înainte de a lega astfel existenţa sa de identitatea conştiinţei şi, prin aceasta, de a dori pentru ea o durată fără sfârşit după moarte, ar trebui să se gândească la faptul că nu se poate obţine în orice caz un asemenea lucra decât cu preţul unui trecut la fel de infinit dinaintea naşterii. Şi cum, într-adevăr, el nu are nicio amintire despre o existenţă anterioară naşterii, şi astfel conştiinţa nu începe decât o dată cu naşterea, aceasta este privită de el ca o apariţie a fiinţei sale din afara neantului. Dar atunci el obţine timpul infinit al existenţei sale după moarte cu preţul unui timp la fel de lung dinaintea naşterii, iar după ce face socoteala vede că nu a câştigat nimic. Dimpotrivă, dacă existenţa, de care moartea nu se atinge, este alta decât aceea a conştiinţei individuale, ea trebuie să fie atunci independentă atât de naştere, cât şi de moarte şi ca urmare trebuie să fie la fel de adevărat să se spună în comparaţie cu ea: „Eu voi fi mereu“ şi „Eu am fost mereu“; rezultatul ne dă două infinităţi pentru una. Dar cel mai mare echivoc constă tocmai în cuvântul *eu* şi, fără a merge mai departe, ne vom da seama de acest lucru, oricât de puţin am mai avea în minte conţinutul celei de *a doua Cărţi* a noastre şi distincţia expusă pe larg atunci dintre latura voliţională şi latura cunoscătoare a fiinţei noastre. După modul în care

înţeleg eu acest cuvânt, „eul”, pot să spun: „Moartea este sfârşitul meu absolut“ sau „Eu nu sunt decât o parte infinit de mică a lumii, la fel, forma mea personală nu este decât o părticică din fiinţa mea adevărată“. Eul, iată care este lucrul dificil pentru conştiinţă, la fel cum în ţesutul retinei tocmai punctul de inserţie a nervului optic este orb, cum substanţa creierului este de o completă insensibilitate, cum corpul soarelui este întunecat şi cum, în sfârşit, ochiul, care vede tot, este incapabil să se vadă pe el însuşi. Facultatea noastră de cunoaştere este în întregime îndreptată în afară, pentru că ea este rezultatul unei energii cerebrale produse pentru a servi numai conservării noastre înşine, precum şi căutării hranei şi prinderii prăzii. Prin aceasta fiecare nu cunoaşte din sine decât individul, aşa cum se prezintă el în percepţia externă. Dacă omul ar putea, dimpotrivă, să-şi dea seama de tot ce îi mai completează natura, el s-ar resemna atunci fără nicio greutate la ideea dispariţiei individualităţii sale, ar zâmbi văzând tenacitatea ataşamentului său la această formă şi ar spune: „De ce să mă îngrijorez de pierderea acestei individualităţi, eu care port în mine însumi posibilitatea unor individualităţi fără număr?“ El ar vedea că, chiar dacă permanenţa individualităţii sale nu-i este asigurată, totul este la fel de bine ca şi cum ar avea-o, pentru că poartă în el însuşi o compensaţie perfectă a acestei pierderi. - Şi, de altfel, nu am putea ţine seama oare şi de condiţia nefericită, de valoarea absolut nulă a individualităţii majorităţii oamenilor? De fapt, ei nu pierd nimic, iar ceea ce mai poate avea în ei vreo valoare este elementul uman universal; şi acestuia i se poate promite o durată veşnică. Da, imobilitatea finită şi limitarea esenţială a oricărei individualităţi, ca atare, ar ajunge de la sine, tot continuându-se la nesfârşit, să provoace prin monotonia lor un dezgust atât de profund, încât am prefera să revenim în neant, chiar şi numai pentru a scăpa de ele! A susţine nemurirea individualităţii ar însemna, la drept vorbind, perpetuarea la nesfârşit a unei erori; căci în fond fiecare individualitate nu este decât o eroare particulară, un pas greşit, o iluzie care ar face mai

bine să nu existe, şi de care această existenţă are drept scop să ne îndepărteze. Iar ceea ce confirmă această idee este faptul că majoritatea oamenilor şi chiar toţi oamenii sunt, la drept vorbind, astfel făcuţi încât nu ar putea fi fericiţi, în orice lume ar fi ei duşi. Într-adevăr, dacă o lume ar exclude nevoia şi suferinţa, oamenii ar cădea pradă plictisului, iar dacă plictisul ar fi exclus, ei ar cădea din nou pradă nevoii, chinurilor şi suferinţelor. Pentru a-l face pe om fericit nu este nicidecum suficient să fie dus într-o lume mai bună; mai trebuie ca în el însuşi să se producă o schimbare radicală care să-l facă să nu mai fie ceea ce este şi să devină dimpotrivă ceea ce nu este. Dar pentru aceasta, el trebuie să înceteze a mai fi ceea ce este; această condiţie prelabilă este îndeplinită de moarte, a cărei necesitate morală devine deja de înţeles chiar şi numai din acest punct de vedere. A fi transplantat într-o altă lume şi a-şi transforma întreaga fiinţă este în fond unul şi acelaşi lucru. Tot pe acest fapt se sprijină, în ultimă analiză, acea dependenţă a obiectivului faţă de subiectiv, ilustrată de idealismul din *Cartea întâi*; în aceasta constă, ca urmare, punctul de legătură între filosofia transcendentală şi morală. În aceste condiţii, trezirea din visul vieţii nu va putea fi explicată decât prin sfâşierea smultană a întregii sale texturi fundamentale; or, această textură este însuşi instrumentul său, intelectul, cu formele sale, prin care trama[444] visului ar continua să se ţească la infinit, atât de strâns este legat visul de intelect şi este una cu el. În ce priveşte subiectul care visează, acesta nu ia parte la vis şi este singurul care rămâne aşa cum este. În schimb, teama de a vedea că totul se sfârşeşte o dată cu moartea este comparabilă cu iluzia omului care, în cursul unui vis, crede numai în existenţa viselor, şi nu în aceea a celui care visează. - Or, acum, o dată ce moartea a pus capăt unei conştiinţe individuale, ar fi de dorit ca această lumină să se aprindă din nou pentru a continua să strălucească la

[444] Fir de mătase, relativ gros și afânat, folosit în urzeala sau în bătătura unor țesături.

nesfârşit? Conţinutul acestei conştiinţe nu este în mare parte şi chiar aproape întotdeauna decât un şuvoi de idei meschine, pământeşti, mărunte şi de nesfârşite griji; de-ar putea să se potolească odată! De aceea anticii aveau dreptate să graveze pe pietrele lor funerare cuvintele: *securitati perpetuae* [„spre o veşnică lipsă de griji“] sau *bonae quieti* [„spre o bună odihnă“] . Dacă şi în acest caz, aşa cum s-a întâmplat adeseori, se dorea persistenţa conştiinţei individuale, pentru a lega de ea răsplăţi sau suferinţe ulterioare, nu se urmărea de fapt altceva decât împăcarea virtuţii cu egoismul. Or, aceste două lucruri sunt inconciliabile pe vecie; ele sunt radical opuse. Dimpotrivă, este justificată convingerea imediată, care se trezeşte în noi la vederea unor acţiuni nobile, că spiritul de iubire care îl determină pe unul să-şi cruţe duşmanii, iar pe altul să-şi pună viaţa în pericol pentru interesele unui necunoscut, că acest spirit de caritate nu va dispărea niciodată şi niciodată nu va fi redus la neant.

Răspunsul cel mai bun la problema permanenţei individului după moarte se găseşte în marea teorie kantiană a idealităţii timpului; mai ales aici, răspunsul se dovedeşte a fi fecund şi plin de consecinţe; el înlocuieşte cu o demonstraţie cu totul teoretică dogme care, într-un sens sau altul, duc la absurd şi rezolvă astfel dintr-o dată cea mai supărătoare dintre toate problemele metafizice. Început, sfârşit şi durată sunt noţiuni care nu-şi iau semnificaţia decât numai din timp şi nu au, prin urmare, valoare decât dacă este presupus timpul. Dar timpul nu are o existenţă absolută, el nu este expresia modului de a fi în sine al lucrurilor; el nu este, dimpotrivă, decât forma cunoaşterii pe care o avem despre existenţa noastră, despre natura noastră, despre aceea a tuturor lucrurilor, şi tocmai de aici provine marea imperfecţiune a acestei cunoaşteri şi limitarea sa la simplele fenomene. Deci ideile de sfârşit şi de persistenţă li se pot aplica numai lor, şi nu la ceea ce se manifestă în ele, la esenţa adevărată a lucrurilor, în raport cu care asemenea noţiuni nu au niciun sens. 0 altă dovadă a acestui lucru constă în imposibilitatea de a da un

răspuns categoric acestei probleme care are ca punct de plecare aceste noţiuni temporale, precum şi în obiecţiile frapante la care este supusă şi care spulberă orice aserţiune făcută pe această temă într-un sens sau altul. Fără îndoială, s-ar putea susţine că fiinţa noastră în sine persistă după moarte pentru că este greşit să moară; dar la fel de bine se poate susţine că ea moare pentru că este- greşit să continue să trăiască; în fond, ambele păreri sunt la fel de adevărate. Astfel, în acest caz, s-ar putea institui ceva de genul unei antinomii, şi sunt de acord cu acest lucru; însă această antinomie s-ar sprijini pe nişte pure negaţii. Subiectului judecăţii i s-ar nega două predicate în mod contradictoriu opuse, şi aceasta numai pentru că întreaga categorie a acestor predicate nu ar fi aplicabilă subiectului. Or, acum, dacă, în loc să fie negate amândouă odată, sunt negate unul după altul, se pare că atunci atributul contradictoriu celui care este negat de fiecare dată este în acelaşi timp afirmat de acesta. Însă această aparenţă nu are altă bază decât apropierea stabilită între mărimi incomensurabile; problema, într-adevăr, ne situează pe un teren care suprimă timpul, şi totuşi nu căutăm decât determinări temporale, pe care, prin urmare, este la fel de greşit să le atribuim sau să le negăm subiectului; pe scurt, problema este transcendentă. În acest sens, moartea rămâne un mister.

Menţinerea deosebirii între fenomen şi lucrul în sine ne permite să afirmăm, dimpotrivă, că dacă omul, în calitate de fenomen, este efemer, el nu este totuşi atins în acelaşi timp în fiinţa sa adevărată şi că astfel esenţa sa este în sine indestructibilă, în pofida eliminării oricărei noţiuni temporale pe care aceasta o comportă şi care împiedică să i se atribuie vreo permanenţă. Iată-ne aşadar conduşi la ideea unei indestructibilităţi care nu este totuşi o permanenţă. Or, aceasta este a idee care, căpătată pe calea abstractizării, se lasă poate înţeleasă şi *in abstracto*, dar care, fiind lipsită de sprijinul intuiţiei, va fi întotdeauna lipsită şi de o claritate perfectă. Să avem grijă totuşi să nu uităm că noi nu am renunţat cu totul, precum Kant, la posibilitatea de a cunoaşte lucrul în sine, ci, după părerea

noastră, trebuie să-l căutăm în voinţă. Departe de noi, într-adevăr, gândul să afirmăm o cunoaştere absolută şi adecvată a lucrului în sine; am recunoscut mai degrabă că este imposibil să cunoaştem un lucru în esenţa lui lăuntrică şi absolută. Căci imediat ce cunosc, imediat am o reprezentare; or, această reprezentare, pentru a fi a mea, nu poate fi identică cu obiectul cunoscut; făcând din fiinţa în sine care era el o fiinţă existentă pentru alţii, reprezentarea îl redă, dimpotrivă, sub o cu totul altă formă; aşadar, întotdeauna nu trebuie să vedem în ea decât aparenţa fenomenală a obiectului. Pentru o conştiinţă cunoscătoare, oricare ar fi de altfel natura ei, nu pot exista niciodată decât fenomene. Iar dificultatea nu este înlăturată dacă obiectul cunoaşterii mele este propria mea fiinţă; căci, fiind supusă privirii conştiinţei cunoscătoare, ea nu mai este deja decât o reflectare a fiinţei mele, un element diferit de el însuşi şi ca urmare, într-o anumită măsură, deja un fenomen. Astfel, eu ca subiect cunoscător nu găsesc în propria mea fiinţă decât un pur fenomen; dimpotrivă, fiind eu însumi şi în mod imediat această fiinţă, nu mai sunt un subiect cunoscător. Căci cunoaşterea nu este decât o proprietate secundară a fiinţei noastre, un efect al naturii animale a eului nostru; am demonstrat suficient acest lucru în *Cartea a doua*. Vorbind la modul riguros, nu ne putem niciodată cunoaşte voinţa decât ca fenomen, şi nu în natura sa lăuntrică şi absolută, oricare ar fi aceasta. Dar (am arătat şi am demonstrat pe larg acest aspect în aceeaşi *Carte a doua*, precum şi în scrierea *Despre voinţa în natură*), dacă, pentru a pătrunde în interiorul lucrurilor, lăsăm la o parte datele pur indirecte şi exterioare, bazându-ne numai pe fenomenul în esenţa căruia putem privi fără intermediar şi din interior, vom găsi că voinţa este principiul ultim şi incontestabil, centrul şt nucleul realităţii; vom recunoaşte deci în ea lucrul în sine, pentru că ea nu mai are drept formă spaţiul; însă ea împrumută forma timpului, şi astfel nu o sesizam, la drept vorbind, decât în cea mai imediată dintre manifestările sale şi prin urmare sub rezerva că nu o cunoaştem în mod absolut, complet şi

adecvat. Deci tot în acest sens menţinem aici această noţiune a voinţei drept aceea a lucrului în sine.

Fără îndoială că omului, în calitate de fenomen temporal, i se poate aplica noţiunea de sfârşit, iar cunoaşterea empirică ne prezintă în mod deschis moartea ca fiind sfârşitul acestei existenţe temporale. Sfârşitul persoanei este la fel de real pe cât a fost începutul său, şi exact în acelaşi sens în care nu eram înainte de naştere nu vom mai fi după moarte. Totuşi, moartea nu poate suprima nimic mai mult decât a creat naşterea; ea nu face deci să dispară ceea ce, la început, a făcut posibilă naşterea. În acest sens *natus et denatus* [„născut şi mort“] este o expresie frumoasă. Or, ansamblul cunoaşterii empirice nu oferă decât simple fenomene; numai acestea sunt deci atinse de accidentele temporale ale naşterii şi morţii; şi nu substanţa care se manifestă în ele, fiinţa în sine. Pentru aceasta, opoziţia creată de creier între naştere şi moarte nu există; ea nu mai are niciun sens, nicio semnificaţie. Lucrul în sine rămâne astfel la adăpost de sfârşitul temporal al fenomenului temporal şi continuă să-şi păstreze o aceeaşi existenţă, la care nu se pot aplica noţiunile de început, de durată şi de sfârşit. Dar această esenţă, oricât de departe am merge în căutarea ei, nu este în orice fiinţă creată decât voinţa sa, lucru valabil şi la om. Conştiinţa, dimpotrivă, constă în cunoaştere; or cunoaşterea, aşa cum am arătat suficient de mult, ca activitate cerebrală, şi ca urmare ca funcţie. organică, aparţine fenomenului, deci sfârşeşte o dată cu el; numai voinţa, a cărei operă sau mai curând imagine este corpul, este indestructibilă. Distincţie riguroasă între voinţă şi cunoaştere, şi odată cu aceasta supremaţia celei dintâi, iată care sunt trăsăturile esenţiale ale fîlosofiei mele; iată, de asemenea, unde se afla cheia acestei contradicţii care se prezintă oricărei conştiinţe, chiar şi celei mai grosolane, între ideea că moartea este sfârşitul nostru şi simţământul pe care îl avem că suntem totuşi veşnici şi indestructibili, după spusele lui Spinoza: *sentimus experimurque nos aeternos esse* [„simţim şi facem experienţa faptului că suntem veşnici“]. Eroarea

comisă de toţi filosofii a fost de a plasa în intelect principiul metafizic, indestructibil şi veşnic al omului, pe când el rezidă exclusiv în voinţă, complet deosebită de intelect şi singura primordială. Intelectul este, aşa cum am demonstrat cu argumente cât se poate de solide în *Cartea a doua*, un fenomen secundar care îşi are condiţiile existenţei în creier şi ca urmare are acelaşi început şi acelaşi sfârşit ca şi el. Numai voinţa este un centru de condiţii determinante, nucleul central al lumii fenomenelor; ea este independentă, ca urmare, de fenomenele acestei lumi, printre care se numără şi timpul, şi astfel indestructibilă. De aceea, o dată cu moartea se pierde şi conştiinţa, dar nu şi ceea ce producea şi menţinea conştiinţa; viaţa se stinge, dar fără ca o dată cu ea să se stingă şi principiul vieţii, care se manifestă în ea. Deci nu este înşelător simţământul care îi spune fiecărui om că în el există un principiu absolutul nepieritor şi indestructibil. Prospeţimea şi chiar vivacitatea amintirilor din timpul cel mai îndepărtat, din frageda noastră copilărie, este o dovadă a existenţei în noi a unui principiu care nu urmează timpului în mişcările sale, ci, fără a îmbătrâni, subzistă, ferit de schimbare. Dar ceea ce este în sine acest principiu nepieritor nu s-ar putea explica în mod clar. Nu este conştiinţa şi nici corpul, pe care se sprijină în mod evident conştiinţa. Este mai curând fondul pe care se sprijină corpul şi conştiinţa împreună cu el. Dar ce este aceasta dacă nu tocmai ceea ce se manifestă ca voinţă, căzând sub incidenţa conştiinţei? În afara acestei manifestări care este cea mai imediată, noi nu percepem nimic, la drept vorbind, căci cunoaşterea noastră nu depăşeşte conştiinţa; de aceea; ce poate fi acest principiu când nu cade sub incidenţa conştiinţei, adică în esenţa lui lăuntrică şi absolută, este o întrebare care rămâne fără răspuns.

În lumea fenomenelor şi graţie formelor sale, timpul şi spaţiul, privite ca principiu al individualităţii, soarta individului uman pare a fi moartea; aceea a neamului - o durată, o viaţă infinită. Dar în lumea lucrurilor în sine, în această lume independentă de formele amintite mai sus,

dispare şi orice diferenţă dintre individ şi neam şi ambele nu sunt, fără a le despărţi nimic, decât unul şi acelaşi lucru. Voinţa de a trăi există în întregul ei în individ, aşa cum există şi în specie, şi astfel permanenţa speciei este imaginea clară a indestructibilităţii individului.

Este de o importanţă extremă să înţelegem bine că fiinţa noastră adevărată este în afara atingerilor morţii; dar, cum înţelegerea adevărului se sprijină în întregime pe distincţia între fenomen şi lucrul în sine, vreau chiar aici să pun în întreaga ei lumină această diferenţă, elucidând-o prin faptul opus morţii, cel al naşterii fiinţelor însufleţite, prin faptul generaţiei. Acest act, care este învăluit de acelaşi mister ca şi moartea, ne arată cât mai imediat posibil opoziţia fundamentală care există între fenomen şi lucrul în sine, adică între lumea ca reprezentare şi lumea ca voinţă, precum şi eterogenitatea completă a legilor care guvernează cele două lumi. Actul generaţiei, într-adevăr, ne apare sub un dublu aspect: în primul rând, în ce priveşte conştiinţa internă, al cărui singur obiect, aşa cum am spus de mai multe ori, este voinţa cu toate laturile sale, apoi, în ce priveşte conştiinţa externă, altfel spus conştiinţa lumii reprezentării sau a realităţii empirice a lucrurilor. Or, din punctul de vedere al voinţei, adică din punct de vedere lăuntric şi subiectiv, pentru conştiinţa internă, acest act ne apare ca fiind satisfacerea cea mai imediată şi cea mai perfectă a voinţei, adică desfătarea. Din punctul de vedere al reprezentării, dimpotrivă, şi ca urmare din punct de vedere exterior, obiectiv, pentru conştiinţa externă, acest act nu este altceva decât primul fir de urzeală a celei mai artistice ţesături, decât baza acestui organism animal de o complexitate aproape inexprimabilă pe care dezvoltarea ulterioară va fi suficientă pentru a-l face vizibil ochilor noştri uluiţi. Acest organism, a cărui complexitate infinită şi perfecţiune cer, pentru a putea fi apreciate, cunoştinţe de anatomie, nu poate fi înţeles, nu poate fi imaginat, din punctul de vedere al reprezentării, decât ca un sistem conceput cu ajutorul combinaţiilor celor mai ingenioase, executat cu o artă şi o precizie extreme, ca opera cea mai

dificilă rezultată din cele mai profunde meditaţii; şi totuşi, din punct de vedere al voinţei, conştiinţa noastră lăuntrică ne arată în creaţia acestui organism rezultatul unui act care este tocmai opusul oricărei reflecţii, efectul unui impuls orb şi impetuos, al unei senzaţii de infinită voluptate. Această opoziţie aminteşte îndeaproape contrastul frapant semnalat mai sus, pe de o parte, între absoluta uşurinţă a naturii de a-şi realiza operele şi nepăsarea nemărginită care îi corespunde, cu care ea le lasă pradă distrugerii, şi, pe de altă parte, ingeniozitatea şi gândirea incalculabile folosite la construirea aceloraşi opere, care ne fac să credem că naturii i-a fost enorm de greu să le ducă la bun sfârşit şi că ea manifestă multă grijă pentru conservarea lor, în timp ce noi vedem tocmai contrariul. Aceste consideraţii, la drept vorbind puţin obişnuite, ne-au permis să facem o apropiere prin cel mai neaşteptat dintre contraste între cele două faţete eterogene ale lumii şi să le cuprindem cu vederea pe amândouă odată într-o clipită; acum trebuie să ne menţinem pe această poziţie, pentru a ne convinge de completa imposibilitate de a aplica legile fenomenelor sau ale lumii ca reprezentare la lumea voinţei sau a lucrurilor în sine. Vom înţelege atunci mai bine că, în domeniul reprezentării, adică în lumea fenomenelor, asistăm când la o apariţie în afara cadrului neantului, când la o distrugere absolută a fiinţei născute, iar de cealaltă parte, dimpotrivă, în domeniul lucrului în sine, avem în faţa noastră o existenţă căreia nu-i putem aplica, fără a le goli de întregul lor sens, noţiunile de naştere şi de moarte. Căci, revenind la punctul iniţial, unde, prin mijlocirea conştiinţei lăuntrice, fenomenul şi lucrul în sine se întâlneau, mai adineaori parcă atinsesem cu degetul adevărul că acestea sunt două mărimi absolut incomensurabile şi că întregul mod de a fi al uneia, cu toate legile fundamentale care o guvernează, trecut celeilalte nu înseamnă nimic, înseamnă chiar mai puţin decât nimic. Această din urmă consideraţie, cred, nu va fi înţeleasă bine decât de puţini oameni, iar toţi cei care nu o vor înţelege o vor găsi supărătoare şi chiar şocantă; dar acest lucru nu va constitui

niciodată pentru mine un motiv de a neglija ceea ce poate servi la lămurirea ideii mele principale.

La începutul acestui capitol am explicat originea puternicului ataşament faţă de viaţă sau mai curând a fricii noastre de moarte; această frică nu provine nicidecum din cunoaştere, căci atunci ea ar rezulta din valoarea admisă ca adevărată a vieţii, ci îşi trage seva direct din voinţă, provine din natura primordială a voinţei, a stării în care, lipsită de orice cunoaştere, această voinţă nu este decât o oarbă dorinţă de a trăi. Ceea ce ne atrage în viaţă este înclinaţia cu totul iluzorie către voluptate; şi, de asemenea, frica, cu siguranţă tot atât de iluzorie, de moarte este aceea care ne face să rămânem în ea. Cele două tendinţe iau naştere direct din voinţă, care în sine este lipsită de orice cunoaştere. Dacă omul nu ar fi, dimpotrivă, decât o fiinţă cunoscătoare, moartea nu ar trebui atunci să-i fie doar indiferentă, ci să-i fie chiar binevenită. Or (consideraţiile la care am ajuns ne spun acest lucru), elementul atins de moarte este numai conştiinţa cunoscătoare; voinţa dimpotrivă, în calitate de lucru în sine, în calitate de fundament al tuturor fenomenelor individuale, este independentă de tot ce se sprijină pe determinările temporale şi ca urmare este nepieritoare. Eforturile sale pentru a exista, pentru a se manifesta şi a produce astfel lumea îşi ating întotdeauna scopul; fenomenul o însoţeşte aşa cum umbra urmează corpul şi nu este decât forma vizibilă a fiinţei sale. Şi dacă în noi înşine ea se teme totuşi de moarte, aceasta se întâmplă deoarece cunoaşterea nu-i arată aici propria sa existenţă decât în fenomenul individual, din care ia naştere pentru ea iluzia că într-adevăr dispare o dată cu el, aproape la fel cum imaginea mea pare să dispară o dată cu oglinda în care se reflectă, dacă aceasta este spartă; contrar acestei aspiraţii oarbe către existenţă, care constituie natura sa originară, faptul morţii o umple de groază. De aici rezultă că singurul element al fiinţei noastre care este capabil să se teamă de moarte, şi singurul care este pătruns de această teamă, voinţa, nu este atins de moarte; elementul pe care ea îl

atinge, dimpotrivă, şi care dispare cu adevărat este cel pe care natura sa îl face incapabil de teamă, ca şi, în general, de voliţie sau de emoţie, şi tocmai prin aceasta indiferent faţă de existenţă sau nonexistenţă; este subiectul pur al cunoaşterii, intelectul, care există în întregul lui în raporturile sale cu lumea reprezentării, altfel spus cu lumea obiectivă, al cărei corelativ este şi a cărei existenţă este în fond una cu a sa. De aceea, chiar şi atunci când conştiinţa individuală nu supravieţuieşte morţii, ceea ce supravieţuieşte este această parte din noi care este singura care se luptă cu ea însăşi, voinţa. Prin aceasta se explică şi faptul contradictoriu că filosofii, din punctul de vedere al cunoaşterii, au găsit întotdeauna motivele cele mai juste pentru a demonstra caracterul inofensiv al morţii, iar teama de moarte nu este totuşi diminuată de niciunul dintre aceste motive; aceasta, tocmai pentru că îşi are rădăcinile nu în cunoaştere, ci numai în voinţă. De asemenea, pentru că numai voinţa, şi nu intelectul, este elementul indestructibil al fiinţei noastre, toate religiile şi toate filosofiile apreciază în cel mai înalt grad şi pentru totdeauna numai virtuţile voinţei sau ale sufletului, şi nu acelea ale intelectului sau spiritului.

Încă o remarcă ce poate servi la lămurirea acestor cercetări. Voinţa, care constituie fiinţa noastră în sine, este de natură simplă; ea se mărgineşte să vrea şi nu cunoaşte. Subiectul cunoaşterii, dimpotrivă, este un fenomen secundar, născut din obiectivarea voinţei; este centrul sensibilităţii sistemului nervos, este un fel de focar în care converg toate fazele de activitate ale tuturor părţilor creierului. El trebuie deci să dispară o dată cu creierul. El rezidă în conştiinţă, singurul element capabil să cunoască; aşezat faţă în faţă cu voinţa, ca spectatorul care o priveşte, el nu o cunoaşte, deşi este născut din ea, decât ca un lucru diferit de el însuşi şi străin; el nu are astfel decât o cunoaştere empirică, temporală, fragmentară a ei, cunoaşterea emoţiilor actelor sale succesive, el nu-i află hotărârile decât *a posteriori* şi pe o cale adesea foarte indirectă. Prin aceasta se explică faptul că propria noastră

fiinţă este pentru noi, adică, mai bine zis, pentru intelectul nostru, o adevărată enigmă, iar individul se consideră ca născut de puţin timp şi pieritor, deşi esenţa sa adevărată este independentă de timp şi ca urmare veşnică. *Or, dacă voinţa nu cunoaşte, invers, nici intelectul, sau subiectul cunoaşterii, singură şi unică parte cunoscătoare din noi, nu este vreodată capabil să vrea*. În sprijinul acestui fapt putem aduce dovezi cu totul fizice; aşa cum am arătat în *Cartea a doua*, după Bichat diversele emoţii zdruncină direct toate părţile organismului şi îi tulbură funcţiile; numai creierul nu este afectat de ele decât foarte direct, adică tocmai ca urmare a acestor perturbaţii prime *(Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, art. 6, § 2). Or, de aici rezultă că, subiectul cunoaşterii, privit în sine şi ca atare, nu poate lua parte la nimic şi nu poate fi interesat de nimic, ci priveşte cu indiferenţă, existenţa sau nonexistenţa fiecărui lucru şi chiar ale propriului său individ. Incapabil de interes, de ce ar fi deci nemuritor? El sfârşeşte o dată cu manifestarea temporală a voinţei, adică o dată cu individul, aşa cum se născuse o dată cu ea. Ca o lampă pe care o stingem după ce ea şi-a îndeplinit datoria pe care o avea. Intelectul, ca şi lumea intuiţiei care nu există decât numai în el, este un pur fenomen; dar faptul că ambele sunt de natură finită nu atinge cu nimic realitatea al căror fenomen sunt. Intelectul este o funcţie a sistemului nervos cerebral; or, acest sistem, ca şi restul corpului, este voinţa obiectivată. Ca urmare, intelectul se sprijină pe viaţa corporală a organismului, iar acest organism se sprijină la rândul său pe voinţă. Deci, corpul organic poate fi considerat, într-un anume sens, ca veriga intermediară dintre voinţă şi intelect; şi totuşi el nu este, la drept vorbind, decât voinţa care se prezintă în spaţiu contemplaţiei intelectului. Naşterea şi moartea sunt reînnoirea constantă a conştiinţei acestei voinţe a cărei natură nu comportă nici început, nici sfârşit şi care este singura substanţă a existenţei (dar fiecare reînnoire de acest fel aduce cu sine o nouă posibilitate de negare a voinţei de a trăi). Conştiinţa este viaţa subiectului

cunoaşterii, sau a creierului, iar moartea este capătul acestei vieţi. De aici rezultă: conştiinţa este susceptibilă de sfârşit, mereu nouă, mereu gata să reînceapă şi să renască. Numai voinţa persistă; dar de asemenea numai ea are interes să persiste, pentru că ea este voinţa de a trăi. Subiectul cunoscător nu are în sine interes pentru, nimic; totuşi în *eu* cele două tendinţe se unesc. - În orice individ însufleţit, voinţa şi-a dobândit un intelect a cărui lumină o ghidează în urmărirea scopurilor sale. Şi, să o spunem în trecere, este posibil ca frica de moarte să provină în parte din faptul că voinţei îi vine greu să se despartă de acest intelect care i-a fost sortit prin cursul natural al lucrurilor, de acest ghid şi de acest paznic fără de care ea ştie că ar fi oarbă şi dezarmată.

În sfârşit, de această explicaţie este legată şi experienţa morală de zi cu zi care ne învaţă să vedem în voinţa unică realitatea, iar în obiectele voinţei, dimpotrivă, forme dependente de cunoaştere, pure fenomene, simplă spumă, simplu fum, asemănător cu vinul pe care îl toarnă Mefisto în beciul lui Auerbach; la fiecare plăcere sensibilă putem spune şi noi: „Mi se părea totuşi că beam vin.“ [Goethe, *Faust*, I, versul 2334]

Groaza de moarte se bazează în cea mai mare măsură pe această aparenţă iluzorie că eul va dispărea, în timp ce lumea va continua să trăiască. Dar adevărat este mai degrabă contrariul: lumea dispare; iar substanţa lăuntrică a eului, suportul şi creatorul acestui subiect a cărui reprezentare constituia întreaga existenţă a lumii, persistă. O dată cu creierul dispare şi intelectul şi o dată cu intelectul lumea obiectivă care nu este decât simpla reprezentare a acestuia. Dacă în alte creiere continuă, după, la fel ca şi înainte, să trăiască şi să licărească o lume asemănătoare, este un lucru care nu contează în raport cu intelectul care dispare. - Aşadar, dacă adevărata realitate nu ar fi în voinţă, dacă existenţa morală nu ar fi aceea care se întinde până dincolo de moarte, atunci, din moment ce intelectul moare luând cu sine lumea pe care o crease, existenţa lucrurilor nu ar mai fi nimic altceva decât un şir infinit de vise sumbre şi

scurte, fără nicio legătură între ele; căci persistenţa naturii lipsite de cunoaştere constă numai în reprezentarea temporală a naturii cunoscătoare. Care ar fi deci atunci singura realitate din acest întreg univers? Un spirit al lumii care, neavând nicio dorinţă şi niciun scop, nu ar visa decât numai vise sumbre şi copleşitoare.

Individul., căzut pradă, angoaselor morţii ne oferă o privelişte cu adevărat stranie şi care ar fi chiar demnă de râs: stăpânul lumilor, cel care umple totul cu fiinţa sa, cel care conferă el singur existenţă la tot ce există, îşi pierde curajul şi se teme că piere, că se prăbuşeşte în prăpastia neantului veşnic - pe când în realitate totul este plin de el, şi nu există loc în care el să nu fie, nu există fiinţă în care el să nu trăiască; căci nu existenţa îl duce pe el, ci el este suportul existenţei. Şi totuşi el este acela care, în individul cuprins de frică de moarte, se îngrozeşte, sub povara iluziei provocate de *principium individuationis*, că existenţa sa este mărginită la aceea a fiinţei care moare în acest moment; această iluzie face parte din visul apăsător în care el s-a cufundat în calitate de voinţă de a trăi. Dar muribundului i s-ar putea spune: „Încetezi să fii ceva ce ai fi făcut mai bine să nu fii niciodată.“

Atâta timp cât nu apare nicio negare a acestei voinţe, partea din noi înşine cruţată de moarte este nucleul, germenul unei cu totul altei existenţe, în care se regăseşte un nou individ atât de recent, atât de nevinovat, încât, cuprins de admiraţie, începe să mediteze asupra lui însuşi. De aici provine înclinaţia tinerilor generoşi spre entuziasm şi reverie, în chiar timpul în care această conştiinţă tocmai a ajuns la deplina ei dezvoltare. Ceea ce este somnul pentru individ, este moartea pentru voinţă în calitate de lucru în sine. Ea nu s-ar resemna să urmeze, de-a lungul unei întregi eternităţi, aceleaşi chinuri şi aceleaşi suferinţe fără niciun avantaj veritabil, dacă ar păstra amintirea şi individualitatea. Ea le părăseşte; ea trece prin Lethe şi, readusă la viaţă de către somnul morţii, înzestrată cu un alt instinct, ea apare sub forma unei noi fiinţe [„De-o nouă zi spre-un nou liman mă simt chemat“ - Goethe, *Faust*, I,

versul 701].

În calitate de voinţă de a trăi care se afirmă, omul îşi are rădăcina existenţei sale în specie. Moartea este astfel pierderea unei individualităţi şi dobândirea unei individualităţi noi; pentru om este deci o schimbare de individualitate operată sub conducerea exclusivă a propriei sale voinţe. Căci numai în această voinţă rezidă forţa eternă capabilă să producă existenţa sa şi eul său, dar incapabilă totuşi, având în vedere natura acestui eu, să-l menţină în această existenţă. Moartea este într-adevăr dezminţirea pe care esenţa (*essentia*) fiecărei fiinţe o primeşte pentru pretenţiile sale la existenţă (*existentia*); este aceasta o ilustrare limpede a unei contradicţii cuprinse în orice existenţă individuală:

Căci orice fiinţă care se naşte este vrednică să piară.

Sau:
[„... căci toate câte sun t
Născute vor pieri, pe drept cuvânt.“]
(Goethe, *Faust*, I , versurile 1339 şi urm.)

Totuşi, aceeaşi forţă, adică voinţa, domină un număr infinit de existenţe asemănătoare cu eul lor, toate sortite la rândul lor să fie la fel de zadarnice şi la fel de trecătoare. Or, deoarece fiecare *eu* are conştiinţa sa separată, în raport cu o asemenea conştiinţă un număr infinit de *eu* nu diferă de unul singur. Din acest punct de vedere, semnificaţia cuvintelor *aevum,* αίών, aplicându-se în acelaşi timp şi duratei individuale a vieţii, şi infinităţii timpului, nu pare a fi un pur fapt al întâmplării, ca ne lasă să întrezărim, deşi printr-o ceaţă încă destul de deasă, identitatea ultimă şi absolută dintre cele două lucruri; şi atunci, ce diferenţă mai există cu adevărat între faptul că eu nu extist decât în timpul duratei vieţii mele şi acela că trăiesc un timp infinit?

Este adevărat, nu putem să ne reprezentăm tot ce a existat înainte fără să recurgem la noţiuni de timp, şi totuşi asemenea noţiuni ar trebui să fie excluse pentru totdeauna acolo unde este vorba despre lucruri în sine. Dar din cauza

limitelor imuabile ale intelectului nostru, el nu poate părăsi această formă, care este prima, cea mai imediată dintre toate reprezentările sale, pentru a opera apoi fără ea. Iată-ne aşadar ajunşi, la drept vorbind, la un fel de metempsihoză, dar cu importanta deosebire că metempsihoză noastră, atinge nu ψυχή [sufletul] în întregime, adică fiinţa cunoscătoare, ci numai voinţa, ceea ce înlătură atâtea prostii legate de doctrina transmigraţiei sufletelor. La această rezervă se adaugă conştiinţa că forma timpului nu intervine aici decât ca adaptare inevitabilă la natura limitată a intelectului nostru. Dacă ţinem seama de faptul că (vedeţi explicaţia acestuia în cap. XLIII) caracterul, adică voinţa, este moştenit de la tată, iar intelectul, dimpotrivă, este moştenit de la mamă, atunci se încadrează foarte bine în teoria noastră ideea că în momentul morţii voinţa umană, în mod individual şi în sine, se desparte de intelectul primit de la mama sa chiar de la naştere; conformă aşadar cu natura sa şi cu modificările pe care aceasta le-a suferit, condusă de cursul necesar al lucrurilor, întotdeauna în concordanţa cu natura sa, că primeşte atunci printr-o nouă naştere un nou intelect şi formează împreună cu acest intelect o fiinţă care nu are nicio amintire despre o existenţă anterioară, deoarece intelectul singurul capabil să aibă memorie, este partea muritoare sau forma, iar voinţa este elementul veşnic sau substanţa eului nostru; de unde rezultă că denumirea de regenerare (palingeneză) se potriveşte mai bine acestei doctrine decât aceea de metempsihoză. Aceste renaşteri permanente constituie aşadar şirul de vise de viaţă ale unei voinţe în sine indestructibilă până în momentul în care, instruită şi perfecţionată de cunoştinţe atât de întinse, atât de diverse şi dobândite de ea în mod succesiv sub forme noi, în sfârşit se distruge ea însăşi.

Cu această teorie concordă şi doctrina proprie şi, ca să spunem aşa, ezoterică a budismului, aşa cum ne-au făcut-o cunoscută ultimele cercetări. Budismul propovăduieşte, într-adevăr, nu metempsihoză, ci o regenerare cu totul deosebită, fondată pe o bază morală, pe care o dezvoltă şi

o prezintă cu o mare profunzime. Vă puteţi convinge de acest lucru citind expunerea foarte demnă de atenţie şi de stimă pe care i-o face Spence Hardy în *Manual of Buddhism*, pag. 394 - 396 (cf. pag. 429, 440 şi 445 din aceeaşi carte) sau confirmările pe care le prezintă Taylor în *Prabodha-candra-udaya*, Londra, 1812, pag. 35, Sangermano în *Description of the Burmese Empire*, pag. 6, precum şi *Asiatic Researches*, vol. VI, pag. 179 şi vol. IX, pag. 256. Foarte utilul compendiu german despre budism [*Religia lui Buddha*] a lui Köppen conţine şi el noţiuni exacte asupra acestui subiect. Totuşi, pentru marea masă a budiştilor, această doctrină este prea subtilă; tocmai de aceea li se propovăduieşte metempsihoză, ca un echivalent mai uşor de înţeles.

De altfel, nu putem să nu remarcăm că există chiar şi motive empirice care susţin o regenerare de acest gen. Efectiv, există o legătură între naşterea nou-veniţilor în viaţă şi moartea celor care o părăsesc; această legătură se manifestă prin marea fecunditate a speciei umane care apare după epidemii distrugătoare. Când, în secolul al XIV-lea, ciuma a depopulat cea mai mare parte a Lumii Vechi, s-a produs apoi o fecunditate extraordinară în cadrul speciei umane, iar naşterile de gemeni au fost foarte numeroase; în plus, fapt dintre cele mai stranii, niciunul dintre copiii născuţi atunci nu a avut dentiţia completă; natura, obligată să cheltuiască eforturi uriaşe, a economisit astfel unele detalii. Faptul este relaltat de Frantz Schnurrer în *Cronica epidemiilor,* 1825. De asemenea, Caspar (*Despre durata probabilă a vieţii omeneşti*, 1835) confirmă principiul că, la o populaţie dată, influenţa cea mai decisivă asupra duratei vieţii şi a mortalităţii ţine de numărul naşterilor, care merge întotdeauna în pas cu mortalitatea; de aceea, oriunde şi oricând, cazurile de deces şi naşterile cresc şi scad în aceeaşi proporţie, lucru pe care el îl dovedeşte fără putinţă de tăgadă printr-o mulţime de exemple luate din diferite ţări şi din diferitele lor provincii. Şi totuşi nu e posibil să existe o legătură cauzală fizică între o moarte prematură pentru mine şi fecunditatea unui pat

conjugal străin, sau invers. În acest caz deci, fără nicio îndoială şi cu toată evidenţa posibilă, ideea metafizică apare ca principiu imediat de explicaţie a faptului fizic. Fiecare individ nou-născut intră, este adevărat, foarte proaspăt şi foarte vesel în noua sa existenţă şi se bucură de ea ca de un dar, însă nu există şi nici nu poate exista dar făcut în mod gratuit. Proaspăta sa existenţă este plătită cu bătrâneţea şi moartea unei fiinţe epuizate care a pierit, însă care conţinea germenul indestructibil din care a ieşit fiinţa cea nouă; cele două existenţe sunt unul şi acelaşi lucru. Dacă am reuşi să arătăm podul care duce de la una la cealaltă ar însemna că am reuşit să găsim rezolvarea unei mari enigme.

Adevărul exprimat aici nu a fost niciodată în întregime necunoscut, fără totuşi să fie vreodată adus la sensul său real şi exact, lucru pe care îl permite numai teoria noastră asupra esenţei superioare şi metafizice a voinţei, a naturii secundare şi pur organice a intelectului. Într-adevăr, găsim doctrina metempsihozei întotdeauna răspândită pe Pământ, din timpurile cele mai vechi şi cele mai nobile ale omenirii, ca o credinţă a marii majorităţi a oamenilor şi chiar, la drept vorbind, ca teorie a tuturor religiilor, cu excepţia iudaismului şi a celor două religii care au provenit din el; totuşi, expresia cea mai subtilă şi cea mai aproape de adevăr a acestei doctrine o întâlnim, aşa cum am spus deja, în budism. Creştinii se consolează cu speranţa că se vor revedea într-o altă lume, unde se vor regăsi într-o completă individualitate, unde se vor recunoaşte imediat; pentru celelalte religii, dimpotrivă, această recunoaştere începe să se opereze încă de pe acum, deşi incognito; adică, în ciclul naşterilor şi în virtutea metempsihozei sau a regenerării, persoanele care sunt astăzi în relaţie intimă sau în contact cu noi vor renaşte în acelaşi timp cu noi „în timpul viitoarei naşteri“ şi vor fi faţă de noi în raporturi identice sau cel puţin analoage şi vor avea sentimente asemănătoare celor de astăzi, indiferent de natura lor, prietenoasă sau duşmănoasă, (vezi, de exemplu, Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, pag, 162). Fără îndoială,

recunoaşterea se limitează aici la un presentiment neclar, la o amintire care, incapabilă să devină o conştiinţă precisă, ne trimite într-un timp infinit de îndepărtat - exceptându-l totuşi pe Buddha, care are privilegiul de a-şi cunoaşte cu precizie propriile sale naşteri anterioare şi acelea ale celorlalţi, aşa cum scrie în *Jātaka*. - Dar dacă, efectiv, în momente deosebit de favorabile, reuşim să sesizăm dintr-o privire pur obiectivă acţiunile şi tertipurile oamenilor în realitate, atunci ni se impune convingerea intuitivă că nu numai în sensul ideilor (platoniciene) conduita noastră nu încetează niciodată să fie şi să rămână aceeaşi, ci şi că generaţia prezentă, în adevărata sa esenţă, este în mod complet şi substanţial la fel cu aceea care a precedat-o în existenţă. În ce constă deci această esenţă? Aceasta este întrebarea care se pune, iar răspunsul pe care i-l dă teoria mea este cunoscut. Ne putem explica apariţia în spiritul nostru a sus-numitei convingeri intuitive printr-o intermitenţă momentană care a survenit în activitatea acestor două lentile care măresc lucrurile, timpul şi spaţiul. - Despre universalitatea credinţei în metempsihoză, Obry ne spune cu dreptate, în excelenta sa earte *Du Nirvana Indien*,[445]pag. 13: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie „Această veche credinţă a făcut înconjurul lumii şi era atât de răspândită în antichitatea timpurie, încât un doct anglican a considerat-o fară tată, fără mamă şi fără genealogie. (Thomas Burnet, dans Beausobre, *Histoire du Manichéisme*, II, pag. 391). Deja prezentată în *Vede*, ca în toate cărţile sfinte ale Indiei, metempsihoza este, o ştie toată lumea, centrul brahmanismului şi budismului şi stăpâneşte şi astăzi întreaga zonă a Asiei încă necucerită de islamism, adică mai mult de jumătate din neamul omenesc, fiind credinţa cea mai solidă şi a cărei influenţă practică are o putere inimaginabilă. Ea era şi un element al credinţei egiptene (Herodot, [*Historiae*,] II, 123); Orfeu, Pitagora şi .

[445] Despre Nirvana indiană.(fr.)

Platon au împrumutat-o de la egipteni cu entuziasm, iar pitagoreicii mai mult decât ceilalţi au susţinut-o cu tărie. Că era învăţată şi în misterele grecilor reiese incontestabil din *Cartea a noua* a *Legilor* lui Platon (pag. 38 şi 42; editio Bipontini). Nemesius (*De natura hominis*, cap. 2 [editio Oxfordiensis, pag. 83]) chiar spune: Κοινή μέν οὖν πάντες ΄΄Ελληνες οί τήν ψυχήν άθάνατον άποφηνάμενοι τήν μετενσωμάτωσιν δογματζουσι(*Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt)* [„Comună tuturor grecilor care declară că sufletul e nemuritor este credinţa în migraţia dintr-un trup în altul“]. Şi *Edda*, mai ales în Völuspá, propovăduieşte metempsihoza. Ea nu era mai puţin baza religiei druizilor (Caesar, *De bello Gallico*, VI - Adolph Pictet, *Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne*,[446] 1856). Mai mult, o sectă mahomedană din Hindustan, bohra, asupra cărora Colebrooke, în *Asiatic researches*, vol. VII, pag. 336 şi urm., face o relatare detaliată, admite metempsihoza şi se abţine prin urmare să consume carne de orice fel, ca aliment. Chiar şi la americani şi la populaţiile negre, chiar şi la australieni, se găsesc urme ale acestei credinţe, dacă e să dăm crezare descrierii precise făcute de ziarul englez *The Times* (29 ianuarie 1841) despre execuţia a doi sălbatici australieni condamnaţi pentru incendiere şi crimă. Iată pasajul: „Cel mai tânăr dintre cei doi mergea la moarte cu un suflet dârz şi hotărât, plin, după cât se părea, de ideea răzbunării; căci din singura expresie inteligibilă pe care o folosea reieşea că se va naşte din nou sub forma unui «voinic alb» şi tocmai această convingere îi inspira atâta fermitate.“ De asemenea, într-o carte a lui Ungewitter, *Continentul Australia*, 1863, se povesteşte că papuaşii din Noua Olandă îi considerau pe albi drept propriii lor părinţi, deja reveniţi pe Pământ. Din toate cele de mai sus rezultă cum credinţa în metempsihoză se prezintă ca fiind convingerea naturală a omului, de îndată ce, fără nicio părere preconceputǎ, el

[446] Misterul barzilor din insula britanică.(fr.)

începe să reflecteze puţin. Deci această credinţă, şi nu cele trei pretinse idei kantiene despre raţiune, este un principiu filosofic natural al raţiunii umane şi provenit din propriile sale forme; iar acolo unde lipseşte, acest lucru se datorează faptului că a fost înlocuită de doctrine religioase diferite şi pozitive. Am remarcat de asemenea cu ce limpezime imediată străluceşte ea în ochii spiritului celui care aude pentru prima dată vorbindu-se despre ca. Este suficient să vedem cu câtă seriozitate Lessing însuşi îi ia apărarea în ultimele şapte paragrafe din *Educaţia neamului omenesc*. Lichtenberg spune şi el *în Autobiografia* sa: „Nu pot să scap de ideea că eram mort înainte de a mă naşte“ [Scrieri diverse, 1844, vol. I, pag. 32]. Însuşi Hume, acest empirist exagerat, spune în tratatul său sceptic despre nemurire, pag. 23: *The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*.[447] Această doctrină, răspândită, la tot neamul omenesc şi la fel de evidentă atât pentru înţelept, cât şi pentru mulţime, întâlneşte un obstacol în iudaism şi în cele doua religii care au provenit din acesta, cu teoria lor despre creaţia absolută, lăsându-i apoi omului chinuitoarea sarcină de a lega de această credinţă într-o permanenţă veşnică a fiinţei sale *a parte post*. Este adevărat că, prin foc şi sabie, ele au reuşit să alunge din Europa şi dintr-o parte a Asiei această credinţă primitivă şi consolatoare a omenirii; rămâne de văzut pentru cât timp! Nu este mai puţin adevărat că acest succes a fost obţinut nu fără greutate; istoria începuturilor Bisericii atestă acest lucru; cea mai mare parte dintre

[447] „Metempsihoza este prin aceasta singurul sistem de acest gen căruia filosofia îi poate acorda atenţie.“ Acest tratat postum se află în lucrarea *Essays of suicide and the immortality of the soul*, by late David Hume, Basel, 1799, sold by James Decker. Această reeditare de la Basel a salvat astfel de la pieire aceste două opere ale unuia dintre cei mai mari gânditori şi scriitori englezi pe care, în patria sa, influenţa dominantă a unui bigotism stupid şi dintre cele mai demne de dispreţ, autoritatea unei preoţimi atotputernice şi obraznice l-au interzis, spre ruşinea veşnică a Angliei. În ce priveşte cele două subiecte enunţate, acestea sunt cercetări lipsite de orice patimă şi luminate de o rece raţiune.

eretici, de exemplu simoniştii, bazilidienii, valentinienii, marcioniţii, gnosticii şi maniheiştii erau legaţi de această veche credinţă. Chiar şi evreii au încuviinţat-o în parte, după mărturiile aduse de Tertulian şi Iustin (în *Dialogurile* sale). *Talmudul* povesteşte că sufletul lui Abel a trecut în trupul lui Set, apoi în cel al lui Moise. Mai mult, pasajul din *Biblie*, *Matei*, XVI, 13-l5, nu capătă un sens raţional decât în ipoteza dogmei despre metempsihoză.[448] Ideea este prezentă şi în *Evanghelia lui Luca* (IX, 18-20), adăugându-se ότι προφήτης τις τών άρχαίων άνέστη [„că a înviat un proroc din cei vechi“], sugerând astfel evreilor presupunerea că un vechi profet ar putea să fi renăscut în carne şi oase; dar din moment ce ei îl ştiau în mormânt de şapte sute de ani şi devenit de mult pulbere, aceasta ar fi o absurditate evidentă. Transmigraţia sufletelor şi ispăşirea tuturor greşelilor comise într-o viaţă anterioară, fost înlocuită de creştinism cu dogma păcatului originar, adică ispăşirea, greşelii comise de altcineva. Cele două doctrine identifică, şi aceasta într-o intenţie morală, omul de astăzi cu acela care a existat mai înainte; transmigraţia sufletelor o face printr-o asimilare imediată, iar dogma păcatului originar, printr-o apropiere indirectă.

Moartea este marea lecţie pe care cursul lucrurilor o impune voinţei de a trăi şi mai ales egoismului care este un element esenţial al acesteia; o putem socoti drept o pedeapsă a existenţei noastre.[449] Este ruptura dureroasă a nodului pe care generaţia l-a format cu voluptate; este distrugerea violentă, prin pătrunderea unei forţe externe, a greşelii fundamentale a vieţii noastre; este marea deziluzie. Noi suntem în fond ceva ce nu ar trebui să fie; de aceea încetăm să mai existăm. Trăsătura proprie egoismului constă, în ce-l priveşte pe om, în a limita orice realitate la

[448] Pasajul invocat sună astfel: „Şi venind Iisus în părţile Cezareii lui Filip, a întrebat pe ucenicii Săi, zicind: Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: unii Ioan Botezătorul, alţii Ilie, alţii Ieremia sau unul dintre proroci.“

[449] Moartea spune: „Tu eşti produsul unui act care ar fi trebuit să nu fie; de aceea trebuie să mori pentru a-l face să dispară.“

propria sa persoană imaginându-şi că ea ar exista numai în această persoană, nu şi în celelalte. Moartea îl dezamăgeşte, suprimând aceasta persoană; atunci esenţa omului, voinţa sa, nu va mai exista de acum decât în alţi indivizi; intelectul său, dimpotrivă, el însuşi pur fenomen până atunci, adică parte integrantă a lumii ca reprezentare şi simplă formă a lumii exterioare, va continua să subziste tocmai în fiinţa reprezentativă a lucrurilor privită ca atare, şi astfel în singura existenţă a lumii exterioare dinainte. Întregul său eu nu mai trăieşte deci de acum decât în ceea ce el considerase până acum a fi non-eul, căci orice diferenţă între extern şi intern dispare. Ne amintim că omul cel mai bun este acela care face cât mai puţină diferenţă între el însuşi şi ceilalţi, care nu îi consideră pe aceştia ca fiind non-eul absolut, în timp ce pentru omul rău această diferenţă este mare şi chiar absolută - toate acestea fiind lucruri pe care le-am expus în memoriul meu despre *Fundamentul moralei*. Tocmai în funcţie de această diferenţă se determină, potrivit celor spuse mai sus, măsura în care moartea poate fi privită ca dispariţia omului. - Dar dacă pornim de la principiul că diferenţa este cu totul exterioară mie, că în mine ea nu există decât prin spaţiu, că nu se sprijină decât pe fenomen, fără a avea bază în lucrul în sine, că astfel ea nu este în mod absolut reală, atunci nu vom mai vedea în pierderea individualităţii proprii decât pierderea unui fenomen şi ca urmare o pierdere aparentă. Oricâtă realitate ar putea avea această diferenţă în conştiinţa empirică, din punct de vedere metafizic, cele două fraze: „Eu pier, dar lumea rămâne“ şi „Lumea piere, dar eu rămân“ nu sunt în fond cu adevărat distincte.

Şi în mod deosebit, moartea este marea ocazie de a nu mai fi eul: fericit cel care ştie să profite atunci de acest lucru! În timpul vieţii, voinţa omului nu are libertate; conduita sa se bazează întotdeauna pe caracterul său invariabil, legat de lanţul motivelor, guvernată de necesitate. Or, fiecare poartă în sine amintirea multor acţiuni care îl fac să fie nemulţumit de el însuşi. Chiar dacă existenţa sa s-ar prelungi la infinit, în virtutea caracterului

său invariabil, el nu ar înceta niciodată să acţioneze în acelaşi fel. De aceea trebuie să înceteze să fie ce este, pentru a putea ieşi din germenul fiinţei sale sub o formă nouă şi diferită. Moartea desface deci aceste legături, voinţa redevine, liberă; căci libertatea rezidă în *esse*, şi nu în *operari*: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt* [„Desfacut este nodul inimii, toate îndoielile sunt risipite, iar operele sale dispar“] este o maximă foarte celebră din Vede, pe care o repetă la nesfârşit toţi vediştii.[450] Moartea este momentul eliberării unei individualităţi înguste şi uniforme, care, departe de a constitui substanţa lăuntrică a fiinţei noastre, reprezintă, mai curând un fel denaturare a acesteia; libertatea adevărată şi primordială reapare în momentul în care, în sensul indicat, poate fi privită ca o *restitutio in integrum*. De aici provine, se pare, acea expresie de pace şi linişte care se vede pe faţa majorităţii morţilor. În general, moartea oricărui om de bine este blândă şi liniştită; dar a muri fără repulsie, a muri cu bucurie este privilegiul omului resemnat, al celui care renunţă la voinţa de a trăi şi o reneagă; căci numai el doreşte o moarte reală, şi nu numai aparentă; ca urmare, el nu simte nici nevoia, nici dorinţa vreunei permanenţe a persoanei sale. El părăseşte fără nicio greutate existenţa pe care o cunoaştem; noi considerăm *neant* ceea ce o înlocuieşte pentru că tocmai existenţa noastră, comparată cu cealaltă, nu este decât un *neant*. Credinţa budistă numeşte această existenţă *Nirvana*, adică extincţie.[451]

---

[450] *Sancara* [*Samsara*] *sive de theologumenis Vedanticorum*, editio Friedrich Heinrich Hugo Windischmann, pag. 37. - *Oupnek'hat*, vol. I, pag. 387 et pag. 78. - *Miscellaneous essays* de Colebrooke, vol. 1, pag. 363.

[451] Pentru cuvântul *Nirvana* se indici etimologii diferite. După Colebrooke (*Transaction of the Asiatic London Society*, vol. I, pag. 566), el provine din *wa*, adică *a sufla*, ca vântul; precedat de negaţia *nir*, înseamnă *acalmie*, iar ca adjectiv, *stins*. - Şi Obry, *Du Nirvana Indien*, spune la pag. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu [„În sanscrită *Nirvanam* semnifică textual stingerea, de exemplu, a unui foc“] . - După *Asiatic Journal*, vol. XXIV, pag. 735 ,

CAPITOLUL XLII
Viaţa speciei

În capitolul precedent am reamintit că ideile (platoniciene) diferitelor categorii de fiinţe, obiectivare adecvată a voinţei de a trăi, se prezintă în conştiinţa individuală, legată de forma timpului, ca specii, altfel spus ca seria de indivizi succesivi şi identici uniţi prin lanţul generaţiei şi că astfel specia este *ideea* (εἶδος, *species*) extinsă şi dizolvată în timp. În consecinţă, esenţa lăuntrică a fiecărei fiinţe vii rezidă în primul rând în specia sa, iar aceasta totuşi nu există la rândul său decât în indivizi. Fără îndoială că numai în individ voinţa ajunge la conştiinţa de sine, şi astfel ea nu are cunoaştere imediată despre sine decât aceea a individului; totuşi conştiinţa, prezentă în adâncul nostru, că specia este obiectivarea reală a fiinţei sale apare în faptul că interesele speciei, ca specie, adică raporturile sexuale, procreaţia şi întreţinerea progeniturii sale, capătă, în ochii individului, o importanţă şi un interes mai mari decât orice. De aici, rutul ia animale, cu violenţa sa atât de bine descrisă de Burdach *(Fiziologie*, vol. I, §§

---

se spune de fapt *Nerawana*, de la *nera*, *fără*, şi *wana*, *viaţă*, iar semnificaţia ar fi annihilatio. - În *Eastern Monachism* (pag. 295) de Spence Hardy, *Nirvana* este derivat din *wana*, dorinţe păcătoase, cu negaţia *nir*. Isaak Jakob Schmidt, în traducerea pe care a făcut-o *Istoriei mongolilor orientali*, pag. 307, spune că termenul sanscrit *nirvana* se traduce în mongolă printr-o sintagmă care înseamnă „scos din mizerie“, „scăpat de mizerie“. - Potrivit prelegerilor ţinute de acelaşi savant la Academia din Sankt Petersburg, *Nirvana* este opusul lui *Samsara*, care este lumea renaşterilor perpetue, a dorinţelor şi poftelor, a iluziei simţurilor şi a formelor variabile, a naşterii, îmbătrânirii, îmbolnăvirii şi morţii. - În limba birmană cuvântul *nirvana* este transformat, prin analogie cu alte cuvinte sanscrite, în *nieban* şi se traduce prin „dispariţie completă“ (vezi lucrarea lui Sangermano *Description of the Burmese Empire*, translated by Tandy, Rome, 1833, § 27) . În prima ediţie, cea din 1819, şi eu am scris *Nieban*, fiindcă pe atunci nu cunoşteam budismul decât din relatările precare ale birmanilor.

247, 257), de aici grija şi capriciile omului in alegerea celui de-al doilea individ care trebuie să-i servească la satisfacerea instinctului sexual, de aici uneori exaltarea acestui instinct până la dragostea pasionată, pentru a cărei examinare voi consacra un capitol special; tot de aici, în sfârşit, afecţiunea nemărginită a părinţilor pentru progenitura lor.

În adăugirile la *Cartea a doua*, am comparat voinţa cu rădăcina, iar intelectul cu vârful copacului: lucru foarte exact din punct de vedere intern sau psihologic. Dar din punct de vedere extern sau fiziologic, organele genitale sunt rădăcina, iar capul - vârful copacului. Fără îndoială că organele de nutriţie sunt nu organele genitale, ci vilozităţile intestinale; şi totuşi nu aceste vilozităţi, ci organele genitale sunt rădăcina; căci .prin ele se leagă individul de specie, de unde îşi trage rădăcina. Fizic, el este într-adevăr un produs al speciei; metafizic, este o imagine mai mult sau mai puţin perfectă a ideii care, în forma timpului, se manifestă ca specie. În consecinţă, din raportul menţionat, cea mai mare vitalitate, ca şi slăbirea creierului şi a organelor genitale sunt fapte simultane şi conexe. Instinctul sexual poate fi privit ca activitatea interioară a copacului (specia) pe care începe să se dezvolte viaţa individului, asemenea unei frunze care este hrănită de copac şi contribuie la hrănirea acestuia, de aici provin forţa acestui instinct şi rădăcinile adânci pe care le are în natura noastră. A castra un individ este ca şi cum ar fi retezat de pe copacul speciei, pe care el înmugureşte, şi ar fi lăsat sa se usuce odată despărţit de el; ca şi cum spiritul i-ar fi condamnat la decrepitudine şi forţele fizice la pieire. - Şi alte fapte confirmă aceste aprecieri. După activitatea îndeplinită în slujba speciei, adică a fecundaţiei, la orice animal se produce o epuizare, o relaxare momentană a tuturor forţelor şi chiar, la majoritatea insectelor, o moarte aproape imediată, ceea ce îl făcea pe Celsus să spună: *seminis emissio est partis animae jactura* [„ejacularea

spermei înseamnă aruncarea unei părţi a sufletului“][452]. La om, extincţia forţei generatoare anunţă că individul se îndreaptă de acum spre moarte; folosirea exagerată a acestei forţe scurtează viaţa la orice vârstă: abstinenţa, dimpotrivă, sporeşte toate forţele, şi mai ales forţa musculară, ceea ce o făcea să constituie o parte integrantă a pregătirii atleţilor greci; această abstinenţă prelungeşte chiar şi viaţa insectelor până în primăvara următoare; iată tot atâtea dovezi ale faptului că viaţa individului nu este în fond decât un împrumut luat de la specie şi că orice forţă vitală nu este, ca să spunem aşa, decât o forţă specifică zăgăzuită între formele individului. Iar întreaga explicaţie constă în faptul că substratul metafizic al vieţii se manifestă imediat în specie şi numai prin intermediul speciei în individ. De aceea hinduşii, care, în Lingam şi în Yoni[453], cinstesc simbolul speciei şi al nemuririi legate de specie, văd în acestea şi un fel de contrapartidă a morţii şi fac din ele tocmai atributele divinităţii care reprezintă moartea, atributele lui Şiva.

Dar lăsând la.o parte orice mit şi orice simbol, trebuie să arătăm că violenţa instinctului sexual, puternica ardoare şi profunda seriozitate pe care orice animal şi omul le dovedesc,pentru a servi interesele acestuia atestă că, prin funcţia destinată să-l îndeplinească, animalul aparţine de ceea ce este centrul propriu şi superior al fiinţei sale adevărate, adică de specie; toate celelalte funcţii şi organe, dimpotrivă, nu servesc în mod imediat decât individului, a cărui existenţă, în ultimă analiză, nu este decât secundară. Acest instinct, un fel de rezumat al fiinţei animale în întregime, mai este, prin violenţa lui, şi expresia în noi a conştiinţei că individul nu este făcut să dureze şi prin aceasta că el trebuie să-şi pună toate speranţele în conservarea speciei, centru şi sălaş al existenţei sale adevărate.

Să ne imaginăm acum, pentru a înţelege mai bine, un

[452] Afirmaţia nu e de găsit în scrierea lui Celsus *De medicina*.
[453] Denumire a organelor genitale feminine în tantrism.

animal în rut şi în actul generaţiei. El dovedeşte o seriozitate şi o ardoare pe care nu i le-am cunoscut niciodată înainte. Ce se petrece deci în el? - Ştie el oare că trebuie să moară şi că din actul înfăptuit de el în acest moment trebuie să se nască un individ nou, dar complet asemănător lui şi destinat să-l înlocuiască? - El nu ştie nimic din toate acestea, fiind incapabil de reflecţie; dar pentru perpetuarea speciei sale el are aceeaşi grijă pasionată ca şi cum ar şti totul; căci el are conştiinţa de a voi să trăiască şi de a exista şi prin actul generaţiei şi exprimă tocmai cel mă înalt grad al acestei voinţe. Iată tot ce se produce atunci în conştiinţa sa. Şi nici nu trebuie mai mult pentru a asigura permanenţa fiinţelor tocmai pentru că voinţa este rădăcina, iar cunoaşterea - o simpli ramură accidentală. De aici provine şi faptul că voinţa se poate lipsi dacă e cazul de ajutorul cunoaşterii, şi de îndată ce în originalitatea sa primordială este determinată, din acel moment această voinţă se va obiectiva de la sine în lumea reprezentării. Or, dacă această formă animală determinată, aşa cum ne-am imaginat-o noi, este ceea ce aspiră la viaţă şi la existenţă, ea vrea această viaţă şi această existenţă nu la modul general, ci realizate în această formă precisă. De aceea vederea formei sale într-un individ femelă din specia sa excită voinţa animalului la actul generaţiei. Privită din afară şi sub aparenţa timpului, această voinţă proprie lui apare ca una dintre acele forme animale menţinute de-a lungul unui timp infinit prin înlocuirea neîncetat repetată a unui individ cu altul, adică prin acţiunea alternantă a generaţiei şi morţii care nu par să fie, din acest punct de vedere, decât pulsaţiile acestei forme (ίδέα, εΐδος, *species*) cu o durată veşnică. Le putem compara cu forţele de atracţie şi de respingere, al căror antagonism constituie materia. - Ceea ce am semnalat la animal este valabil şi pentru om; căci dacă, la el, actul generaţiei este însoţit de o cunoaştere absolută a cauzei sale finale, departe totuşi de a fi condus de această cunoaştere, el provine în mod imediat din voinţa de a trăi, al cărei concentrat este. În consecinţă, trebuie considerat a face parte dintre acţiunile instinctive.

Căci, în manifestarea instinctelor sale legate de menţinerea corpului propriu, animalul este condus la fel de puţin de cunoaşterea scopului de atins ca şi în cazul generaţiei; şi de această dată voinţa se manifestă fără a recurge la intervenţia cunoaşterii, de care, în ambele situaţii, nu se foloseşte decât pentru amănunte. Generaţia este într-un fel cel mai minunat dintre instinctele artistice şi cel a cărui operă este cea mai surprinzătoare.

Aceste consideraţii ne explică de ce apetitul sexual are un caracter foarte diferit de toate celelalte; el nu este numai cel mai puternic dintre ele, el este chiar în mod specific de natură mai puternică decât oricare altul. El este peste tot în mod tacit presupus, ca inevitabil şi necesar şi nu este, precum celelalte dorinţe, o problemă de gust şi de dispoziţie; căci el este dorinţa care alcătuieşte însăşi esenţa omului. Niciun motiv care i se opune nu este destul de solid pentru a se lăuda cu victorie sigură. El este pentru noi problema principală într-o măsură atât de mare încât, dacă suntem obligaţi să renunţăm la satisfacerea lui, nu găsim compensare în nicio altă plăcere şi, pentru a-l potoli, animalul şi omul sunt în stare să înfrunte toate pericolele, toate obstacolele. O expresie simplistă a acestui simţământ natural este, pe uşa împodobită cu un falus a unui lupanar din Pompei, inscripţia cunoscută: *Heic habitat felicitas* [„Aici locuieşte fericirea“], naivitate faţă de cel care intra; sarcasm ironic la adresa celui care ieşea, iar în sine o remarcă amuzantă si umoristică. - Dimpotrivă, o expresie gravă şi demnă, a puterii infinite a instinctului generator o găsim în inscripţia gravată de Osiris (după Theon din Smyrna, *De musica*, cap. XLVII) pe o coloană pe care o consacra zeilor veşnici: „Spiritului, soarelui, lunii, pământului, nopţii, zilei şi tatălui a tot ce este şi ce va fi, lui Eros“[454]; de asemenea şi în frumoasa apostrofă prin care Lucreţiu îşi începe poemul:

[454] Conform unei notiţe schopenhaueriene la vol. I, pag. 452, din Alois Ludwig Hirt, *Despre egipteni*, în *Studiile Academiei din Berlin*, 1820- 1821.

Æneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
Alma Venus...

[„Tu, născătoarea ginţii lui Enea,
Tu, zeilor ş-al oamenilor farmec,
O, Venus, rod de viaţă...“
(*De rerum natura*)

La toate acestea corespunde rolul important pe care îl joacă raporturile sexuale în lumea umană, unde ele sunt, la drept vorbind, centrul invizibil al tuturor actelor şi al tuturor faptelor, care apare din toate părţile de sub vălul cu care se încearcă a-l acoperi. Instinctul sexual este cauză a războiului şi scop al păcii; el este baza tuturor acţiunilor serioase, obiectul tuturor glumelor, izvorul inepuizabil al vorbelor de spirit, cheia tuturor aluziilor, explicaţia tuturor gesturilor mute, a tuturor propoziţiilor nerostite, a tuturor privirilor aruncate pe ascuns, gândul şi aspiraţia zilnică a tânărului şi adesea şi a bătrânului, ideea fixă care acaparează tot timpul celui impudic şi imaginea care i se impune neîncetat spiritului omului cast; el este întotdeauna un subiect de batjocură gata pregătit, tocmai pentru că este în fond lucrul cel mai serios din lume. Ceea ce este picant şi amuzant la această lume este faptul că problema principala a tuturor oamenilor este tratată pe ascuns şi este înfăşurată în mod ostentativ în cea mai mare ignoranţă posibilă. Însă, în realitate, vedem în orice moment că acest instinct se aşază de la sine, ca stăpân adevărat şi ereditar al lumii, prin numai plenitudinea puterii sale, pe tronul său secular şi aruncă de acolo priviri dispreţuitoare, amestecate cu râsete, asupra măsurilor care se iau pentru a-l pune în lanţuri, pentru a-l închide, pentru a-l îngrădi cel puţin şi, acolo unde este posibil, pentru a-l sugruma cu totul sau a-l supune în orice caz în aşa fel încât să nu poată ieşi la lumină decât ca o problema secundară şi în întregime subordonată. - Toate aceste fapte concordă cu ideea că instinctul sexual este substanţa voinţei de a trăi, că el reprezintă astfel concentratul ei; tocmai de aceea am numit eu organele genitale sediu al voinţei. Da, o putem

spune, omul este un instinct sexual care s-a materializat; naşterea sa este un act de copulaţie, dorinţa dorinţelor sale este un act de copulaţie şi numai acest instinct leagă şi perpetuează ansamblul fenomenelor sale. Fără îndoială, voinţa de a trăi se manifestă mai întâi ca acţiune pentru conservarea individului; dar aceasta nu este decât o treaptă spre acţiunea pentru conservarea speciei, acţiune cu atât mai puternică cu cât viaţa speciei o depăşeşte pe aceea a individului în durată, în întindere şi în valoare. Prin aceasţa, instinctul sexual este manifestarea cea mai perfectă a voinţei de a trăi; el este tiparul ei cel mai clar exprimat, iar această idee concordă cu aceea că el este germenul indivizilor, cea mai puternică dorinţă a omului obişnuit.

Tot aici este locul potrivit pentru o observaţie fiziologică bine venită pentru a face puţină lumină asupra teoriei fundamentale expuse de mine în *Cartea a doua*. Instinctul sexual, după cum am văzut, este cea mai puternică dintre pasiuni, pofta poftelor, concentratul întregii noastre voinţe şi, ca urmare, orice satisfacere a acestui instinct care răspunde exact dorinţei individului, adică şi dorinţei îndreptate către un individ determinat, este un fel de culme şi pisc al fericirii sale, scopul ultim al acţiunilor sale naturale; atingându-l, el crede că a reuşit totul, ratându-l, crede că a ratat totul. De asemenea, în corelaţie fiziologică cu cele de mai sus, găsim în voinţa obiectivă, adică în organismul uman, sperma ca fiind secreţia secreţiilor, chintesenţa tuturor sucurilor, produsul ultim al tuturor funcţiilor organice şi avem în aceasta o nouă dovadă a faptului că trupul nu este altceva decât obiectivarea voinţei, adică voinţa însăşi sub forma reprezentării .

De procreaţie este legată conservarea progeniturii, iar de instinctul sexual dragostea părintească, elemente care perpetuează viaţa speciei, în consecinţă, afecţiunea animalului pentru progenitura sa are, ca şi instinctul sexual, o putere cu mult superioară celei a eforturilor îndreptate spre simpla conservare a individului. Dovadă este faptul că animale dintre cele mai paşnice sunt gata pentru progenitura lor să se arunce, punându-şi viaţa în pericol,

chiar şi în lupta cea mai inegală şi că, la aproape toate speciile animale, femela, pentru a-şi apăra puii, se expune tuturor pericolelor şi în foarte multe cazuri merge chiar la o moarte sigură. La om, această dragoste instinctivă a părinţilor îşi află un ghid şi o reglementare în raţiune, adică în reflecţie; uneori el găseşte în aceasta un obstacol care, pentru firile rele, poate merge până la ignorarea completă a acestui instinct; de aceea efectele în starea lor cea mai pură le putem observa la animale. În sine el nu este totuşi mai puţin puternic la om, şi aici, îl vedem, în anumite cazuri, depăşind iubirea de sine şi ajungând până la sacrificiul vieţii individuale. De exemplu, ziarele franceze relatau nu de mult că la Cahors, în departamentul Lot [Lot-et-Garonne], un tată şi-a luat viaţa pentru ca băiatul său, constrâns să efectueze serviciu militar, să devină fiul mai mare al unei văduve, beneficiind astfel de dispensă (*Galignani's Messenger* din 22 iunie 1843). Totuşi, la animale, incapabile de reflecţie, instinctul matern se manifestă direct şi fără alterare, ca urmare cu deplină claritate şi în toată forţa lui. În fond, la animal el este expresia conştiinţei că fiinţa sa adevărată rezidă în mod mai direct în specie prin puii lui. Aici aşadar, ca şi în cazul instinctului sexual, voinţa de a trăi devine într-o anumită măsură transcendentă, deoarece îşi extinde conştiinţa, inerentă individului, dincolo de acest individ, până la specie. Pentru a nu da numai o idee abstractă a acestei a doua manifestări a vieţii speciei, ci să o prezentăm spiritului cititorului în întreaga ei măreţie şi în întreaga ei realitate, voi da cateva exemple ale puterii infinite a instinctului matern.

Urmărită, vidra de mare îşi ia puiul şi se scufundă cu el; când revine la suprafaţă pentru a respira, îl acoperă cu trupul ei şi, în timp ce el fuge, ea se expune săgeţilor vânătorului. - Balena tânără nu este ucisă decât pentru a-i atrage mama, care vine repede în ajutorul ei şi rareori o părăseşte, atâta timp cât mai trăieşte, chiar dacă este atinsă de mai multe harpoane (Scoreby, *Jurnalul unei călătorii de vânătoare de balene*, tradus din engleză de

Kries, pag. 196). - Pe insulele Trei Regi de lângă Noua Zeelandă trăiesc nişte foci de dimensiuni colosale, numite elefanţi de mare (*phoca proboscidea*). Ele înoată în grup bine organizat în jurul insulei şi se hrănesc cu peşte; dar sub apă ele au câţiva duşmani, necunoscuţi pentru noi şi înspăimântători, care le provoacă adesea răni groaznice; de aceea, mersul în grup inipune o tactică specială. Femelele nasc pe ţărm; în timpul alăptatului care urmează, de-a lungul a şapte-opt săptămâni, toţi masculii fac în jurul lor un cerc închis, pentru a le împiedica să cedeze foamei şi să ajungă la mare; dacă ele încearcă să facă acest lucru, masculii se opun, muşcându-le. Astfel postesc împreună timp de şapte-opt săptămâni şi slăbesc mult, toate acestea pentru a nu-şi lăsa puii să se expună primejdiilor mării, înainte de a fi în stare să înoate bine şi de a respecta tactica stabilită, pe care le-o vor arăta mai târziu cei mari, împingându-i şi muşcându-i. (Freycinet, *Voyage aux terres australes*,[455] 1826). În plus, vedem aici cum afecţiunea părinţilor, cu totul asemănătoare prin aceasta cu acţiunea energică a voinţei (vezi cap. XIX, 6), dezvoltă şi sporeşte inteligenţa. - Gâştele sălbatice, pitulicile şi multe alte păsări fug cu mare larmă chiar de sub picioarele vânătorului, când îl simt că se apropie de cuib, şi zboară în jurul lui, ca şi cum aripile le-ar fi paralizate, pentru a-i distrage atenţia de la progenitura lor asupra lor. Ciocârlia încearcă să îndepărteze câinele de cuibul ei, expunându-se ea însăşi. La fel, ciutele şi căprioarele îl atrag să le urmărească pe ele, pentru a-l împiedica să ajungă la puii lor. - Au fost văzute rândunele intrând în case în flăcări, pentru a-şi salva puii sau a pieri împreună cu ei. La Delft, într-un puternic incendiu, o barză s-a lăsat să ardă în cuibul ei pentru a nu-şi părăsi puii prea slabi şi incapabili încă să zboare (Hadrianus Junius, *Descriptio Hollandiae*). Cocoşul sălbatic şi sitarul se lasă prinşi în cuibul lor în timp ce clocesc. Muscarul (*muscicapa tyrannus*) îşi apără cuibul cu un curaj nemaivăzut şi luptă chiar şi cu vulturul. O furnică tăiată în

[455] Călătorie pe meleagurile australe.(fr.)

două se ocupa încă, prin jumătatea ei anterioară, să-şi pună ouăle la loc sigur. - O căţea, căreia i-a fost deschis pântecul pentru a i se scoate puii, se târâia muribundă lângă ei, îi alinta şi nu a început să geamă puternic decât atunci când aceştia i-au fost luaţi. (Burdach, *Fiziologia ca ştiinţă experimentală,* vol. II şi III)

CAPITOLUL XLIII
Ereditatea calităţilor

Combinându-se în actul generaţiei, germenii aduşi de părinţi reproduc nu numai particularităţile speciei, ci şi pe cele ale indivizilor; este ceea ce, în privinţa calităţilor corporale (obiective, externe), ne arată experienţa de zi cu zi şi lucru care a fost spus nu de azi de ieri, fiind recunoscut demult:

Natura sequitur semina quisque suae.

[„Fiecare urmează predispoziţiile pe care i le-a dat natura.“]

(Propertius[456], *Elegiae*, IV, 8, 20)

Este valabil oare acest principiu şi pentru calităţile spirituale (subiective, interne), iar acestea la rândul lor sunt oare şi ele o moştenire lăsată de părinţi copiilor? Este o întrebare care a fost pusă adesea şi la care aproape întotdeauna, în general, s-a răspuns afirmativ. Dar există o problemă şi mai dificilă: este posibil să distingem în acest amestec ce vine de la tata şi ce vine de la mama şi să vedem astfel proporţia de moştenire spirituală pe care o avem de la fiecare dintre părinţii noştri? Să privim acum această problemă în lumina principiului nostru fundamental că voinţa este fiinţa, în sine, esenţa şi rădăcina omului, iar intelectul, dimpotrivă, elementul secundar şi întâmplător, accidentul acestei substanţe; înainte de a fi consultat experienţa, vom considera atunci cel puţin ca fapt verosimil că, în generaţie, tatăl, în calitate de *sexus potior* [sexul superior] şi de principiu creator, dă baza, rădăcina noii vieţi, adică voinţa, iar mama, în calitate de *sexus sequior* [sexul inferior] şi principiu destinat numai să conceapă, dă elementul secundar, intelectul. Astfel, omul ar moşteni de la

[456] Citatul este atribuit eronat de către Schopenhauer lui Catul.

tatăl său calităţile morale, caracterul, înclinaţiile, sufletul, iar de la mama sa, dimpotrivă, inteligenţa, cu nivelul, natura şi direcţia pe care aceasta le comportă. Această ipoteză îşi găseşte o confirmare reală în practică, în afară de cazul în care în loc să fie determinată după un tabel de experienţe ca în fizică, această verificare rezultă în parte din observaţii îndelungate şi numeroase, făcute cu o grijă deosebită, şi în parte din mărturii istorice. Experienţa personală are superioritatea certitudinii complete şi a particularităţii celei mai mari, ceea ce compensează, şi chiar depăşeşte, dezavantajul legat de mica întindere a sferei sale şi de caracterul individual al exemplelor pe care le oferă. Pentru ca fiecare să înţeleagă bine lucrurile, îi recomand să recurgă în primul rând la ea. Fiecare să înceapă prin a se analiza pe sine însuşi, prin a-şi mărturisi înclinaţiile şi pasiunile, defectele de caracter şi slăbiciunile, viciile, precum şi meritele şi virtuţile, dacă le are; dacă apoi se gândeşte la tatăl sau, prin comparaţie, negreşit va recunoaşte în el aceste trăsături de caracter în ansamblul lor. În comparaţie cu mama, dimpotrivă, se va dovedi adesea un caracter cu totul diferit, iar o concordanţă morală cu ea va fi un fapt dintre cele mai rare, care nu se va întâlni decât în cazul cu totul particular al unei potriviri între caracterele părinţilor. Să presupunem că omul îşi analizează trasăturile privind irascibilitatea sau răbdarea, zgârcenia sau prodigalitatea[457], înclinaţia către desfrâu, către beţie, către jocurile de noroc, insensibilitatea sau bunătatea, sinceritatea sau ipocrizia, orgoliul sau bunăvoinţa, curajul sau laşitatea, înclinaţia spre înţelegere sau mania de a se certa, spiritul de conciliere sau ranchiuna etc.; dacă el continuă atunci aceeaşi analiză asupra tuturor celor cărora la cunoaşte bine caracterul şi părinţii, şi procedează cu atenţie, cu bun simţ şi cu sinceritate, confirmarea principiului nostru nu va da niciodată greş. De exemplu, el va găsi înclinaţia specială către minciună, comună atâtor oameni, în acelaşi grad la doi fraţi, pentru că ei au moştenit-o de la tatăl lor; de aceea

[457] Prodigalitate (fr. *prodigalité*) - risipă, cheltuială peste măsură.

comedia *Mincinosul şi fiul său* [de Collin d'Harleville] este adevărată din punct de vedere psihologic. - Trebuie totuşi să ţinem seama aici de două restricţii necesare, în care numai o nedreptate evidentă ar vedea nişte mijloace de scăpare. În primul rând, este vorba despre *pater semper incertus* [tatăl este mereu incert]. Numai o asemănare fizică absolută cu tatăl înlătură această restricţie; dimpotrivă, o asemănare superficială nu este de ajuns; căci există posibilitatea unui efect tardiv al unei fecundaţii anterioare ce dă uneori copiilor dintr-o a doua căsătorie o uşoară asemănare cu primul soţ, iar copiilor adulterini cu tatăl legitim. Această acţiune ulterioară se observă mai clar la animale. Cea de a doua restricţie constă în faptul că, fără îndoială, în copil reapare caracterul moral al tatălui, dar cu modificările pe care le-a suferit din partea unui alt intelect, adesea foarte diferit, moştenire din partea mamei; de unde rezultă necesitatea de a aduce o corectură observaţiei făcute. Din cauza deosebirii dintre cele două intelecte, această modificare poate fi importantă sau mediocră, fără a fi totuşi niciodată atât de mare încât să nu lase să se vadă sub ea trăsăturile principale ale caracterului patern; ca şi cum un individ şi-ar putea schimba total figura îmbrăcând un costum cu totul straniu şi punându-şi perucă şi barbă. De exemplu, un om moşteneşte de la mama sa o raţiune superioară, şi ca urmare facultatea de a reflecta şi de a medita, pasiunile moştenite de la tată sunt atunci pe jumătate ţinute în frâu, pe jumătate înăbuşite şi aduse astfel la o exprimare conformă cu regulile moralei şi metodică, sau chiar ascunsă, de unde rezultă o înfăţişare cu totul diferită de aceea pe care o aveau la tată, înzestrat poate cu un creier foarte mărginit; de asemenea, şi cazul invers se poate întâmpla. - Înclinaţiile şi pasiunile mamei, dimpotrivă, nu se regăsesc niciodată la copii.

Faţă de exemplele private, exemplele istorice au avantajul de a fi cunoscute de toată lumea, dar, în schimb, este adevărat, au dezavantajul incertitudinilor, al denaturărilor frecvente întâlnite în orice tradiţie, fără a mai vorbi de deficienţa generală că se referă numai la viaţa

publică şi nu privată şi astfel numai la acţiunile politice, şi nu la cele mai intime trăsături de caracter. Vreau totuşi să susţin adevărul în discuţie prin câteva exemple din istorie. Cei care şi-au făcut din istorie o specialitate vor putea fără îndoială să adauge un număr mult mai mare de mărturii la fel de elocvente.

Se ştie că Publius Decius Mus, determinat de o generozitate eroică să-şi sacrifice viaţa pentru ţara sa, s-a repezit, cu capul acoperit, în mijlocul armatei latinilor,, promiţându-se. pe sine şi pe duşmanii săi, printr-o rugăciune solemnă, zeilor infernului. Cu aproape patruzeci de ani mai târziu, fiul său, cu acelaşi nume, a făcut exact la fel, în timpul războiului împotriva galilor (Livius, [*Historiae ab urbe condita*] VIII, 6; X,28), ca o justificare a cuvintelor lui Horaţiu: *fortes creantur fortibus et bonis* [„din cei viteji şi buni, se nasc viteji din spiţă-n spiţă“ - *Carmina*, IV, 4, 29], al căror revers Shakespeare îl exprimă în versuri astfel:

> *Cowards father cowards, and base things sire base*.[458] (*Cymbeline*, IV, 2)

Istoria antică romană ne prezintă familii întregi ai căror membri, de-a lungul unei lungi perioade de timp, s-au distins printr-un patriotism şi un curaj pline de abnegaţie; aşa au fost *gens Fahia* şi *gens Fabricia*. - De un gen diferit, Alexandru cel Mare era ahtiat după putere şi cuceriri, ca şi tatăl său, Filip. - Demn de atenţie este arborele genealogic al lui Nero, pe care Suetoniu ([*Nero*] cap. IV şi V), cu intenţie morală, l-a aşezat înaintea portretului acestui monstru. El ne prezintă *gens Claudia*, acea familie care, de-a lungul a şase secole, a înflorit la Roma şi n-a încetat să dea oameni activi, dar orgolioşi şi cruzi. Tiberiu, Caligula şi Nero au provenit din această familie. Deja la bunicul său, şi mai evidente la tatăl său, se manifestă toate înspăimântătoarele însuşiri care nu-şi puteau atinge completa dezvoltare decât la Nero, în acelaşi timp din cauza rangului său înalt care îi permitea orice şi a menadei[459]

[458] Laşii nasc laşi, iar din josnicie se naşte josnicie.
[459] Bacantă, femeie exaltată.

nesăbuite care îi era mamă, acea Agripina lipsită de minte şi incapabilă să-i lase moştenire un intelect care să-l ajute să-şi reprime pornirile. Deci Suetoniu [Nero, cap. VI] se situează pe aceeaşi poziţie cu noi povestind că la naşterea lui Nero *praesagio fuit etiam Domitii patris vox inter gratulationes amicorum negantis, quidquam ex se et Agrippina nisi detestabile et malo publico nasci potuisse* [„o profeţie a fost şi vorba tatălui său, Domitius, care şi-a asigurat prietenii, când l-au felicitat, că el şi Agrippina n-au putut să dea naştere decât unei lepădături şi unui rău public“]. - Cimon, dimpotrivă, era fiul lui Miltiade, Hannibal fiul lui Hamilcar, iar cei cu numele de Scipio au format o întreagă familie de eroi şi de nobili apărători ai patriei lor. - Însă papa Alexandru al VI-lea l-a avut fiu pe Cesare Borgia, în care se regăsea hidoasa lui imagine. Fiul faimosului duce de Alba a fost un om la fel de rău şi de crud ca tatăl său. - Vicleanul şi nedreptul Filip al IV-lea, acel rege al Franţei cunoscut mai ales prin teribila persecuţie şi uciderea Templierilor, a avut-o ca fiică pe Isabela, soţia lui Eduard al II-lea al Angliei: aceasta s-a ridicat împotriva soţului cu armata, l-a făcut prizonier şi, după ce i-a smuls un act de abdicare, nereuşind să-i provoace moartea prin privaţiunile la care l-a supus, a poruncit să fie ucis în închisoare prin mijloace crude pentru a le putea relata şi eu. - Henric al VIII-lea al Angliei, tiran setos de sânge şi apărător al credinţei (*defensor fidei*[460]), a avut ca fiică dintr-o primă căsătorie pe acea Maria la fel de cunoscută prin bigotismul cât şi prin cruzimea ei, care, după numeroasele execuţii de eretici condamnaţi de ea la ardere pe rug, a fost numită *BloodyMary* [„Maria sângeroasa“]. Fiica sa dintr-o a doua căsătorie, Elisabeta, primise de la mama sa, Ana de Boleyn[461], o raţiune superioară, care nu admitea bigotismul şi a înfrânat în ea caracterul patern, dar fără a-l înăbuşi de tot; aşa încât acest caracter continua să arunce străfulgerări din când în când şi a ieşit la lumină în

[460] [Acest titlu onorific al regilor englezi , conferit de papa Leon al X-lea lui Henric al VIII-lea al Angliei, este purtat şi în zilele noastre.

[461] Schopenhauer scrie „Bullen“, după modelul lui Shakespeare.

comportarea sa plină de cruzime faţă de Măria de Scoţia. - Van Geuns[462] ne vorbeşte, după Marcus Donatus, despre o tânără scoţiană al cărei tată fusese ars pentru că era hoţ de drumul mare şi antropofag, atunci când ea avea doar un an; deşi a crescut apoi într-un mediu cu totul diferit, nu a putut împiedica dezvoltarea în ea o dată cu înaintarea în vârstă a aceleiaşi pofte de carne omenească şi, prinsă în timp ce îşi satisfăcea această poftă, a fost îngropată de vie. - În publicaţia *Der Freimuthige*[463] din 13 iulie 1821 citim că, în departamentul Aube, poliţia urmărea o tânără acuzată de a fi ucis doi copii, pe care trebuia să-i ducă la *Casa copiilor găsiţi*, pentru a pune mâna pe puţinii bani care le erau destinaţi acestora. Poliţia a sfârşit prin a o găsi pe drumul spre Paris, în apropiere de Romilly, înecată, iar propriul ei tată s-a predat spunând că este ucigaşul ei. - Se menţionează, în sfârşit, câteva cazuri de dată mai recentă şi care nu au, în consecinţă, alţi garanţi decât ziarele. În luna octombrie 1836, în Ungaria, contele Belecznai a fost condamnat la moarte pentru că a ucis un funcţionar şi şi-a rănit grav propriile sale rude; fratele său mai mare fusese executat mai înainte pentru patricid iar tatăl său fusese şi el vinovat de crimă *(Frankfurter Postzeitung*, 26 octombrie 1836). Un an mai târziu, pe acelaşi drum unde contele îl ucisese pe funcţionar, fratele său mai mic a tras, totuşi fără succes, cu pistolul asupra unui agent al fiscului însărcinat cu verificarea averii sale *(Frankfurter Journal*, 16 septembrie 1837). În *Frankfurter Postzeitung* din 19 noiembrie 1857, o corespondenţă din Paris anunţă condamnarea unui tâlhar foarte periculos, cu numele de Lemaire, şi a tovarăşilor săi, adăugând: „înclinaţia către crimă pare să fie ereditară în familia lui şi acelea ale complicilor săi, deoarece mai mulţi membri ai neamului lor au murit pe eşafod“. - Faptul că astfel de cazuri le erau deja cunoscute grecilor rezultă dintr-un pasaj din *Legile* lui

[462] *Disputatio de corporum habitudine animae huiusque virium indice*, Harderov [Harderwijk], 1789, § 9.

[463] Liberal.

Platon[464] (Stobaios, *Florilegium*, vol. II, pag. 213). Analele criminalităţii prezintă multe genealogii de acest gen. Ereditară este mai ales înclinaţia spre sinucidere.

Minunatul om care a fost Marc Aureliu l-a avut ca fiu pe detestabilul Commodus: faptul nu ne induce în eroare, deoarece ştim că *diva* Faustina era o *uxor infamis* [soţie cu proastă reputaţie]. Dimpotrivă, notăm acest caz pentru a presupune o cauză asemănătoare în cazuri de acelaşi gen; de exemplu, nu pot crede nici în ruptul capului că Domitian să fi fost fratele adevărat al lui Titus şi înclin să-l consider pe Vespasian un soţ înşelat.

Să trecem acum la a doua parte a principiului stabilit de noi, adică la moştenirea intelectului matern. Acest al doilea principiu este recunoscut într-o măsură mai mare decât primul, care în sine are împotriva lui acel *liberam arbitrium indifferentiae* şi a cărui înţelegere separată întâlneşte un obstacol în simplicitatea şi indivizibilitatea sufletului. Vechea expresie populară „spirit natural, spiritul mamei” (*Mutterwitz*[465]) deja atestă că acceptarea acestui al doilea adevăr datează de mult; ea se sprijină pe faptul verificat că avantajele intelectuale, mari sau mici, sunt darul celor ale căror mame se remarcau întrucâtva prin inteligenţa lor. Dimpotrivă, însuşirile intelectuale ale tatălui trec la fiu; dovada este faptul că taţii, ca şi fiii oamenilor remarcabili prin talentele cele mai eminente sunt în general spirite foarte obişnuite şi care nu prezintă nici cea mai mică urmă a capacităţilor intelectuale ale tatălui. Dacă faţă de această dovadă confirmată prin numeroase exemple apare o excepţie izolată, precum cazul lui Pitt şi al tatălui său, lord Chatham, avem atunci dreptul şi chiar obligaţia să o punem pe seama hazardului, oricât de extraordinar ar părea acest lucru, având în vedere raritatea deosebită a talentelor superioare. Tocmai aici este valabilă regula: este neverosimil ca neverosimilul să, nu se întâmple niciodată.

[464] *Legile*, IX, 9, pag. 856 e: „Dezonoarea şi pedeapsa tatălui nu trebuie plătite de niciunul dintre fiii lui, decât dacă tatăl , bunicul şi străbunicul au fost condamnaţi la moarte, fără excepţie“.

[465] Sau: „agerime maternă“.

În plus, ceea ce face măreţia oamenilor de stat (vezi cap. XXII) sunt atât trăsăturile de caracter, moştenirea paternă, cât şi superioritatea spiritului. Dimpotrivă, artiştii, poeţii şi filosofii, în cazul cărora numai operele sunt atribuite geniului propriu-zis, nu oferă, din câte ştiu eu, niciun exemplu analog. Fără îndoială că tatăl lui Rafael era pictor, însă un pictor mediocru; tatăl şi fiul lui Mozart erau muzicieni, dar nu deosebit de talentaţi. Ceea ce totuşi trebuie să admirăm este grija soartei de a compensa întrucâtva viaţa foarte scurtă pe care a rezervat-o acestor oameni, cei mai mari în domeniul lor, cruţându-i de acea pierdere de timp atât de frecventă în tinereţea altor oameni de geniu, asigurându-le primirea încă din copilărie, prin exemplul şi învăţătura paterne, a iniţierii necesare artei căreia îi erau în exclusivitate destinaţi, aşezându-i chiar de la naştere în atelierul în care aveau să lucreze. Această putere ascunsă şi enigmatică, care pare să guverneze viaţa individuală, a constituit pentru mine obiectul unor consideraţii speciale pe care le-am prezentat în memoriul meu *Despre aparenta finalitate în destinul individului* (*Parerga*, vol. I). - Să mai remarcăm aici că anumite ocupaţii ştiinţifice presupun, este adevărat, calităţi naturale deosebite, dar nu capacităţi propriu-zis rare şi infinite; ele cer înainte de toate o sârguinţă susţinută, aplicaţie, răbdare, o instrucţie primită de devreme, un studiu persistent şi exerciţii repetate. În aceasta, şi nu în moştenirea intelectului patern, se află explicaţia acelei tendinţe generale a copiilor de a urma calea deschisă de taţi, de a face din anumite meserii apanajul ereditar al anumitor familii; tot de aici provine faptul că, în ştiinţe care cer înainte de toate atenţie şi perseverenţă, câteva familii pot prezenta un şir întreg de oameni merituoşi, aşa cum a fost cazul familiilor Scaliger, Bernoulli, Cassini, Herschel.

În ceea ce priveşte ereditatea reală a intelectului matern, am avea mult mai multe dovezi dacă vocaţia şi caracterul sexului feminin nu ar avea drept consecinţă faptul de a nu lăsa femeilor decât rare ocazii de a-şi manifesta public capacităţile lor intelectuale; ca urmare,

meritele lor nu sunt reţinute de istorie şi nu ajung la cunoştinţa posterităţii. În plus, din pricina constituţiei întotdeauna mai firave a sexului feminin, aceste facultăţi nu ating niciodată la femei nivelul la care se ridică apoi la copiii lor, cu sprijinul circumstanţelor favorabile, dar pentru noi acesta nu este decât un motiv în plus să apreciem şi mai mult operele pe care le produc ele. Pentru moment nu găsesc, în sprijinul adevărului enunţat de noi, decât exemplele care urmează. Iosif al II-lea era fiul Mariei-Tereza. - Cardano ne spune, în capitolul al treilea din *De vita propria* [pag. 11]: *mater mea fuit memoria et ingenio pollens* [„mama mea s-a distins prin memorie şi inteligenţă“]. - Jean-Jacques Rousseau spune, în prima carte din *Confesiuni* [I, pag. 2]: *la beauté de ma mère, son esprit, ses talents - elle en avait de trop brillants pour son état [*„frumuseţea mamei mele, spiritul său, talentele sale...; ea le avea prea strălucitoare pentru starea ei“] şi continua citând un cuplet dintre cele mai graţioase al cărui autor era ea. - D’Alembert era fiul natural al Claudinei de Tencin, femeie cu spirit superior, autoare a mai multor romane şi scrieri asemănătoare foarte apreciate la timpul lor şi demne de a fi gustate şi astăzi, (Vezi biografia sa în *Blätter für literarische Unterhaltung*[466], martie 1845, numerele 71-73]) - Mama lui Buffon a fost o femeie distinsă, dacă e să dam crezare pasajului următor din *Voyage à Montbar*[467] de Hérault de Séchelles, pe care Flourens îl citează în *Historie des travaux de Buffon*[468], pag. 288: *Buffon avait ce principe qu’en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu’il l’avait developpé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l’application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet beaucoup d’esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organise* [„Buffon ilustra acel principiu că în general copiii moştenesc de la mama lor calităţile intelectuale şi morale; iar atunci când vorbea despre acest

[466] File de convorbiri literare.
[467] Călătorie la Montbard.
[468] Istoria activităţii lui Buffon.

principiu, făcea imediat referire la persoana sa, aducându-i un elogiu pompos mamei sale, care avea, într-adevăr, un spirit superior, cunoştinţe bogate şi o minte foarte bine organizată“]. Alăturarea calităţilor morale de cele intelectuale este o greşeală comisă de povestitor sau datorată faptului că hazardul îi dăduse mamei sale un caracter identic cu al său şi cu acela al tatălui său. Avem dimpotrivă numeroase exemple când mama şi fiul au caractere opuse; astfel, în *Oreste* şi în *Hamlet*, cei mai mari poeţi dramatici ne arată mama şi fiul într-o stare de ostilitate şi confruntare, unde fiul apare ca reprezentantul moral şi răzbunător al tatălui. Cazul invers, cel a fiului reprezentant moral şi răzbunător al mamei împotriva tatălui său ar fi dimpotrivă revoltător şi în acelaşi timp aproape ridicol. Motivul este faptul că între tată şi fiu există o identitate reală a fiinţei prin voinţă, iar între mamă şi fiu doar o identitate de intelect, dar şi aceasta în mod condiţionat. Între mamă şi fiu poate exista cel mai mare contrast moral; între tată şi fiu este posibilă numai o opoziţie intelectuală. Tot din acest punct de vedere trebuie să recunoaştem necesitatea legii salice: femeia nu poate continua neamul. - Hume spune în scurta sa autobiografie: *Our mother was a woman of singular merit* [„Mama noastră era o femeie de un merit deosebit“]. Despre mama lui Kant ultima biografie scrisă de Friedrich Wilhelm Schubert spune aşa: „După propria apreciere a fiului său, era o femeie cu un mare bun simţ natural. Pentru acea vreme şi având în vedere raritatea ocaziilor de a forma spiritul tinerelor fete, ea avea o instrucţie excepţională pe care nu a încetat niciodată apoi să şi-o sporească şi mai mult prin propriile ei forţe... Când se plimba cu fiul său, îi atrăgea atenţia acestuia asupra a tot felul de fenomene naturale şi încerca să le explice prin puterea divină“ [în ediţia Kant de Rosenkranz şi Schubert, vol. IX, pp. 14 şi urm.]. - Ce femeie cu o raţiune puţin obişnuită, plină de spirit şi superioară a fost mama lui Goethe! Este un fapt cunoscut de toată lumea. Cât s-a vorbit despre ea în literatură! Iar despre tatăl său nu s-a spus niciun cuvânt; el

însuşi ni-l descrie ca pe un om cu facultăţi mediocre. - Mama lui Schiller înţelegea poezia şi chiar scria versuri; câteva dintre acestea pot fi văzute în biografia ei scrisă de Schwab. - Bürger, acest adevărat geniu poetic, vrednic poate de a ocupa primul loc după Goethe printre poeţii germani, cel ale cărui balade, comparate cu acelea ale lui Schiller, le fac pe acestea să pară reci şi false, ne-a lăsat o relatare semnificativă despre părinţii săi, pe care prietenul şi medicul său Althof, în biografia publicată în 1798, ne-o redă astfel: „Tatăl lui Bürger era fără îndoială înzestrat cu numeroase cunoştinţe, având în vedere întinderea studiilor de atunci, şi era un om superior şi cinstit; dar îi plăcea atât de mult o dulce tihnă şi pipa plină de tutun, încât, după spusele prietenului meu, trebuie să facă un efort pentru a se hotărî să-şi consacre uneori un sfert de oră instruirii fiului său. Soţia sa era o femeie plină de calităţile de spirit cele mai extraordinare, dar care îî fuseseră atât de puţin cultivate încât abia de învăţase să scrie lizibil. Bürger era de părere că mama sa, dacă ar fi avut o pregătire bună, ar fi devenit cel mai celebru reprezentant al sexului său; şi totuşi, nu de puţine ori el a manifestat o vie dezaprobare faţă de diferitele trăsături ale caracterului ei moral. Totuşi el credea că a moştenit de la mama sa unele dintre aptitudinile ei intelectuale şi că este portretul tatălui său în ce priveşte caracterul moral.“ - Mama lui Walter Scott era poetă şi avea legături cu spiritele alese ale vremii sale, după cum rezultă din necrologul lui Walter Scott din ziarul englez *Globe*, 24 septembrie 1832. Poezii scrise de ea au apărut în 1789, fapt atestat de un articol intitulat *Agerime nativă*, dintr-un număr al publicaţiei lui Brockhaus, *Blätter für literarische Unterhaltung,* din 4 octombrie 1841; acest articol conţine o lungă listă de mame de oameni celebri deosebite prin spiritul lor, din care iau numai două exemple: „Mama lui Bacon era un lingvist de prima clasă; ea a scris şi tradus mai multe lucrări şi a dat în fiecare dintre acestea dovadă de erudiţie, de putere de pătrundere şi de gust. - Mama lui Boerhaave s-a remarcat prin cunoştinţele sale de medicină.“ - Pe de altă parte, Haller ne oferă o mărturie

frapantă a eredităţii slăbiciunii intelectuale a mamelor în acest fapt pe care îl citează: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, cum tamen fatius essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a saeculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint [„După câte ştim, de la două surori patriciene măritate datorită bogăţiei lor, deşi erau aproape idioate, au pătruns de un secol încoace germenii acestei boli în cele mai de vază familii, astfel încât chiar şi la a patra sau a cincea generaţie unii dintre descendenţii lor sunt idioţi“] (*Elementa physiologiae corporis humanae*, lib. XXIX [sectio 2], § 8). - După Esquirol, şi nebunia se moşteneşte mai adesea de la mamă decât de la tată; dacă totuşi este moştenită de la tată, acest fapt trebuie pus pe seama înclinaţiilor morale, a căror influenţă a provocat-o.

Din principiul nostru pare a rezulta că fiii aceleiaşi mame trebuie să aibă aceleaşi capacităţi intelectuale şi că dacă unul este foarte bine dotat şi celălalt trebuie să fie la fel. Uneori aşa şi stau lucrurile: fraţii Carracci, Joseph şi Michael Haydn, Bernhard şi Andre Romberg, Georges şi Frédéric Cuvier sunt numai câteva exemple; i-aş menţiona tot aici şi pe fraţii Schlegel, dacă cel de al doilea, Friedrich, prin obscurantismul pe care l-a practicat împreună cu Adam Müller în ultimul sfert al vieţii sale, nu ar fi devenit nedemn să fie numit alături de minunatul său frate, August Wilhelm, om ireproşabil şi cu un spirit atât de ales. Căci obscurantismul este un păcat, poate nu faţă de Sfântul Duh, ci faţă de spiritul uman, adică un păcat pentru care, departe de a-l ierta vreodată, trebuie să-l condamnăm întotdeauna şi peste tot pe cel care s-a făcut vinovat de el, pentru a-i arăta dispreţul nostru constant, atâta timp cât trăieşte, ba chiar si după moartea lui. - Dar la fel de frecvent este şi cazul în care consecinţa de mai sus nu se realizează: fratele lui Kant, de exemplu, a fost un om dintre cei mai obişnuiţi. Pentru a explica acest lucru, recurg la ceea ce am spus în *Capitolul XXXI* despre condiţiile fiziologice ale geniului. Geniul nu cere numai un creier cu o dezvoltare

extraordinară şi cu o structură cu totul conformă cu obiectivul pe care trebuie să-l îndeplinească, aport al mamei; el mai cere şi o activitate foarte energică a sufletului pentru a însufleţi creierul, adică în mod subiectiv o voinţă pasionată, un temperament plin de viaţă: aceasta este moştenirea de la tată. Dar această însuşire nu se întâlneşte în cel mai înalt grad decât în perioada cea mai viguroasă a vieţii tatălui, iar mama îmbătrâneşte mai repede De aceea copiii bine dotaţi vor fi în general cei care se nasc întâi, cei care vor fi fost procreaţi când părinţii erau în puterea vârstei; fratele lui Kant era cu unsprezece ani mai mic decât el. Chiar dintre doi fraţi de mare valoare, cel mai mare va fi în general superior. Dar nu numai vârsta, ci şi orice slăbiciune trecătoare a forţei vitale sau orice altă problemă intervenită în sănătatea părinţilor, în cursul generaţiei, poate influenţa negativ asupra contribuţiei unuia sau celuilalt, împiedicând astfel apariţia atât de rară a unui talent de prim ordin. - În trecere fie spus, lipsa tuturor diferenţelor enunţate mai sus este aceea care, în gemeni, constituie cauza cvasiidentităţii fiinţei lor.

Dacă ar apărea câteva cazuri izolate în care un copil bine dotat nu ar fi avut o mamă cu spirit ales, ar trebui să căutam explicaţia în faptul că mama însăşi ar fi putut avea un tată cu un caracter flegmatic: atunci, în pofida unei dezvoltări considerabile, creierul său nu a primit stimularea necesară a energiei corespunzătoare a circulaţiei - condiţie pe care am explicat-o mai sus, în *Capitolul XXXI*. Sistemul său nervos şi cerebral dintre cele mai perfecte nu a trecut mai puţin la fiul său, care, prin influenţa ulterioară a unui tată activ şi pasionat, cu o circulaţie energică, a dobândit atunci numai a doua condiţie corporală necesară producerii unei mari forţe intelectuale. Aşa poate că s-a întâmplat în cazul lui Byron, căci nu găsim nicăieri menţionate talente intelectuale ale mamei sale. - Aceeaşi explicaţie este valabilă şi pentru cazul în care mama unui om de geniu, înzestrată cu calităţi ale spiritului, a avut ea însăşi o mamă lipsită de aşa ceva: înseamnă că tatăl acesteia a fost un om cu caracter flegmatic.

Discordanţele, inegalităţile, fluctuaţiile de caracter ale majorităţii oamenilor ar putea proveni din faptul că individul, în loc să aibă o origine simplă, primeşte voinţa de la tată şi intelectul de la mamă. Cu cât erau mai mari eterogenitatea şi nepotrivirea naturilor părinţilor una faţă de cealaltă, cu atât mai mare va fi acest dezacord, această deosebire lăuntrică. Unii excelează prin simţire, alţii, dimpotrivă, prin spirit; mai sunt şi dintre cei a căror întreagă superioritate rezidă într-o anumită armonie şi o anume unitate a fiinţei lor, datorate ambele unei atât de mari contopiri în ei a sufletului şi a minţii încât fiecare dintre aceste elemente constituie un sprijin unul pentru altul şi un fel de contrast care le face să se scoată în evidenţă reciproc; de unde se poate presupune că între taţii şi mamele lor există o armonie şi o potrivire deosebite.

Pentru latura fiziologică a teoriei expuse aici, vreau să-l citez numai pe Burdach; în pofida părerii eronate că aceeaşi calitate psihică poate proveni când de la tată, când de la mamă, el adaugă (*Fiziologia ca ştiinţă experimentală,* vol. I, § 306): „Pe scurt, elementul masculin are mai multă influenţă asupra determinării iritabilităţii; elementul feminin, dimpotrivă, influenţează mai mult asupra sensibilităţii“. De toate acestea putem lega ce a spus Linné în lucrarea sa *Systema naturae,* tom I, pag. 8: *Mater prolifera promit ante generationem vivum compendium medullare novi animalis suique simillimi* carinam Malpighianam *dictum tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans cerebrumque cum medulla: corculum hoc cessans a frigore excitatur calido halitu premitque bulla aerea sensim dilatata liquores secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum* [„O mamă fertilă produce înaintea procreării o schiţă medulară vie a noului animal, schiţă ce-i seamănă întru totul şi e numită

carina Malpighiana; ea e similară cu o plumulă[469] vegetală; acesteia i se adaugă după reproducere inima, pentru a o ramifica în corp. Căci elementul esenţial al oului pe care-l cloceşte pasărea arată la început o inimă ce palpită şi creierul, împreună cu măduva; sub influenţa frigului, această mică inimă se opreşte, dar respiraţia caldă o stimulează să se mişte şi exercită asupra lichidelor o presiune de-a lungul canalelor acestora, prin intermediul unei bule de aer care se extinde treptat. Punctul vitalităţii la vietuiţoare îl constituie într-un fel o ramificaţie medulară a vietii, continuată după zămislirea iniţială, căci oul este un mugur medular matern; acesta trăieşte de la bun început, chiar dacă viaţa proprie debutează abia odată cu inima provenită de la tată“].

Ne-am convins de ereditatea caracterului patern şi a intelectului matern; să apropiem acum această certitudine de consideraţiile noastre anterioare asupra enormei distanţe puse de natură, atât din punct de vedere moral, cât şi intelectual, între un om şi altul; să o apropiem şi de ceea ce am spus despre totala invariabilitate atât a caracterului, cât şi a facultăţilor intelectuale; nu ajungem oare astfel la concluzia că pentru neamul omenesc există posibilitatea unei înnobilări reale şi fundamentale produse mai puţin din afară decât din interior, adică mult mai puţin prin mijlocirea instrucţiei şi a culturii decât pe calea generaţiei? Platon bănuia deja ceva când, în *Cartea a cincea* din *Republica*, îşi expunea straniul său plan de înmulţire şi de ameliorare a castei sale războinice. Dacă ar putea fi castraţi toţi sceleraţii, închise într-un ţarc toate proastele, dacă bărbaţilor cu un caracter nobil li s-ar putea da un întreg harem, iar tuturor femeilor de bun simţ şi cu spirit ales bărbaţi, dar bărbaţi cu adevărat bărbaţi, am vedea născându-se o generaţie care ar readuce secolul lui Pericle, şi chiar mai mult decât atât. - Fără a subscrie la utopii de acest gen, am putea lua în consideraţie faptul

[469] Parte a embrionului vegetal care constituie rudimentul părților aeriene ale unei plante.

că a institui, aşa cum s-a şi făcut în realitate, dacă nu mă înşel, la unele popoare antice, drept pedeapsa cea mai aspră după pedeapsa cu moartea aceea a castrării, ar însemna să scăpăm lumea de generaţii întregi de ticăloşi; rezultat cu atât mai sigur cu cât cea mai mare parte a crimelor, după cum se ştie, se comit deja între douăzeci şi treizeci de ani.[470]Ar mai fi o problemă: nu ar fi mai bine, având în vedere consecinţele, să se atribuie, nu după obiceiul actual, fetelor presupuse a fi cele mai virtuoase, ci celor mai inteligente şi mai înzestrate spiritual acele dote publice care se împart în anumite împrejurări? Şi aceasta mai ales pentru că a judeca virtutea este un lucru foarte greu: căci numai Dumnezeu, din câte se spune, vede sufletele. Ocaziile ca un caracter nobil să apară sunt rare şi supuse întâmplării; în plus, virtutea unei fete îşi află sprijinul cel mai puternic în urâţenia persoanei. În ce priveşte inteligenţa, dimpotrivă, celor care sunt ei înşişi inteligenţi le este suficienta o scurtă privire pentru a-şi da seama cu certitudine de existenţa sau inexistenţa ei. - O altă aplicaţie practică este următoarea. În multe ţări, printre altele şi în Germania meridională, există prostul obicei ca femeile să poarte greutăţi pe cap, adesea chiar foarte mari. De aici nu poate rezulta decât o acţiune neplăcută exercitată asupra creierului; astfel, la femeile din popor, creierul se deteriorează încet-încet şi, având în vedere că bărbaţii primesc intelectul de la ele, se ajunge ca întregul popor să se prostească pe zi ce trece, ceea ce pentru mulţi nici nu mai este necesar. Renunţarea la acest obicei ar face să crească cota de inteligenţă în masa poporului, ceea ce ar

[470] Lichtenberg spune, în ale sale *Scrieri diverse* ([*Mélanges*] Göttingen, 1801, vol. II, pag. 447): „În Anglia s-a propus castrarea hoţilor. Propunerea nu este rea: pedeapsa este foarte aspră, ea îi face să devină dispreţuiţi, dar nu incapabili să muncească; iar dacă obiceiul de a fura este ereditar, el încetează să se mai transmită. În plus, curajul scade şi deoarece, în foarte multe cazuri, instinctul sexual este cel care îl determină pe om să fure, iată un motiv în plus care dispare. Să adăugăm şi această remarcă pur amuzantă că astfel femeile ar dovedi mai mult zel în a-şi determina soţii să nu mai fure; căci, după cum stau în prezent lucrurile, ele ar risca să-i piardă de tot“.

constitui cel mai bun şi mai sigur mijloc de sporire a avuţiei naţionale.

Dar să lăsăm acum în seama altora observaţiile practice de acest gen pentru a reveni la punctul nostru de vedere particular, adică la punctul de vedere moral şi metafizic: paralela dintre conţinutul *Capitolului XLI* şi cel al capitolului de faţă ne va da rezultatul care urmează, care, în pofida transcendenţei sale, continuă să-şi găsească un sprijin direct în experienţă. - În toţi descendenţii unui neam trăieşte acelaşi caracter, şi prin urmare aceeaşi voinţă determinată individual, de la strămoşul care l-a întemeiat şi până la capul de familie din prezent. Dar, în fiecare dintre ei, la această voinţă a fost asociat un alt intelect şi astfel un grad diferit şi un gen diferit de cunoaştere. Rezultă că voinţa, în fiecare dintre ei, vede viaţa prezentându-i-se cu o altă forţa şi într-o lumină diferită: şi ea deduce de aici o nouă concepţie, o altă învăţătură. Fără îndoială, din moment ce intelectul dispare odată cu individul, această voinţă nu poate completa în mod direct cunoaşterea legată de o viaţă cu aceea a unei alte vieţi. Dar în urma fiecărei noi concepţii a vieţii, aşa cum numai reînnoirea personalităţii i-o poate da, însăşi voinţa ei primeşte o direcţie diferită, suferă prin aceasta o modificare şi, ceea ce este important, ea este obligată, cu această ocazie, să se pronunţe încă o dată în legătură cu afirmarea sau negarea vieţii. Astfel, această lege a naturii derivată din contopirea necesară a două sexe în actul generaţiei, această lege care asociază, într-un aliaj mereu schimbător, o voinţă cu un intelect, devine baza unei ordini de salvare. Căci, prin efectul acestei legi, viaţa nu încetează să prezinte voinţei (a cărei imagine şi oglindă este) noi înfăţişări; ea pare a se învârti neîncetat în faţa ochilor săi; ea lasă să se încerce pe ea mereu şi mereu alte moduri de a vedea lucrurile, pentru ca voinţa să hotărască de fiecare dată asupra afirmării sau negării; cele două căi îi rămân deschise în permanenţă, în afară de cazul în care, adoptând negarea, întregul fenomen încetează să mai existe pentru ea o dată cu moartea lui. Deci această reînnoire neîncetată şi această schimbare

completă a intelectului menţin deschisă calea salvării pentru voinţă, prin noul mod de a privi lumea pe care îl primeşte; însă intelectul este moştenit de la mamă: poate că aici se află adevărata cauză a dezaprobării, a ororii care se întâlnesc la toate popoarele (cu puţin excepţii, dar chiar şi aceste excepţii nu sunt singure) faţă de căsătoriile între frate şi soră; tot prin aceasta s-ar putea explica şi faptul că între frate şi soră nu apare dragostea sexuala, în afară de cazuri foarte rare, datorate unei perversiuni contra naturii a instinctelor sau ilegitimităţii unuia dintre copii. Căci dintr-o căsătorie între frate şi soră nu ar putea rezulta nimic altceva decât aceeaşi voinţă unită cu acelaşi intelect, aşa cum era ea deja la părinţi şi astfel o repetare fără ieşite a fenomenului deja existent.

Dacă privim îndeaproape şi în detaliu diversitatea incredibilă şi totuşi frapantă a caracterelor, dacă vedem că un om este bun şi afabil, iar altul este rău şi crud, unul este drept, cinstit şi sincer, iar altul este un ticălos incorigibil, plin de ipocrizie intrigantă, de viclenie şi de perfidie, atunci în faţa noastră apare un noian de consideraţii şi ne pierdem timpul cu reflecţii zadarnice asupra originii unei asemenea diversităţi. Hinduşii şi budiştii rezolvă problema spunând: „Este consecinţa acţiunilor din viaţa anterioară“. Această soluţie este fără îndoială cea mai veche, dar şi cea mai uşor de înţeles, şi este propusă de cei mai înţelepţi reprezentanţi ai omenirii; totuşi ea nu face decât să amâne rezolvarea problemei. Însă este greu de găsit alta mai satisfăcătoare. Din punctul meu de vedere, în acest caz, în care voinţa este pusă în discuţie *ca lucru în sine, trebuie* să spunem că principiul raţiunii, în calitate de simplă formă a fenomenului, nu-şi mai găseşte nicio aplicare şi că o dată cu el dispare orice „de ce“ şi orice „cum“. Libertatea absolută constă tocmai în faptul că există ceva care scapă principiului raţiunii, privit ca principiu al oricărei necesităţi: o asemenea libertate nu se potriveşte decât lucrului în sine, iar *lucrul în sine* este tocmai *voinţa*. În consecinţă, voinţa, în manifestarea ei, adică în *operari* al său, este supusă necesităţii; dar în *esse* al său, unde s-a

precizat ca lucru în sine, ea este liberă. Astfel ajungem, aşa cum este cazul aici, la acest lucru de îndată ce orice explicaţie prin mijlocirea principiilor şi a consecinţelor încetează de a mai fi posibilă şi nu ne mai rămâne decât să spunem: *aici apare adevărata libertate a voinţei*, aceea care i se potriveşte în calitatea ei de lucru în sine; dar tocmai pentru că este lucrul în sine ea este fără raţiune, adică ea nu cunoaşte niciun „de ce“. Acesta este faptul care face să înceteze pentru noi orice comprehensiune, căci întreaga noastră înţelegere a lucrurilor se sprijină pe principiul raţiunii şi nu constă decât în pura şi simpla aplicare a acestui principiu.

CAPITOLUL XLIV
Metafizica dragostei

Voi, docţi cu multă *şi* adâncă ştiinţă,
Voi care ghiciţi şi care ştiţi
Cum, unde şi când totul se uneşte,
De ce toate se iubesc şi se alintă;
Voi, mari savanţi, învăţaţi-mă!
Arătaţi-mi ce văd eu aici,
Arătaţi-mi unde, când, cum
Şi de ce un anumit lucru mi s-a întâmplat.
(Bürger, *Frumoasa Suschen*)

Acest capitol este ultimul dintre cele patru care, prin raporturile lor diverse şi reciproce, formează un fel de întreg secundar; cititorul atent îşi va da seama de acest lucru, fără ca eu să fiu obligat, prin referinţe şi trimiteri la celelalte capitole, să-mi întrerup, expunerea.

De obicei poeţii se preocupă mai ales de descrierea dragostei. Aceasta este tema principală a tuturor operelor dramatice, tragice sau comice, romantice sau clasice, hinduse sau europene; de asemenea, iubirea constituie materia aproape întregii poezii lirice şi epice; las la o parte acei munţi de romane care se nasc în fiecare an în toate ţările civilizate ale Europei cu aceeaşi regularitate ca şi fructele pământului, şi aceasta de secole. Toate aceste opere, în esenţa lor, nu sunt altceva decât descrieri variate, scurte sau de largă întindere, ale pasiunii în discuţie. Ilustrările cele mai reuşite ale acestei realizări, de exemplu *Romeo şi Julieleta*, *Iulia, sau noua Eloiză*, *Suferinţele tânărului Werther*, au dobândit o glorie nepieritoare. La Rochefoucauld spune totuşi că o dragoste pasionată este ca şi fantomele, despre care toţi vorbesc, dar pe care nimeni

nu le-a văzut; de asemenea şi Lichtenberg, într-o carte despre *Puterea dragostei* [*Scrieri diverse*, vol. II, pp. 234 şi urm.], contestă şi neagă realitatea şi adevărul acestei pasiuni. Este o mare greşeală, într-adevăr, este imposibil ca un simţământ străin şi contradictoriu faţă de natura umană, ficţiune puerilă imaginată din plăcere, să fi putut fi, în toate timpurile, descrisă neîncetat de geniul poeţilor şi să fi trezit la toţi oamenii o nemărginită simpatie; fără adevăr nu există capodoperă:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

[„Numai ce este adevărat este frumos, numai ce este adevărat este plăcut.“]

Sau:

[„Nimic nu este frumos, doar adevărul; numai el m erită să fie iubit.“]

(Boileau, *Epîtres*, IX, 23)

În realitate, experienţa ne demonstrează, fără a se repeta în fiecare zi, că ceea ce nu ne pare a fi de obicei decât o înclinaţie destul de vie, dar şi uşor de stăpânit, poate, în anumite împrejurări, să ia amploarea unei pasiuni mai puternice decât toate celelalte şi care, neţinând seama de nimic, să depăşească toate obstacolele cu o forţă şi o tenacitate de necrezut; atunci, pentru a o potoli, omul nu ezită să-şi rişte viaţa şi, în caz de nereuşită, să şi-o sacrifice. Cei de felul lui Werther şi Jacques Ortis [*Ultimele scrisori ale lui Jacopo Ortis* de Ugo Foscolo] nu există doar în romane; în fiecare an se înregistrează nu mai puţin de o jumătate de duzină de asemenea personaje în Europa; *sed ignotis perierunt mortibus illi* [„bărbaţi, al căror nume rămas-a în uitare“ - Horaţiu, *Sermones*, I, 3, 108], căci ei nu au alt cronicar al suferinţelor decât un funcţionar care întocmeşte procese-verbale sau un corespondent de presă. Totuşi, este suficient să citiţi rapoartele poliţiei în ziarele engleze sau franceze pentru a constata adevărul aserţiunii mele. Şi mai mare este numărul celor pe care

aceeaşi pasiune îi duce la casa de nebuni. În sfârşit, în flecare an se înregistrează câteva sinucideri simultane ale celor doi îndrăgostiţi, a căror pasiune era împiedicată să se manifeste de circumstanţe exterioare; dar este aici un lucru pe care nu pot să mi-l explic; de ce două fiinţe care, sigure de dragostea lor reciprocă, se aşteaptă să găsească în plăcerea acestei iubiri suprema fericire, nu preferă să renunţe, la toate relaţiile sociale înfruntând toate prejudecăţile şi să îndure orice suferinţă mai degrabă decât să renunţe, o dată cu viaţa, la o fericire pe care ei o consideră a fi cea mai mare posibil? - În ce priveşte gradele inferioare şi primele simptome ale acestei pasiuni, fiecare om le are în faţa ochilor în fiecare zi şi aproape mereu în suflet atâta timp cât este tânăr.

Aşadar, după faptele pe care le-am menţionat, nu ne putem îndoi nici de realitatea, nici de importanţa iubirii; de aceea, în loc să fim surprinşi că un filosof a avut curajul să se aplece asupra acestei teme veşnice a poeţilor, mai degrabă ar trebui să ne mirăm că o pasiune care joacă în întreaga viaţă omenească un rol de prim ordin nu a fost încă luată în consideraţie de filosofi şi a rămas până acum un teritoriu neexplorat. Cel care s-a ocupat cel mai mult de această problemă a fost Platon, mai ales în *Banchetul* şi *Phaidros*; însă tot ce spune el despre acest subiect rămâne în domeniul miturilor, povestirilor şi al fanteziei şi nu se referă decât la pederastia grecilor. Puţinul pe care Rousseau îl spune despre iubire în *Discours sur l'inégalité*[471] (pag. 96, editio Bipontini) este fals şi insuficient. Kant tratează prbblema în a treia secţiune a scrierii sale *Despre sentimentul de frumos şi de sublim* (pag. 435 şi urm., ediţia Rosenkranz); dar analiza lui este superficială, din cauza necunoaşterii subiectului, fiind astfel în parte inexactă. În ce priveşte examinarea efectuată de către Platner in *Antropologia* sa (§§ 1347 şi urm.), oricine o va găsi slabă şi fără profunzime. Definiţia lui Spinoza merită să fie amintită pentru extrema ei naivitate, chiar şi numai

[471] Discurs asupra originii inegalităţii dintre oameni.(fr.)

din plăcere: *amor est titillatio concomitante idea causae externae* [„dragostea este o gâdilare însoţită de reprezentarea unei cauze exterioare“] (*Ethica*, IV, prop. 44, demonstratio). După cum se vede nici nu trebuie să mă servesc de predecesorii mei, nici să-i combat. Subiectul mi s-a impus de la sine şi a venit să se aşeze în ansamblul concepţiei mele despre lume. De altfel, nu pot conta nici pe aprobarea din partea celor pe care această pasiune îi domină şi care caută să exprime violenţa sentimentelor lor prin imaginile cele mai sublime şi mai subtile; concepţia mea despre dragoste li se va părea prea fizică, prea materială, oricât de metafizică şi oricât de transcendentă este ca în fond. Dar îi rog să binevoiască să se gândească bine mai întâi la faptul că dacă obiectul drag lor, care le inspiră astăzi madrigaluri şi sonete, s-ar fi născut cu optsprezece ani mai devreme, abia dacă i-ar fi aruncat oprivire.

Orice pasiune, într-adevăr, oricât de pură ar părea ea, îşi are rădăcina în instinctul sexual sau chiar nu este altceva decât un instinct sexual mai clar determinat, mai specializat sau, în adevăratul înţeles al cuvântului, mai individualizat. Să analizăm acum, fără a pierde din vedere acest principiu, rolul important pe care îl joacă dragostea, în toate gradele şi în toate nuanţele sale, nu numai în piesele de teatru şi în romane, ci şi în lumea reală. Împreună cu dragostea de viaţă, acest sentiment ne apare ca fiind cea mai puternică şi cea mai viguroasă forţă; el acaparează neîncetat jumătate din forţele şi gândurile segmentului celui mai tânar al omenirii; scop final al aproape tuturor acţiunilor oamenilor, el exercită o influenţă deplorabilă asupra tuturor problemelor importante; în orice clipă el întrerupe preocupările cele mai serioase; uneori el tulbură pentru câtva timp şi minţile cele mai luminate; el nu se teme să intervină ca factor perturbator, cu toate efectele lui, în hotărârile oamenilor de stat şi în cercetările savanţilor, el se pricepe să strecoare scrisorele de dragoste şi bucle de păr în portofelul unui ministru sau într-un manuscris de filosofie; el face să se nască în fiecare zi neînţelegerile cele

mai inexplicabile şi cele mai funeste, strică relaţiile cele mai preţioase, rupe legăturile cele mai solide; el răpeşte victimelor sale uneori viaţa sau sănătatea, uneori bogăţia, rangul şi fericirea; dintr-un om cinstit el poate face un ticălos fără conştiinţă, iar dintr-un om până atunci fidel, un trădător; pe scurt, peste tot el apare ca un diavol duşmănos care încearcă să răstoarne totul, să tulbure totul, să bulverseze totul. Şi atunci, cum să nu strigăm: La ce bun toată această zarvă? Pentru ce această agitaţie şi această patimă nebunească, aceste angoase şi aceste chinuri? În fond, nu este, vorba decât de faptul că fiecare să-şi - găsească partea, fiecare Hans să şi-o găsească pe Grete a lui[472]; de ce un lucru atât de simplu trebuie să ocupe un loc atât de important şi neîncetat să deranjeze şi să tulbure buna ordine a vieţii omeneşti? Dar spiritul adevărului îi dezvăluie încet-încet răspunsul celui care observă cu atenţie. Nu, aici nu este vorba despre un lucru lipsit de însemnătate, dimpotrivă, importanţa lucrului în discuţie este direct proporţională cu importanţa şi cu înflăcărarea care îi sunt consacrate. Scopul ultim al oricărei intrigi de dragoste, fie din comedie, fie din tragedie, este, în realitate, superior tuturor celorlalte scopuri ale vieţii omeneşti şi merită seriozitatea profundă cu care este urmărit a fi îndeplinit. Prin aceasta nu se face altceva decât se hotărăşte naşterea generaţiei viitoare. Aceste intrigi de dragoste atât de frivole servesc la determinarea existenţei şi naturii personajelor dramei (*dramatis personae*) destinate să apară pe scenă, după ce noi o vom fi părăsit. Aşa cum existenţa, *existentia*, acestor personaje viitoare are drept condiţie generală instinctul sexual, la fel şi esenţa lor, *esentia*, este stabilită prin alegerea pe care o face fiecare în vederea satisfacerii sale personale, adică prin dragostea sexuală, fiind astfel, din toate privinţele, instituită în mod irevocabil. Iată cheia problemei; aplicaţia ne va face să o cunoaştem mai bine; dacă trecem în revistă diversele trepte ale

[472] Nu am putut să mă exprim aici într-un mod mai precis; cititorul are libertatea să traducă această frază în limbajul lui Aritofan.

dragostei, de la înclinaţia cea mai trecătoare până la pasiunea cea mai puternică, vom constata că diferenţa care le desparte provine din gradul de individualizare în ce priveşte alegerea.

Aşadar, privite în ansamblul lor, toate relaţiile amoroase ale generaţiei constituie, din partea întregului neam omenesc, o serioasă *meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes* [„meditaţie asupra formării generaţiei viitoare, de care depind, la rândul lor, nenumărate alte generaţii“]. În această acţiune nu este vorba despre, aşa cum se întâmplă în toate celelalte privinţe, fericirea sau nefericirea individuală, ci despre existenţa şi natura proprie a neamului omenesc în vremurile viitoare, iar ca urmare voinţa individului se exercită în acest caz la nivelul cel mai înalt al forţei sale, în calitate de voinţă a speciei. Deosebita importanţă a scopului ce trebuie atins este ceea ce face patetismul şi sublimul intrigilor de dragoste, caracterul transcendent al pasiunilor şi al durerilor pe care acestea le provoacă. De mii de ani poeţii ne arată în scrierile lor nenumărate exemple ale acestui fapt, pentru că nicio altă temă nu poate egala interesul pe care o provoacă aceasta; vorbind despre fericirea şi nefericirea speciei, ea este faţă de celelalte teme care nu-se referă decât la bunăstarea individului ceea ce este corpul faţă de o suprafaţă plană. Iată de ce este atât de greu de a da viaţă unei piese fără dragoste; şi iată de ce această temă nu se epuizează niciodată, oricât de mult ar fi folosită ea.

Instinctul sexual general, aşa cum se prezintă el în conştiinţa fiecăruia, fără a se îndrepta asupra unui individ determinat din celălalt sex, nu este, în sine şi în afara oricărei manifestări externe, decât voinţa de a trăi. Dar când el se prezintă conştiinţei cu un individ determinat ca obiect, acest instinct sexual este în sine voinţa de a trăi în calitate de individ clar determinat. În acest caz, instinctul sexual, deşi în fond este pură nevoie subiectivă, ştie foarte bine să-şi ia masca unei admiraţii obiective şi astfel să inducă în eroare conştiinţa; căci natura are nevoie de această

stratagemă pentru a-şi atinge scopurile. Dar oricât de obiectivă şi oricât de bine ascunsă sub culori sublime ne-ar apărea această admiraţie, totuşi această pasiune amoroasă nu urmăreşte decât procrearea unui individ cu o natură determinată; iar ceea ce dovedeşte înainte de toate acest lucru este faptul că esenţialul nu e reciprocitatea dragostei, ci posedarea, adică plăcerea fizică. Certitudinea de a fi răsplătit cu aceeaşi măsură nu poate constitui nicidecum o consolare a privării de această plăcere; mulţi oameni, în asemenea împrejurări, şi-au zburat creierii. În schimb, bărbaţi foarte îndrăgostiţi, nereuşind să se facă iubiţi, se mulţumesc cu posesia, cu plăcerea fizică. Găsesc dovada acestui fapt în toate căsătoriile cu forţa, în favorurile cumpărate atât de adesea de la o femeie, în pofida repulsiei sale, cu preţul unor cadoruri scumpe sau al altor sacrificii, şi de asemenea în cazurile de viol. Procrearea unui copil determinat, acesta este adevăratul scop, deşi ignorat de actori, al oricărui roman de dragoste; mijloacele şi modalităţile de atingere a lui sunt lucruri secundare. Aud de pe acum strigătele pe care le provoacă sufletelor elevate şi sensibile, şi mai ales sufletelor îndrăgostite, brutalul realism al opiniilor mele, şi totuşi nu eu sunt cel care greşeşte. Determinarea individualităţilor generaţiei viitoare nu este, oare, într-adevăr, un scop care depăşeşte în valoare şi în nobleţe toate sentimentele lor transcendente şi toate baloanele lor de săpun imateriale? Poate exista, printre scopurile pământeşti, unul mai înalt şi mai mare? Acesta este singurul care corespunde profunzimii dragostei pasionate, seriozităţii pe care aceasta o dovedeşte, importanţei acordate lucrurilor mărunte care o însoţesc sau care o fac să ia naştere. Numai admiţând că acesta este adevăratul scop, îndelungatele greutăţi, eforturile şi suferinţele la care ne supunem pentru a obţine obiectul iubirii noastre apar în raport cu importanţa rezultatului. Într-adevăr, generaţia viitoare, în determinarea tuturor indivizilor săi, este aceea care îşi croieşte drum spre existenţă prin toate aceste căi întortocheate şi printre toate aceste greutăţi. Da, ea este aceea care acţionează în

această triere atentă, precisă şi obstinată făcută în vederea satisfacerii instinctului sexual şi pe care o numim dragoste. Interesul crescând manifestat de cei doi îndrăgostiţi unul faţă de celălalt este deja, în fond, voinţa de a trăi a noului individ, pe care ei pot şi vor să-l procreeze; da, în această întâlnire a privirilor pline de dorinţă se aprinde flacăra viitoarei sale existenţe; ea se anunţă pentru viitor ca o individualitate armonioasă şi bine organizată. Ei simt dorinţa de a se uni realmente, de a se topi într-o fiinţă unică pentru a continua să trăiască în ea, iar această dorinţă îşi află împlinirea în procrearea copilului, în care calităţile transmisibile ale celor doi se perpetuează, contopite şi unite într-o singură fiinţă. În schimb, o aversiune reciprocă, hotărâtă şi perseverentă, între un bărbat şi o tânără este dovada că din ei nu s-ar putea naşte decât o fiinţă rău organizată, fără armonie şi nefericită. Ne dăm seama astfel de sensul profund al imaginii în care Calderón ne-o prezintă pe înspăimântătoarea Semiramida, numită totuşi de el fiica aerului, ca fruct al unui viol, urmat de uciderea soţului. Ceea ce, în sfârşit, atrage atât de puternic şi în mod atât de exclusiv unul spre celălalt doi indivizi de sex diferit este voinţa de a trăi a oricărei specii, care prin anticipaţie se obiectivează într-un mod conform vederilor sale într-o fiinţă căreia cei doi indivizi îi pot da naştere. Această fiinţă va avea de la tată voinţa sau caracterul, de la mamă inteligenţa, iar de la amândoi constituţia sa corporală; totuşi în ce priveşte forma, ea se va apropia mai curând de tată, iar de mamă în ce priveşte dimensiunea, în virtutea legii produselor animale hibride, lege bazată pe faptul că mărimea fătului este proporţionala cu mărimea uterului. Pasiunea cu totul specială şi individuală a doi îndrăgostiţi nu este mai explicabilă decât individualitatea specială şi exclusivă proprie fiecărui om; în fond, cele două fenomene nu sunt decât unul şi acelaşi lucru; primul exprimă în mod explicit ceea ce este conţinut în mod implicit în primul. Trebuie; într-adevăr să considerăm drept început al naşterii unui nou individ, drept *punctum saliens* al vieţii sale, momentul în care părinţii încep să se iubească - *to fancy*

each other [să se simpatizeze reciproc], după o foarte potrivită expresie englezească; repet, tocmai în acele priviri pline de dorinţă care se încrucişează sau se fixează se formează primul germen al fiinţei viitoare, germen care, la fel ca toţi ceilalţi, este cel mai adesea distrus. Acest nou individ este, într-o anumită măsură, o nouă idee (platonicianã); aşa cum toate ideile tind cu cea mai mare forţă să ia o formă sensibilă şi pun stăpânire cu aviditate în acest scop pe materia pe care legea cauzalităţii a împărţit-o între ele, la fel şi această idee specială a unei individualităţi umane tinde cu cea mai mare aviditate şi cea mai mare forţă să se realizeze sub o formă sensibilă. Tocmai în această aviditate şi în această forţă constă pasiunea reciprocă a celor doi viitori părinţi. Ea admite grade nenumărate; chiar dacă cele două extreme ale sale sunt desemnate întotdeauna, sub numele de Ἀφροδίτη πάνδημος şi οὐρανία[473] [dragostea obştească şi cea divină, cerească], esenţa ei nu este mai puţin peste tot aceeaşi. O pasiune este de un grad cu atât mai înalt cu cât este mai individualizată, adică individul iubit, prin constituţia şi calităţile sale, este în mod mai exclusiv potrivit pentru a satisface dorinţele fiinţei care iubeşte şi nevoile pe care i le creează propria sa individualitate. Cele ce urmează ne vor face să vedem mai clar despre ce este vorba. Pornirea amoroasă se îndreaptă mai întâi de preferinţă asupra sănătăţii, a forţei, a frumuseţii, prin urmare asupra tinereţii; deci voinţa aspiră înainte de toate să realizeze caracterul specific al speciei umane, ca bază a oricărei individualităţi, iubirea obişnuită, pe care o vedem zi de zi, Ἀφροδίτη πάνδημος, nu are alte scopuri. La aceasta se adaugă apoi cerinţe mai speciale, pe care le vom examina mai târziu în amănunţime şi care, când pot spera că vor fi satisfăcute, fac să sporească pasiunea. Aceasta ajunge la paroxism atunci când potrivirea reciprocă a celor două individualităţi este atât de mare încât voinţa, altfel spus caracterul tatălui şi intelectul mamei, dau naştere prin unirea lor chiar

[473] După Platon, *Banchetul,* pag. 180 d.

individului pe care voinţa de a trăi a speciei întregi doreşte să-l realizeze cu o vehemenţă proporţională cu mărimea sa şi capabilă să depăşească măsura unui suflet muritor, fără ca inteligenţa individuală să-i poată înţelege motivele. Aceasta este deci esenţa a ceea ce se numeşte propriu-zis o mare pasiune. Cu cât va fi mai perfectă această potrivire reciprocă între doi indivizi sub toate, raporturile atât de diverse pe care le vom examina mai departe, cu atât mai puternică va fi şi pasiunea lor reciprocă. Cum nu există două fiinţe în întregime asemănătoare, unui bărbat determinat nu i se poate potrivi decât o anumită femeie întotdeauna în raport cu copilul care se va naşte din ei. Dragostea cu adevărat pasionată este la fel de rară ca şi cazul unei asemenea întâlniri. Dar fiecare dintre noi simte în el posibilitatea unei asemenea iubiri; de aceea putem înţelege ilustrarea ei pe care o găsim în operele poetice Pasiunea iubirii, în esenţa ei, are drept scop procrearea copilului cu toate calităţile sale, şi tocmai aici îşi are ea originea; deci între doi tineri bine educaţi şi de sex diferit poate exista o legătură de prietenie comandată de potrivirea dintre sentimentele lor, dintre caracterele lor, dintre structura spiritului lor, fără ca nicio idee de dragoste sexuală să se amestece în toate acestea, chiar şi numai acest gând poate trezi în ei o anume repulsie. Explicaţia este faptul că un copil născut din ei ar avea o constituţie fizică sau intelectuală lipsită de armonie, adică existenţa şi natura sa nu ar mai corespunde scopurilor voinţei de a trăi, aşa cum se manifestă ea în specie. În cazul contrar, în pofida eterogenităţii sentimentului, a caracterului şi a structurii spiritului, a aversiunii şi chiar a intimităţii care pot rezulta de aici, dragostea se poate naşte şi subzistă, căci ea ne face să nu vedem toate aceste divergenţe; dar o căsătorie încheiată în aceste condiţii ar fi foarte nefericită.

Să pătrundem acum mai adânc în această analiză. Egoismul este în general o caracteristică a oricărei individualităţi, atât de adânc înrădăcinată în ea, încât, pentru a stimula activitatea unei fiinţe individuale, scopurile egoiste sunt singurele în care ne putem încrede cu

siguranţă. Specia are, este adevărat, asupra individului, un drept anterior, mai presant şi mai puternic decât pieritoarea individualitate. Totuşi, atunci când individul trebuie să-şi exercite acţiunea şi chiar să facă sacrificii pentru conservarea speciei şi realizarea tipului, intelectul său, organizat numai în scopul unei existenţe individuale, nu-şi poate da destul de bine seama de importanţa acestei funcţii, pentru a acţiona în consecinţă. în această situaţie, natura nu-şi poate atinge scopul decât făcând să apară la individ o anume *iluzie*, cu sprijinul căreia el priveşte ca pe un avantaj personal ceea ce în realitate nu este un avantaj decât pentru specie, aşa încât el lucrează pentru specie crezând că lucrează pentru el însuşi; el nu face atunci decât să urmeze o himeră care pluteşte în faţa ochilor săi, sortită să se topească imediat după aceea şi care ţine loc de motiv real. Această iluzie este *instinctul*. În majoritatea cazurilor îl putem considera ca fiind simţul speciei, însărcinat să-i arate voinţei ceea ce este profitabil pentru specie. Dar voinţa s-a individualizat, deci trebuie să fie păcălită pentru a percepe prin simţul individului ceea ce îi transmite de fapt simţul speciei; ea crede că se îndreaptă către un scop individual, pe când în realitate ea nu urmăreşte decât un scop generic (luaţi cuvântul în înţelesul său adevărat). Fenomenele exterioare ale instinctului le putem observa cel mai bine la animale, căci la ele instinctul joacă cel mai mare rol; dar cursul său interior, ca şi cel al fenomenului intern, nu-l putem cunoaşte decât în noi înşine. Se crede că instinctul este aproape inexistent în om, în afară de momentul în care, fiind nou-născut, el caută şi apucă sânul mamei sale. În realitate, avem un instinct bine determinat, foarte clar şi chiar foarte complex, cel care ne conduce în alegerea atât de delicată, atât de serioasă şi atât de înverşunată a unui alt individ pentru satisfacerea nevoii sexuale. Această satisfacere în ea însăşi, în calitate de plăcere fizică, având la bază o nevoie imperioasă a individului, nu are absolut nimic de a face cu frumuseţea sau cu urâţenia celuilalt individ. Totuşi, această căutare atât de înfocată a calităţilor fizice şi

alegerea atât de atentă pe care ea o determină nu depind evident de individul care alege, aşa cum crede acesta, ci de scopul adevărat, de copilul care urmează a fi procreat care trebuie să reproducă tipul speciei cât mai pur şi mai exact posibil. Într-adevăr, mii de accidente, mii de obstacole morale modifică în toate felurile forma omenească, totuşi ea este mereu restabilită în adevăratul său tip, şi în toate laturile sale, graţie acţiunii simţului frumosului, ghid permanent al instinctului sexual şi fără de care acest instinct nu ar mai fi decât o nevoie respingătoare. Astfel fiecare fiinţă se opreşte în alegerea pe care o face mai întâi asupra indivizilor celor mai frumoşi, adică asupra acelora în care caracterul speciei este imprimat cu cea mai mare puritate, şi îi doreşte cu ardoare, apoi el va căuta în alt individ mai ales calităţile de care el însuşi este lipsit; va merge chiar până la a găsi frumuseţe în imperfecţiunile cu totul opuse celor pe care le are el; bărbaţilor de statură mică le plac femeile înalte, blonzilor le plac brunetele etc. - Această încântare îmbătătoare care îl cuprinde pe bărbat la vederea unei femei a cărei frumuseţe corespunde dorinţelor sale şi care face ca unirea cu această fiinţă să-i pară a fi culmea fericirii este tocmai *simţul speciei*, care, recunoscând în ea caracterul clar marcat al speciei, doreşte să-l perpetueze cu această femeie. Tocmai pe această atracţie irezistibila se sprijină conservarea tipului speciei; tot de aici provine şi forţa acestei atracţii. Vom examina puţin mai departe în mod special consideraţii care îi guvernează acţiunea. Omul este deci, într-adevăr, condus în acest caz de un instinct aflat în slujba speciei, crezând că nu caută decât o plăcere supremă pentru el însuşi, - În realitate, vedem aici mărturia unui interes deosebit faţă de natura lăuntrică a instinctului în general care, aproape întotdeauna, ca în cazul de faţă, îl face pe individ să acţioneze pentru binele speciei. Este evident că atenţia cu care insecta îsi alege o anume floare, un anume fruct, un anume gunoi de grajd, o anume carne sau, precum ihneumonidele, larva unei anume altei insecte pentru a-şi depune ouăle în ea, fără a da înapoi din faţa oricărui efort,

din faţa oricărui pericol pentru a-şi atinge scopul, această atenţie este foarte asemănătoare cu grija pe care omul o manifestă în alegerea, pentru satisfacerea nevoii sexuale, unei femei determinate a cărei natură individuală să corespundă gusturilor sale şi către care se îndreaptă cu atâta ardoare încât adesea, pentru a realiza ce şi-a propus, uitând de orice prudenţă, sacrifică întreaga fericire a vieţii sale printr-o căsătorie nesăbuită, printr-o intrigă care îl costă averea, onoarea, viaţa şi nu o dată printr-o crimă, precum adulterul sau violul, şi toate acestea pentru a servi cât mai bine interesele speciei, pentru a se conforma voinţei peste tot suverană a naturii, chiar în detrimentul individului. Peste tot, într-adevăr, instinctul acţionează parcă în vederea realizării unui anumit scop, şi totuşi fără să şi-l propună. Natura îl face să apară acolo unde individul care trebuie să acţioneze ar fi incapabil să înţeleagă scopul sau ar refuza să încerce să-l atingă. De aceea, instinctul, de regulă, nu este dat decât animalelor, şi mai ales animalelor inferioare, cele mai lipsite de inteligenţă. Dar el a fost dat şi omului, aproape numai pentru cazul în discuţie, căci omul, deşi foarte capabil să înţeleagă scopul, nu ar depune toată stăruinţa necesară îndeplinirii acestuia, mai ales în detrimentul fericirii sale personale. Deci aici, la fel ca în cazul oricărui instinct, adevărul a luat forma unei iluzii pentru a acţiona asupra voinţei. Într-adevăr, o iluzie de voluptate înşală bărbatul, făcându-l să creadă că va găsi în braţele unei femei a cărei frumuseţe îl seduce o plăcere mai mare decât în cele ale alteia, sau inspirându-i ferma convingere că un anume individ determinat este singurul a cărui posedare îi poate procura suprema fericire. De aceea el crede că depune toate aceste eforturi şi face toate aceste sacrificii pentru plăcerea sa personală, pe când scopul lor este conservarea tipului speciei în întreaga sa puritate şi procrearea unei individualităţi bine determinate care nu se poate naşte decât din aceşti părinţi. Acest lucru caracterizează atât de bine instinctul, adică o acţiune executată, pe cât se pare, urmărind o finalitate, fără să existe totuşi intenţie, încât individul, sub imperiul acestei

iluzii, se teme şi ar vrea să ocolească acest scop care îl guvernează, adică procreaţia; aşa se întâmplă în aproape toate cazurile de legături nelegitime. Dacă acesta este caracterul acestei pasiuni, este foarte normal că fiecare îndrăgostit, după ce în sfârşit şi-a potolit dorinţa, să resimtă o mare decepţie şi să fie surprins că nu a găsit în posedarea acestui obiect râvnit cu atâta înfocare mai multă plăcere decât în oricare altă satisfacţie sexuală; de aceea el nu este cu nimic mai câştigat decât înainte. Această dorinţă era într-adevăr faţă de toate celelalte dorinţe ale sale ceea ce este specia faţă de individ, prin urmare ceea ce este infinitul faţă de finit. Dar satisfacerea ei nu este profitabilă decât speciei şi nu pătrunde în conştiinţa individului, care, însufleţit de voinţa speciei, a acţionat cu devotament pentru un scop care nu este niciodată al său. De aceea, orice îndrăgostit, după împlinirea marii opere, îşi dă seama că a fost înşelat; căci iluzia care a făcut din el victima speciei a dispărut. Deci Platon avea dreptate când spunea: ήδονή άπάντων άλαζονέστατον (*voluptas omnium maxime vaniloqua*) [„nu există fanfaronadă mai mare decât plăcerea“ - *Philebos*, cap. 41 , pag. 65 c; editio Bipontini, pag. 318].

Toate acestea, pe de altă parte, aruncă o lumină asupra instinctelor şi a acţiunii animalelor. Fără îndoială că tot sub imperiul unui gen de iluzie, care face să joace în faţa ochilor lor speranţa unei plăceri personale, acţionează ele cu atâta silinţă şi abnegaţie pentru binele speciei, pasărea construindu-şi cuibul, insecta căutând un loc potrivit pentru ouăle sale şi căutând o pradă pe care nu o va devora ea, ci, punând-o lângă ouă, va servi drept hrană viitoarelor larve, iar albina, viespea şi furnica înălţându-şi sălaşul şi făcând dovada unei atât de savante economii. Toate aceste vieţuitoare sunt cu siguranţă conduse de o iluzie care pare să propună un scop egoist acestei munci în slujba speciei. Aceasta este probabil singura cale posibilă pe care se poate ajunge la înţelegerea acestui proces intern sau subiectiv, care constituie fondul tuturor manifestărilor instinctului. Dar exterior sau în mod obiectiv, acest instinct,

în cazul animalelor, care sunt dominate în întregime de el, şi mai ales al insectelor, ne apare ca o predominanţă a sistemului ganglionar, adică a sistemului nervos care este subiectiv, asupra sistemului cerebral care este obiectiv; de unde putem conchide că ele sunt determinate să acţioneze mai puţin de o concepţie exactă despre lucrurile în sine cât de reprezentările subiective, surse ale dorinţei, datorate ele însele influenţei sistemului ganglionar asupra creierului, adică printr-o anume iluzie; acesta este procesul fiziologic al oricărui instinct. - Pentru mai multă claritate, mai menţionez, deşi este mai puţin probant, un alt exemplu de instinct la om: este vorba despre capriciile poftei de mâncare a femeilor însărcinate; putem trage concluzia, se pare, că hrănirea embrionului cere uneori o modificare extraordinară sau determinată a sângelui care ajunge la el; de aceea alimentul care trebuie să provoace acest rezultat i se prezintă imediat femeii însărcinate ca un obiect de dorinţă arzătoare; şi în acest caz deci se produce o iluzie. Femeia are, prin urmare, un instinct în plus faţă de bărbat; de aceea sistemul ganglionar este mult mai dezvoltat la femeie. - Marea predominanţă a creierului la om explică de ce el are mai puţine instincte decât animalele şi de ce chiar şi instinctele cu care este înzestrat sunt foarte susceptibile să se piardă. Într-adevăr, acest sentiment instinctiv al frumuseţii, care îi guvernează alegerea în vederea satisfacerii sexuale, se pierde dacă degenerează în înclinaţie către pederastie; acelaşi lucru se întâmplă şi cu musca de carne (*musca vomitoria*) când, în loc să-şi depună ouăle, urmând impulsul instinctului, pe carne stricată, ea le pune în floarea rodului-pamântului (*arum dracunculus*), înşelată de mirosul de cadavru al acestei plante.

Orice dragoste are aşadar ca bază un instinct care vizează doar copilul care trebuie procreat; găsim întreaga confirmare a acestui fapt într-o analiză mai exactă de care nu ne putem dispensa din această cauză. - Trebuie să începem prin a spune că bărbatul este, prin natura lui, înclinat spre nestatornicie în dragoste, iar femeia spre

statornicie. Dragostea bărbatului scade simţitor, începând din momentul în care a fost satisfăcut; aproape toate celelalte femei îl atrag mai mult decât aceea pe care o posedă deja, el vrea schimbare. Dragostea femeii, dimpotrivă, creşte începând din acest moment; este un rezultat conform cu scopul pe care şi-l propune natura, şi anume conservarea şi sporirea cât mai mult posibil a speciei. Bărbatul poate, fără nicio greutate, să zămislească într-un an peste o sută de copii, dacă are la dispoziţie un număr egal de femei, în timp ce o femeie, chiar dacă are acelaşi număr de bărbaţi, tot nu ar putea naşte decât un copil pe an (las la o parte naşterea de gemeni). De aceea bărbatul caută mereu alte femei; femeia, dimpotrivă, se ataşează puternic de un singur bărbat, căci natura o determină, din instinct şi fără să-şi dea seama, să-l păstreze pe cel care trebuie să hrănească-şi să apere copilul ce se va naşte. Deci fidelitatea conjugală, cu totul artificială la bărbat, este firească la femeie, iar ca urmare adulterul femeii, din punct de vedere obiectiv, din cauza urmărilor pe care le poate avea, ca şi din punct de vedere subiectiv, ca fiind un lucru contrar naturii, este mult mai de neiertat decât cel al bărbatului.

Dar trebuie să mergem în profunzimea lucrurilor pentru a ne convinge pe deplin că această satisfacţie produsă de un alt sex, oricât de obiectivă ne-ar putea părea ea, nu este altceva decât un instinct deghizat, adică simţul speciei aflat în slujba conservării tipului. Mijlocul prin care putem ajunge la această convingere este cercetarea mai îndeaproape a consideraţiilor care ne conduc în alegerea noastră şi examinarea lor în amănunţime, oricât de stranii ar putea părea într-o lucrare de filosofie particularităţile pe care le voi semnala eu aici. Aceste consideraţii sunt de mai multe feluri: unele privesc direct tipul speciei, adică frumuseţea; altele se referă la calităţile psihice; altele, în sfârşit, sunt cu totul relative; ele provin din necesitatea de a corecta sau de a neutraliza unele prin altele imperfecţiunile şi defectele celor doi indivizi. Le vom examina una câte una.

Principala consideraţie care guvernează alegerea şi

înclinaţia noastră este vârsta. În general căutăm vârsta cuprinsă între apariţia şi sfârşitul menstruaţiei; deci preferinţa noastră se îndreaptă spre femeile între optsprezece şi patruzeci şi opt de ani. Dincolo de această vârstă, dimpotrivă, nicio femeie nu ne poate atrage; o femeie bătrână, adică trecută de vârsta menstruaţiei, nu ne inspiră decât repulsie. Chiar şi tinereţea fără frumuseţe îşi păstrează atracţia, dar frumuseţea fără tinereţe nu atrage deloc. Fără îndoială că în această privinţă ne lăsăm conduşi de facultatea generală de reproducere; orice individ îşi pierde din farmec pentru celălalt sex pe măsură ce se îndepărtează de vârsta cea mai potrivită pentru reproducere sau pentru concepţie. - A doua consideraţie este aceea privind sănătatea; bolile acute nu provoacă decât o tulburare momentană, însă bolile cronice sau caşexiile[474] sunt motive de respingere, căci ele se pot transmite copilului. - A treia consideraţie este aceea a construcţiei osoase care este baza tipului speciei. După vârstă şi boală, nimic nu este mai respingător decât un trup rău clădit; nici cea mai frumoasa faţă nu ar putea compensa această diformitate şi se va prefera fără îndoială o faţă urâtă dacă trupul este bine făcut. Suntem şocaţi în plus de o lipsă de proporţie în scheletul osos, de exemplu, când corpul este pipernicit, închircit, are picioare scurte, sau când mersul este şchiop, afară de cazul în care acesta este urmarea unui accident exterior. O frumoasă conformaţie a corpului poate, dimpotrivă, să compenseze toate imperfecţiunile; nu putem rezista farmecului său încântător. Aici este locul potrivit să amintim marea importanţă pe care o acordăm micimii piciorului[475], importanţă bazată pe faptul că picioarele constituie un caracter esenţial al speciei; niciun animal, într-adevăr, nu are tarsul şi metatarsul, privite în ansamblul lor, atât de

[474] Stare generală proastă a organismului, comună mai multor boli, care se manifestă prin tulburarea funcțiilor organismului, prin slăbire și anemie extremă, prin scăderea temperaturii corpului etc. – Din fr. **cachexie,** lat. **cachexia.**

[475] Dimensiunilor reduse ale labei piciorului.(H)

mici precum omul, ceea ce este legat de poziţia sa verticală în mers; omul este un plantigrad[476]. De aceea, Ecclesiastul spune (XXVI, 23, după versiunea corectată de Kraus): „O femeie care este bine făcută şi care are picioare frumoase este precum coloanele de aur pe suporţi de argint.“ Şi dinţii au pentru noi o mare importanţă, pentru că starea lor bună este esenţială pentru alimentaţie, şi mai ales se transmite prin ereditate. - A patra consideraţie este o anume plinătate a formelor, adică o predominanţă a funcţiei vegetative, a plasticităţii, care promite fătului o hrană copioasă; de aceea un trup foarte slab ne inspiră o deosebită aversiune. Un sân de femeie bine conturat exercită un farmec extraordinar asupra sexului masculin; aceasta pentru că, fiind în legătură directă cu funcţiile de reproducere ale femeii, el asigură nou-născutului o hrană abundentă. Dimpotrivă, femeile prea grase nu ne inspiră decât aversiune; cauza acestui lucru este faptul că această constituţie este un semn de atrofie a uterului şi ca urmare de sterilitate; spiritul nu-şi dă seama, însă instinctul o ştie. - Abia în ultimul rând vine consideraţia privind frumuseţea feţei. Şi în acest caz, părţile osoase sunt în primul rând luate în atenţie; cel mai mare preţ este pus pe un nas foarte frumos; un nas scurt sau în vânt strică totul. O uşoară curbură a nasului, în jos sau în sus, a hotărât fericirea a nenumărate fete, şi pe bună dreptate, căci în discuţie este tocmai tipul speciei. O gură mică, cu maxilare mici, este foarte importantă, fiind un caracter specific feţei umane, spre deosebire de aceea a animalelor. O bărbie foarte scurtă şi parcă retezată este foarte respingătoare, pentru că proeminenţa bărbiei (*mentum prominulum*) este exclusiv o trăsătură caracteristică speciei noastre. În sfârşit, vine consideraţia privind frumuseţea ochilor şi a frunţii; aceste organe au o legătură foarte strânsă cu calităţile psihice, şi mai ales cu calităţile intelectuale pe care mama le transmite prin ereditate.

[476] Care merge călcând pe toată talpa piciorului. – Din fr. **plantigrade.**

În ce priveşte consideraţiile inconştiente care guvernează, pe de altă parte, înclinaţia femeilor, nu putem, fireşte, să le arătăm în mod la fel de clar. În general, iată ce se poate afirma: femeile preferă bărbaţii între treizeci şi treizeci şi cinci de ani, chiar şi celor tineri, în care rezidă frumuseţea umană în toată perfecţiunea ei. Aceasta pentru că nu gustul le ghidează, ci instinctul, care le face să vadă în bărbaţii de această vârstă cea mai mare forţă generatoare. În general, ele acordă puţină atenţie frumuseţii, mai ales celei a feţei; ca şi cum ele şi-ar rezerva în exclusivitate dreptul de a înzestra copilul cu frumuseţe. Ceea ce le atrage mai ales este forţa bărbatului şi curajul care se leagă de aceasta în mod firesc; aceste însuşiri le garantează procrearea de copii viguroşi şi în acelaşi timp le asigură lor însele un protector viteaz. În ceea ce priveşte copilul, femeia poate, în momentul concepţiei, să repare efectul unui defect fizic al bărbatului, al unei devieri de la tip, cu condiţia ca, sub acest aspect, să fie ea însăşi de o structură ireproşabilă sau să aibă însuşiri fizice deosebite. Trebuie însă exceptate calităţile specifice sexului masculin, pe care, ca urmare, mama nu le poate da copilului; de exemplu un schelet viril, umeri laţi, şolduri înguste, picioare drepte, forţa musculară, curajul, barba etc. Iată de ce femeilor le plac adesea bărbaţii urâţi, dar niciodată un bărbat lipsit de aceste calităţi virile, căci ele nu pot neutraliza efectul absenţei lor.

Al doilea fel de consideraţii care constituie temelia dragostei se referă la calităţile psihice. Vom vedea că femeia este atrasă întotdeauna de calităţile sufletului şi ale caracterului bărbatului, căci copilul le moşteneşte de la tată. Femeia este mai ales captivată de fermitatea voinţei, de hotărâre, curaj, poate şi de loialitate şi bunătatea sufletului. Calităţile intelectuale, dimpotrivă, nu exercită asupra lor nicio influenţă directă în virtutea instinctului, pentru că tatăl nu este sursa acestora. Lipsa de inteligenţă nu constituie un prejudiciu în ochii femeilor; o mare superioritate de spirit, chiar şi geniul, le-ar putea mai degrabă părea o anomalie şi le-ar provoca respingerea. De

aceea se întâmplă adesea ca un bărbat urât, prost şi grosier să obţină favorurile femeilor în detrimentul unui bărbat frumos, plin de spirit şi amabil. Aşa se explică uneori acele căsătorii din dragoste între indivizi cu totul diferiţi sub raportul inteligenţei; de exemplu, el este grosier, voinic şi mărginit, iar ea este de o mare delicateţe a sentimentelor, are un spirit fin, cultivat, care iubeşte frumosul etc; sau el - bărbat de geniu, savant, iar ea - o gâscă:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aenea
Saevo mittere cum joco.
[„Aşa în lume a ursit, în jocul ei cel ispitit, a Venerei plăcere,
Ca la acelaşi jug, din greu, cel bun alături de cel rău
Să tragă din putere.“]
(Horaţiu, *Carmina*, I , 33 , 10-12)

Adevărata explicaţie este faptul că aici intră în joc consideraţiile instinctive, şi nu cele intelectuale. Ceea ce se urmăreşte prin căsătorie nu este plăcerea spiritului, ci procrearea copiilor; căsătoria este o unire a sufletelor, nu a minţilor. Este o nerozie ridicolă ca o femeie să pretindă că s-a îndrăgostit de spiritul unui bărbat sau este exaltarea unei fiinţe degenerate. - Bărbaţii, dimpotrivă, nu sunt determinaţi în dragostea lor instinctivă de calităţile caracterului; de aceea atâţia Socrate şi-au găsit Xantipa lor, ca de exemplu Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron etc. Calităţile intelectuale au aici cea mai mare influenţă, fiind transmise de mamă; totuşi influenţa lor este depăşită cu uşurinţă de aceea a frumuseţii fizice care, referindu-se la un obiect mai important, are o acţiune mai imediată. Totuşi, se întâmplă că mamele, sub imperiul acsestei influenţe sau a învăţămintelor experienţei, le fac pe fiicele lor să înveţe artele frumoase, limbile etc., în scopul de a le face atrăgătoare pentru bărbaţi; ele vin astfel în ajutorul intelectului prin mijloace cu totul artificiale, aşa cum o fac, atunci când se iveşte ocazia, în privinţa şoldurilor sau agatului (sânilor). Să remarcăm că aici nu este vorba decât

despre acea atracţie imediată, instinctivă, singura capabilă să facă să apară o dragoste cu adevărat pasionată. Faptul că o femeie inteligentă şi cultivată preţuieşte inteligenţa şi spiritul unui bărbat, iar un bărbat prudent şi raţional îi verifică logodnicei sale caracterul şi ţine seama de el nu are nicio legătură cu problema despre care este vorba aici; această examinare nu poate servi ca bază decât unei alegeri raţionale în vederea căsătoriei, şi nu unei iubiri pasionate; or, tema de care ne ocupăm noi este tocmai aceasta.

Până acum nu am ţinut seama decât de consideraţii absolute, adică de acelea care sunt valabile pentru toţi oamenii, ajung acum la consideraţiile relative, care sunt individuale; într-adevăr, scopul lor este de a rectifica un tip al speciei care pare a prezenta defecte, de a-i corecta deviaţiile deja existente în persoana care face alegerea şi de a readuce astfel acest tip la întreaga sa puritate. În acest caz, fiecare iubeşte ceea ce îi lipseşte. Pornind de la o conformaţie individuală pentru a ajunge la o conformaţie individuală, alegerea care depinde de aceste consideraţii relative este mult mai determinată, mai clară, mai exclusivă decât aceea care are ca singură bază consideraţii absolute, de aceea în general în aceste consideraţii relative trebuie căutată originea unei iubiri cu adevărat pasionate, în timp ce celelalte nu dau naştere decât unor înclinaţii mai obişnuite şi mai slabe. În consecinţă, nu frumuseţile armonioase, perfecte sunt cele care în general aprind marile pasiuni. O dragoste cu adevărat pasionată nu se poate produce decât cu o condiţie, o metaforă din domeniul chimiei ne va ajuta să exprimăm acest fapt: două persoane trebuie să se neutralizeze reciproc, ca un acid şi un alcaliu pentru a forma o sare neutră. Pentru aceasta, sunt necesare mai multe determinări prealabile, pe care le prezentăm pe scurt în cele ce urmează. în primul rând, orice sexualitate este specializare. Această specializare este mai clar marcată şi mai pronunţată la un individ decât la altul; de aceea, la fiecare individ, ea se poate completa sau neutraliza cu ajutorul unui individ de sex opus; fiecare fiinţă umană are

nevoie de organizarea individuală opusă celei proprii pentru realizarea completă a tipului de umanitate în individul care urmează să se nască, şi la constituirea căruia duce toată această activitate. Fiziologii ştiu că sexualitatea masculină şi cea feminina comportă nenumărate trepte, una care poate coborî până la respingătorul *ginandrie*[477] şi la *hipospadias*[478], iar cealaltă să se ridice până la cea mai seducătoare *androgenie*; şi de o parte, şi de cealaltă parte poate fi atins un perfect *hermafroditism*; este acea stare a indivizilor care, aflându-se exact la jumătatea distanţei dintre cele două sexe, nu pot fi încadraţi în niciunul dintre ele şi ca urmare nu sunt apţi pentru reproducere. Pentru ca această neutralizare a unui individ de către celălalt să se poată produce, este necesar ca gradul determinat de sexualitate masculină al unuia să corespundă exact gradului determinat de sexualitate feminină al celuilalt; astfel cele două naturi speciale ale lor se vor putea echilibra. De aceea, bărbatul cel mai bărbat va căuta femeia cea mai femeie şi invers; fiecare individ îl caută pe acela care îi corespunde din punct de vedere al puterii sexuale. Instinctul le arată în ce măsură există între ei doi raportul potrivit şi, în plus de alte consideraţii relative, în aceasta constă originea celor mai mari pasiuni. Îndrăgostiţii vorbesc în termeni patetici despre armonia sufletelor lor; dar această armonie nu este altceva la urma urmelor aşa cum am arătat, decât potrivirea reciprocă dintre naturile lor capabile să asigure perfecţiunea fiinţei care se va naşte; această potrivire prezintă fără nicio îndoială mai multă importanţă decât armonia sufletelor, care adesea, la puţin timp după căsătorie, degenerează într-o discordanţă evidentă. Aici îşi găsesc locul ultimele consideraţii relative, fondate pe tendinţa fiecăruia de a-şi compensa prin celălalt propriile sale slăbiciuni, defectele

[477] De la cuvântul grecesc γύνανδροϛ, care înseamnă masculinizarea femeii - floare care are un singur organ pentru androceu şi gineceu; aici, femeie cu caractere bărbăteşti.

[478] La o persoană afectată de hipospadias, uretra se termină dedesubtul penisului, ceea ce prejudiciază capacitatea de reproducere.

sale, deviaţiile de la tipul care există în el, pentru ca acestea să nu se perpetueze în copilul care trebuie să se nască şi să nu devină în el anomalii monstruoase. Cu cât unui bărbat îi lipseşte’mai mult forţa musculară, cu atât va căuta mai mult vigoarea în femei şi invers. Şi cum în mod obişnuit, în virtutea naturii lor, femeile au mai puţină forţă musculară, ele vor prefera întotdeauna bărbaţii viguroşi. - Şi înălţimea este un criteriu important; bărbaţii scunzi au o predilecţie foarte marcată pentru femeile înalte şi *vice versa*, iar la un bărbat scund această preferinţă pentru femeile înalte va fi cu atât mai pasionată cu cât el însuşi va fi provenind dintr-un tată înalt şi influenţa maternă l-a făcut, să rămână mic; înseamnă că el a moştenit de la tatăl său un sistem vascular şi o energie capabilă să alimenteze cu sânge un corp mare; dar dacă, dimpotrivă, tatăl şi bunicul său erau deja mici, atunci această predilecţie va fi mai puţin evidentă. Repulsia pe care o femeie înaltă o resimte faţă de bărbaţii înalţi rezultă în fond din intenţia naturii de a evita crearea unui neam prea înalt, dacă forţele pe care această femeie i le poate transmite sunt insuficiente pentru a-i asigura o viaţă lungă. Dacă o astfel de femeie îşi alege totuşi un soţ înalt, pentru a nu apărea ridicolă în ochii lumii, cel mai adesea, urmaşii ei vor plăti scump această greşeală. - Şi complexiunea este un element de care se ţine seama foarte mult. Indivizii blonzi caută întotdeauna pe cei negri sau bruneţi; dar invers se întâmpla rareori. Un păr blond şi ochi albaştri constituie deja o varietate, aproape o mare anomalie, precum şoarecii albi. sau, cel puţin, caii albi; această varietate nu este proprie niciunei alte zone din lume, nici chiar din vecinătatea polilor, ci numai Europei şi este evident de origine scandinavă. Fie-mi permis să o spun în trecere, pentru mine culoarea albă nu este specifică omului, ci el ar trebui să aibă pielea neagră sau brună, la fel ca strămoşii săi, hinduşii; prin urmare, din sânul naturii nu s-a născut niciun om alb şi nu există rasă albă, orice s-ar fi spus despre aceasta, ci orice om alb este un om decolorat. Împins către nord, care îi este străin şi unde trăieşte ca plantele exotice, având ca şi ele nevoie, pe

timpul iernii, de o seră caldă, omul, în decursul secolelor, a devenit alb. Ţiganii, neamul hindus stabilit printre noi de aproape numai patru secole, demonstrează trecerea de la complexiunea hinduşilor la a noastră.[479] În dragostea sexelor, natura tinde să revină la părul de culoare închisă şi la ochii negri, adică la tipul primordial, dar culoarea albă a pielii a devenit o a doua natură, totuşi nu într-o măsură atât de mare încât culoarea închisă a hinduşilor să ni se pară respingătoare. - În sfârşit, fiecare caută în fiecare parte a corpului privită separat corectivul propriilor sale defecte şi imperfecţiuni şi aceasta cu atât mai multă atenţie cu cât această parte este mai importantă; astfel, nasuri acviline, feţe de papagal vor provoca indivizilor cu nas cârn o plăcere de nespus; lucrul este valabil şi în cazul celorlalte părţi ale corpului. Oamenii cu trupul şi membrele foarte subţiri şi foarte lungi pot găsi foarte frumos un trup închircit şi prea scund. - Consideraţiile privind temperamentul au un efect analog: fiecare va prefera temperamentul opus celui care este al său, dar numai în măsura în care al său este conturat cu claritate. - Omul care, într-o anume privinţă, este perfect nu caută şi nu-i place pentru aceasta imperfecţiunea altui individ sub acelaşi raport, ci trece peste această imperfecţiune mai uşor decât altul, pentru că el este şi singur în stare să-şi ferească de ea copiii. De exemplu, un om foarte alb nu va fi dezgustat la vederea unui ten gălbui; dar un om cu tenul galben va găsi divin de frumoasă o faţă de un alb strălucitor. - Cazul, foarte rar, al unui om care se îndrăgosteşte de o femeie cu adevărat urâtă apare atunci când, pe motivul armoniei absolute, menţionate mai sus, a gradelor lor de sexualitate, toate anomaliile femeii sunt direct opuse celor ale sale, adică sunt corectivul lor, în acest caz, pasiunea atinge de obicei un grad înalt.

Profunda seriozitate cu care bărbatul examinează fiecare parte a corpului femeii, şi reciproc, grija scrupuloasă cu care cercetăm o femeie care începe să ne

[479] Pentru mai multe dotalii, vezi, în această privinţă, Parerga, vol. II, § 92, ediţia întâi (ediţia a doua, pag. 167-l70).

placă, obstinaţia alegerii noastre, atenţia minuţioasă cu care logodnicul o priveşte pe aceea care i-a fost promisă, precauţiile sale pentru a nu fi înşelat în nicio privinţă, marea importanţă pe care o acordă el gradului de perfecţiune a părţilor esenţiale - toate acestea sunt într-adevăr în raport cu importanţa scopului. Pentru că aceste elemente vor fi asemănătoare, şi pentru toată viaţa, în copilul care se va naşte. De exemplu, femeia are trupul puţin deformat; astfel copilul se va putea foarte bine naşte ghebos, şi aşa mai departe. Părinţii nu sunt, desigur, conştienţi de toate acestea; mai mult, fiecare crede că face această alegere atât de complicată numai în interesul plăcerii sale personale (care, în fond. nici nu intră în discuţie aici); dar el se mărgineşte să o pună de acord, dată fiind constituţia sa proprie, cu interesul speciei, de la care a primit misiunea secretă de a conserva tipul cât mai pur posibil. Individul acţionează aici, fără să-şi dea seama, în folosul speciei, care îi este stăpână. De aici, importanţa pe care o atribuie el unor lucruri faţă de care, în calitate de individ, nu ar putea şi nu ar trebui să fie decât indiferent. Este ceva cu totul deosebit în seriozitatea profundă şi inconştientă cu care doi tineri de sex diferit, care se văd pentru prima oară, se măsoară unul pe celălalt. În privirea scrutătoare şi pătrunzătoare pe care şi-o aruncă unul altuia, în această examinare atentă la care se supun în mod reciproc toate trăsăturile şi toate părţile persoanei lor. Această analiză atât de minuţioasă este *meditaţia spiritului speciei*, asupra individului care se poate naşte din ei şi a structurii calităţilor sale. De rezultatul acestei meditaţii depinde forţa simpatiei lor şi a dorinţelor lor reciproce. Această simpatie poate, după ce a atins un grad foarte înalt, să dispară brusc în urma descoperirii vreunei particularităţi ramase până atunci neobservate. - Aşadar, în toţi cei care sunt apţi pentru procreaţie, spiritul speciei meditează asupra generaţiei viitoare. Structura acestei generaţii este marea operă căreia Cupidon îi consacră neîncetata sa activitate, speculaţiile şi reflecţiile sale. Faţă de importanţa acestui mare interes al speciei şi al generaţiilor

viitoare, interesele indivizilor, în întreg ansamblul lor efemer, sunt cu totul nesemnificative; de aceea spiritul speciei este întotdeauna gata să le sacrifice fără sa ţină seama de ele. Şi aceasta pentru că el este în raport cu indivizii ceea ce este un, nemuritor faţă de muritori, iar scopurile lui sunt faţă de ale lor ca infinitul pentru finit. Atunci, fiind conştient că acţionează în scopuri mai înalte decât simpla fericire sau nefericire a indivizilor, el îşi urmăreşte împlinirea interesului pe care îl are cu o sublimă impasibilitate, în vârtejul zarvei războiului, în mijlocul agitaţiilor, vieţii sau al ravagiilor ciumei sau chiar până în singurătatea mănăstirii.

Am văzut mai sus că intensitatea pasiunii sporeşte o dată cu individualizarea sa, atunci când am arătat cum structura fizică a doi indivizi poate fi în aşa fel încât, pentru a asigura constituţia cât mai exactă posibil a tipului speciei, unul să fie perfecta completare a celuilalt; de aici provine atracţia exclusivă care are loc între ei. În acest caz se naşte o pasiune deja foarte puternică şi care, prin faptul că este îndreptată numai asupra unui singur obiect, pare cumva să îndeplinească un scop special al naturii şi capătă astfel un caracter mai nobil şi mai elevat. Bazat pe motive opuse, simplul instinct sexual este grosier, pentru că el se îndreaptă spre orice obiect, fără individualizare, şi nu tinde spre conservarea speciei decât sub aspectul cantităţii, fără a acorda atenţie calităţii. Dar şi individualizarea şi, odată cu ea, intensitatea pasiunii pot atinge un grad atât de înalt încât, dacă nu sunt satisfăcute, toate bunurile lumii, chiar şi viaţa, îşi pierd valoarea. Dorinţa pe care o provoacă ele capătă o violenţă care, mai mare decât orice altă pasiune, îl face pe om să fie gata la orice sacrificiu şi îl poate duce, în cazul în care orice speranţă de realizare îi este în mod irevocabil interzisă, la demenţă sau chiar la sinucidere. În afara consideraţiilor menţionate mai sus, o pasiune atât de excesivă trebuie să se sprijine şi pe alte consideraţii inconştiente şi care nu se impun de la început privirilor noastre. Trebuie, deci, să admitem că există nu numai armonie între calităţile fizice, ci şi o concordanţă specială între voinţa bărbatului şi intelectul femeii, în virtutea căreia

un individ determinat, a cărui existenţă este hotărâtă de spiritul speciei, nu se poate naşte decât din ei din motive inerente esenţei lucrului în sine şi tocmai de aceea de neînţeles pentru spiritul nostru sau, pentru a vorbi cu mai multă precizie, voinţa de a trăi aspiră aici să se obiectiveze într-un individ bine determinat care nu poate fi zămislit decât de acest tată şi această mamă. Această aspiraţie metafizică a voinţei nu are altă sferă de acţiune în seria fiinţelor decât sufletele viitorilor părinţi; cuprinşi atunci de o pasiune arzătoare, aceştia cred că doresc pentru ei ceea ce pentru moment nu are decât un scop pur metafizic, adică aflat în afara serici lucrurilor care există în mod real. Aşadar acest impuls la care este supusă orice fiinţă chiar de la început şi care îndreaptă către existenţă individul sortit să se nască mai târziu este acela care, în aparenţă, se manifestă prin această pasiune atât de puternică, atât de nepăsătoare faţă de orice obiect străin de ea, pe care o manifestă unul faţă de celălalt viitorii părinţi şi care, în realitate, nu este decât o iluzie fără seamăn, graţie căreia îndrăgostitul este gata să părăsească toate bunurile acestei lumi pentru a dormi alături de această femeie care nu-i poate procura mai multă plăcere decât alta. La aceasta se reduce totul; dovada este faptul că această mare pasiune, la fel ca toate celelalte, se stinge prin plăcere, spre marea surprindere a îndrăgostiţilor. Ea se mai stinge şi atunci când, ca urmare a sterilităţii femeii (după Hufeland: pot exista nouăsprezece cauze provenind din defecte de constituţie), adevăratul scop metafizic nu se poate realiza; astfel sunt înăbuşiţi în fiecare zi milioane de germeni, în care totuşi acelaşi principiu metafizic, de viaţă tinde către existenţă. Singura consolare ar fi gândul că voinţa de a trăi are înaintea ei o infinitate de spaţiu, de timp, de materie şi ca urmare nenumărate ocazii de a se manifesta.

Theophrastus Paracelsus, fără a fi tratat această temă, şi în pofida modului său de a vedea lucrurile atât de deosebit de al meu, a întrezărit cel puţin o dată, chiar dacă numai pentru o clipă, ceea ce spun eu aici; atunci când, în cadrul unei dezvoltări diferite, şi cu obişnuinţa lui de a sări de la un

subiect la altul, el face următoarele remarci curioase*: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc... sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathsebea coniuncto David semine quamvis meretrice, coniunxit eos Deus* [„Iată ce a legat Dumnezeu: de exemplu, legătura dintre Urie şi David, cu toate că această relaţie era diametral opusă unei căsnicii juste şi legitime (cel puţin aceasta era convingerea spiritului uman)... Dar de dragul lui Solomon, care nu putea fi născut de altcineva decât de Batşeba şi de sămânţa lui David, Dumnezeu i-a unit totuşi pe cei doi, deşi printr-un adulter“] (*De vita longa*, I, 5).

Pasiunea iubirii, acea ίμεροç, pe care poeţii din toate timpurile nu încetează să o descrie sub multiplele sale aspecte, fără a putea epuiza subiectul, fără a putea chiar să-l trateze într-un mod demn de el, această pasiune care leagă astfel de posedarea unei femei determinate ideea unei fericiri fără de sfârşit şi aceea a unei dureri inexprimabile la gândul de a nu putea poseda aceasta femeie - această dorinţă şi această suferinţă nu pot avea ca unică bază nevoile unui individ efemer; ci motivul lor îl constituie suspinele de bucurie ale Spiritului speciei când reuşeşte să profite de o ocazie unică pentru a-şi realiza planurile sau gemetele sale adânci, atunci când pierde o asemenea ocazie. Numai specia are o viaţă veşnică şi numai ea, prin urmare, este capabilă de dorinţe veşnice, de veşnica satisfacere şi de veşnicia durerii. Dar aici toate aceste sentimente sunt închise în pieptul strâmt al unui murilor; ;nu este deci de mirare că acest piept pare că vrea să plesnească şi nu găseşte niciun mijloc de a exprima această speranţă de infinită voluptate sau de nefericire infinită care îi umple sufletul. În aceasta constă sursa oricărei poezii erotice de gen superior, care, din cauza subiectului său, se înalţă la metafore transcendente care par să plutească deasupra lucrurilor pământeşti. Aceasta este tema poeţilor de genul lui Petrarca, aceasta este

preocuparea unor personaje ca Saint-Preux [din *Noua Eloiză*], Werther, Jacopo Ortis care, altfel, nu ar putea fi nici înţeleşi, nici explicaţi. Această preţuire infinită care este atribuită femeii nu se poate baza pe câteva calităţi intelectuale sau calităţi obiective, reale, mai întâi pentru că adesea iubitul său nu o cunoaşte destul de bine; aceasta este cazul lui Petrarca. Spiritul speciei este singurul care poate ghici dintr-o privire ce valoare are ea pentru el, pentru realizarea scopurilor sale. De aceea, de obicei, marile pasiuni iau naştere chiar de la prima privire:

> *Who ever lov'd, that lov'd not at first sight*?[480]
> (Shakespeare, *As you like it*, III, 5)

Pe această temă găsim un pasaj remarcabil într-un roman celebru, de acum două sute cincizeci de ani, *Viaţa lui Guzmán de Alfarache*, de Mateo Aleman: *No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una* confrontacion de sangre *à que por particular influxo suelen mover las estrellas* [„Pentru a iubi, nu este nevoie să aştepţi mult timp, să gândeşti, să alegi; este suficient ca, de la prima şi unica privire, să fie o anume potrivire, o anumită concordanţă reciprocă sau ceea ce, în viaţa curentă, avem obiceiul să numim o *simpatie de sânge*, pe care o trezeşte în noi o influenţă specială a astrelor"] (parta 2, libro III, cap. 5 [p. 480]). De asemenea, pentru un îndrăgostit pierderea iubitei, răpită de un rival sau de moarte, este o durere care le depăşeşte pe celelalte, şi aceasta tocmai pentru că ea este de natură transcendentă şi nu-l atinge numai în calitate de individ, ci şi în *essentia* sa *aeterna*, în viaţa speciei, a cărei voinţă specială şi ordin îl făceau să acţioneze. Iată de ce gelozia este atât de crudă şi de teribilă, iată de ce renunţarea la dragostea lor este pentru îndrăgostiţi cel mai mare dintre sacrificii. Unui erou

[480] „Cine a iubit vreodată, dacă nu a iubit de la prima vedere?"

îi este ruşine să-şi arate lacrimile, în afară de lacrimile provocate de dragoste dar în acest caz nu mai este el cel care plânge, ci specia. În *Zenobia cea Mare* de Calderón este, în actul al doilea o scenă între Zenobia şi Decius, unde acesta spune:

> *Cielos, luego tu me quieres?*
> *Perdiera cien mii victorias,*
> *Volviérame* etc.
> [„Cerule! Mă iubeşti aşadar?!
> Pentru aceasta aş renunţa la o sută de mii de victorii,
> M-aş întoarce“ etc.]

Onoarea, care până atunci îl îndreptase spre cu totul alte interese, este învinsă acum, de îndată ce interesul speciei intră în joc şi are în vedere un avantaj sigur, căci interesul speciei depăşeşte infinit de mult interesul individului, oricât de important ar fi acesta. Onoare, datorie, fidelitate, nu mai contează pentru el, după ce a rezistat la toate celelalte tentaţii, chiar ameninţărilor morţii. - Vedem şi în viaţa privată că, în nicio privinţă, scrupulele nu sunt atât de rare; oameni de altfel loiali şi drepţi le lasă uneori la o parte într-un asemenea caz şi comit fără nicio mustrare de conştiinţă un adulter, de îndată ce sunt dominaţi de o dragoste pasionată, adică de interesul speciei. Ei par atunci a avea conştiinţa unui drept superior celui pe care îl pot conferi interesele individuale; căci ei acţionează în interesul speciei. Chamfort face o declaraţie remarcabilă m legătură cu acest lucru: *Quand un homme et une femme ont l’un pour l’autre une passion violente, il me semble toujours que, quelques soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parents etc., les deux amants sont l’un à l’autre,* de par la nature*, qu’ils s’appartiennent* de droit divin*, malgré les lois et les conventions humaines* [„Când un bărbat şi o femeie au unul pentru celălalt o pasiune puternică, mi se pare întotdeauna că, oricare ar fi obstacolele care îi despart, un soţ, părinţii etc, cei doi iubiţi sunt unul al altuia, *de la Natură*, că ei îşi aparţin unul altuia *prin drept divin,* în pofida legilor şi convenţiilor omeneşti“ - *Maximes*, chap. 6,

pag. 74]. Şi dacă cineva s-ar indigna de acest lucru, nu aş avea decât să-i amintesc de copleşitoarea indulgenţă cu care Mântuitorul, în *Evanghelie*, o tratează pe femeia adulteră, presupunându-i pe toţi privitorii vinovaţi de aceeaşi greşeală. - Din acest punct de vedere, cea mai mare parte din *Decameron* pare a fi o ironie insultătoare la adresa spiritului speciei care calcă în picioare drepturile şi interesele indivizilor. - Spiritul speciei înlătură cu aceeaşi uşurinţă deosebirile de condiţie şi toate circumstanţele asemănătoare, atunci când acestea se opun unirii celor doi îndrăgostiţi; el nu ţine deloc seama de acestea şi, urmându-şi scopul asupra a nenumărate generaţii, înlătura dintr-o suflare, ca pe un fir de pai, toate aceste legi omeneşti. De cum este vorba despre satisfacerea unei pasiuni foarte puternice, acest motiv atât de profund îl face pe om să înfrunte cu hotărâre orice pericol şi chiar cel mai fricos individ devine curajos. - De aceea, privim cu bucurie şi cu interes, în teatru şi în romane, tinerii care îşi apără dragostea, altfel spus cauza speciei, şi învingându-şi bătrânii părinţi care nu se gândesc decât la binele indivizilor. Această atracţie dintre cei doi îndrăgostiţi apare mult mai puternică, mai înaltă şi ca urmare mai justă decât tot ceea ce poate să i se opună, la fel cum specia este mai demnă de consideraţie decât individul. Iată de ce tema principală a aproape tuturor comediilor este această intervenţie a spiritului speciei cu intenţiile sale contrare intereselor individuale ale personajelor de pe scenă şi care sunt pline de ameninţări la adresa fericirii lor. El reuşeşte de obicei în planurile sale, iar acest deznodământ, în concordanţă cu justiţia poetică, îl satisface pe spectator, care îşi dă seama că scopurile speciei trebuie puse înaintea celor ale indivizilor. De aceea, piesa odată terminată, el se desparte cu încredere de iubiţii victorioşi, animat ca şi ei de iluzia că aceştia şi-au făurit singuri propria fericire, când de fapt nu au făcut decât să şi-o sacrifice pentru binele speciei împotriva voinţei părinţilor grijulii. Câteva comedii, puţine la număr, scapă acestei reguli: autorul a căutat să răstoarne starea de lucruri şi să întemeieze fericirea

indivizilor în detrimentul dorinţelor speciei; dar atunci spectatorul resimte durerea pe care o trăieşte spiritul speciei şi nu este nicidecum consolat de avantajele asigurate astfel indivizilor. Găsesc' exemple de acest gen de comedie în două mici piese foarte cunoscute: *La reine de 16 ans*[481] şi *Le mariage de raison*[482]. În tragediile al căror fond este o intrigă de iubire, de obicei intenţiile speciei sunt dezamăgite, iar îndrăgostiţii, care erau instrumentele ei, mor amândoi, ca de exemplu în *Romeo şi Julieta*, *Tancrède*, *Don Carlos*, *Wallenstein*, *Mireasa din Messina* etc.

Pasiunea unui om foarte îndrăgostit produce efecte adesea comice, uneori chiar tragice: aceasta pentru că, în ambele cazuri, pătruns de spiritul speciei şi din acel moment dominat de el, el nu-şi mai aparţine, iar conduita sa nu mai este cu adevărat aceea a unui individ. Ceea ce dă gândurilor unui om ajuns la ultimul grad al pasiunii o culoare atât de poetică şi de elevată, şi chiar o direcţie transcendentă şi hiperfizică, ce pare a-l face să piardă din vedere scopul său personal, cu totul material, este faptul că acest om este însufleţit de spiritul speciei, ale cărei interese sunt infinit mai puternice decât acelea ale simplilor indivizi; el are misiunea specială de a asigura existenţa unei posterităţi nedefinite, ai cărei indivizi vor avea o constituţie determinată care nu va putea primi viaţa decât de la el în calitate de tată şi de la iubita lui în calitate de mamă, fără ei, unei asemenea posterităţi i-ar fi imposibil să ajungă la existenţă, şi totuşi voinţa de a trăi, pentru a se obiectiva. cere cu insistenţă acest lucru. Nouă ni se pare că acţionăm în această chestiune de o importanţă atât de transcendentă. Acest simţământ înalţă bărbaţii îndrăgostiţi atât de mult deasupra lucrurilor pământeşti, şi deasupra lor înşişi, dă dorinţelor lor o formă atât de imaterială, încât dragostea devine un episod poetic chiar şi-n viaţa celui mai prozaic dintre ei; în acest din urmă caz, el poale căpăta o

[481] Regina de şaisprezece ani.
[482] Căsătorie din interes.

turnură destul de-comică. - Acest ordin al voinţei care caută să se obiectiveze în specie nu se prezintă conştiinţei bărbatului îndrăgostit decât sub masca unei stăpâniri anticipate a acestei fericiri infinite, pe care crede că o va găsi în unirea sa cu femeia iubită. În gradele cele mai înalte ale pasiunii, această himeră străluceşte atât de puternic încât, dacă realitatea nu poate fi pe măsură, însăşi viaţa îşi pierde întregul ei farmec şi pare de acum încolo atât de lipsită de bucurie, atât de searbădă, atât de fastidioasă, încât sila este mai puternică decât teama provocată de moarte, uneori aceasta silă de viaţă îl poate împinge pe bărbat să-şi ia singur zilele. În aceste condiţii, voinţa bărbatului este atrasă în vârtejul celei a speciei; aceasta din urmă poate chiar capăta o predominanţă atât de pronunţată asupra voinţei individuale, încât, dacă un asemenea bărbat este împiedicat să acţioneze în scopul urmărit de specie, el nu vrea să acţioneze nici pentru el însuşi. Individul este în acest caz un vas prea puţin solid pentru a putea rezista la această presiune puternică a voinţei speciei concentrate asupra unui obiect determinat. Ieşirea, într-un asemenea caz, este sinuciderea, uneori dubla sinucidere a celor doi îndrăgostiţi, doar dacă natura, pentru a le salva viaţa, nu le aduce nebunia, care va acoperi cu vălul ei conştiinţa acestei situaţii disperate. Nu trece an care să nu dovedească prin întâmplări de acest gen adevărul acestor lucruri.

Dragostea zădărnicită nu este singura care are uneori un sfârşit tragic; dragostea împlinită duce şi ea mai adesea la nefericire decât la fericire; căci pretenţiile pasiunii sunt atât de adesea în contradicţie cu bunăstarea personală a interesatului pe care îl chinuie şi atât de inconciliabile cu celelalte relaţii, încât ele răstoarnă planul vieţii construit pe această bază. Da, dragostea se află în contradicţie frecventă nu numai cu condiţiile exterioare, ci şi cu propria individualitate, îndreptându-se asupra unor, femei care, făcând abstracţie de raporturile sexuale, ar fi un obiect de ură, de dispreţ, chiar de oroare pentru îndrăgostit. Dar voinţa speciei este atât de puternică faţă de aceea a individului, încât îndrăgostitul închide ochii la toate aceste

însuşiri contrare gustului său, trece peste orice şi nu vrea să ştie nimic, dă ca să se unească pentru totdeauna cu obiectul pasiunii sale; atât de mare este orbirea produsă de această iluzie, care, odată îndeplinită voinţa speciei, dispare imediat şi nu-i mai lasă decât o dezgustătoare tovarăşă de viaţă. Numai astfel se explică faptul că vedem adesea bărbaţi foarte rezonabili, şi chiar distinşi, căsătoriţi cu monştri şi cu megere[483], fără să înţelegem cum de au putut să facă o asemenea alegere. De aceea anticii îl reprezentau pe Amor orb. Da, este posibil chiar ca un îndrăgostit să vadă limpede insuportabilele defecte de temperament şi de caracter ale logodnicei sale care îi promit o viaţă de chin, este posibil să le resimtă cu amărăciune şi cu toate acestea să nu se lase descurajat.

I ask not, I care not.
If guilt's in thy heart;
I know that, I love thee,
Whatever thou art.[484]

[„Nu întreb şi nici nu-mi pasă
Dacă vina e a ta;
Tot ce ştiu e că mi-eşti dragă
Chiar de eşti aşa.“]
(Thomas Moore, *Irish Melodies*,
Come, *rest in this Bosom*)

Aceasta pentru că în fond el nu-şi urmăreşte interesul său, ci pe acela al unui terţ, care încă nu este născut, fiind învăluit de iluzia că ceea ce urmăreşte el este interesul propriu. Dar tocmai acest fapt de a nu-şi căuta binele propriu, care întotdeauna şi peste tot este seninul nobleţei sufleteşti, este ceea ce dă iubirii pasionate o culoare sublimă şi face din ea un subiect vrednic de poezie. - În sfârşit, dragostea sexuală este compatibilă chiar şi cu ura cea mai puternică faţă de obiectul său, de aceea Platon a

[483] Femeie rea și arțăgoasă. [Var.: **mejéră** s. f.] – Din fr. **mégère**.

[484] Nu întreb, nu-mi pasă dacă inima ta este vinovată; te iubesc, ştiu acest lucru, aşa cum eşti.

comparat-o cu dragostea lupilor faţă de oi. Este cazul îndrăgostitului pasionat care, în pofida tuturor eforturilor şi tuturor rugăminţilor sale, nu poate obţine cu niciun preţ realizarea dorinţelor lui.

I love and hate her.[485]
[„O iubesc ţi o urăsc.“]
(Shakespeare, Cymbelinc, III. 5)

Ura faţă de femeia iubită, care se aprinde atunci, merge uneori atât de departe încât îl determină pe bărbat să o ucidă şi apoi să-şi pună şi el capăt zilelor. Fiecare an ne oferă exemple de acest gen, pe care le putem găsi în ziare. De aceea sunt atât de potrivite versurile lui Goethe:

Bei aller verschmtähen Liebe! beim hollischen Elemente!
Ich wollt’ ich wūszt’ was ärger’s, dasz ich fluchen konnte.

Pe toată iubirea dispreţuită! Pe elementul infernal! De-aş fi cunoscut ceva şi mai îngrozitor pentru a face din el un blestem!”

Sau:
[„Pe dragostea-nşelată! Pe-al iadului foc vajnic!
E vreun necaz pe lume, ca să-l blestem mai straşnic?“]
(*Faust*, I, versurile 2805 şi urm.)

Cuvântul cruzime nu prea este o hiperbolă atunci când un îndrăgostit îl foloseşte pentru a exprima răceala de care dă dovadă femeia iubită şi plăcerea acestei cochetării care se desfată pe seama suferinţelor lui. Căci el se află sub imperiul unui impuls care, la fel ca instinctul insectelor, îl forţează, în pofida tuturor argumentelor raţiunii, să-şi urmărească fără nicio reţinere scopul şi să dispreţuiască tot restul; el nu poate scăpa de aşa ceva. Au existat mai mulţi Petrarca, şi nu numai unul singur, care au fost nevoiţi de-a lungul întregii vieţi să târâie după ei ca pe un lanţ, ca pe o ghiulea de ocnaş legată de picior, povara

[485] Cf. *Phaidros*, 241 d.

unei pasiuni neîmplinite şi să umple cu suspine păduri singuratice; dar numai Petrarca a avut în acelaşi timp şi darul poeziei într-o asemenea măsură încât i se potrivesc frumoasele versuri ale lui Goelhe:

Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

[„Şi dacă durerea îi ia omului puterea de a vorbi, un zeu mi-a făcut darul de a spune cât de mult sufăr.“]

Sau:
[„Iar când omul a amuţit în chinul lui,
Un zeu mi-a dat puterea să spun cum sufăr.“]
(*Torquato Tasso*, V, 5)

În realitate, spiritul speciei este peste tot în război cu spiritele care îi apără pe indivizi; el este prigonitorul şi duşmanul lor, mereu gata să distrugă fără nicio îndurare fericirea personală, pentru a asigura realizarea planurilor sale; da, fericirea unor întregi naţiuni a fost uneori sacrificată capriciilor sale; Shakespeare ne-a dat un exemplu de acest fel în *Henric al VI-lea*, partea a III-a, actul al III-lea, tablourile al II-lea şi al III-lea. Explicaţia constă în faptul că specia, centru şi rădăcină a existenţei noastre vizibile, are asupra noastră un drept mai intim şi mai imediat decât individul, de unde şi preferinţa pentru interesele sale. Sentimentul acestui adevăr i-a făcut pe antici să personifice spiritul speciei în Cupidon, zeu răutăcios, crud şi ca urmare criticat, demon capricios şi despotic şi, înainte de toate, stăpân al zeilor şi al oamenilor:

Σύ δ´, ώ θεών τύραννε κάνθρώπων, ´Έρως.
(*Tu, deorum hominumque tyranne, Amor*!)
[„Tu, tiranul zeilor şi al oamenilor, Eros!“]
(Euripide, *Andromeda*[486])

Săgeţi ucigătoare, cecitatea şi aripile, iată care sunt atributele sale. Cele din urmă arată nestatornicia, nestatornicia care nu începe decât o dată cu deziluzia, ea

[486] Cf şi Stobaios, *Florilegium*, II, 385, 17.

însăşi urmare a plăcerii.

Pasiunea se baza pe o iluzie care făcea ca individului să i se pară preţios pentru el ceea ce nu are valoare decât pentru specie; scopul speciei odată atins, himera trebuie deci să dispară. Spiritul speciei, care pusese stăpânire pe individ, îi redă libertatea. Părăsit de acesta, individul cade din nou în limitele şi în nefericirea de la început; el vede cu surprindere că toate aceste aspiraţii atât de înalte, de eroice, de nemărginite nu au oferit plăcerii sale nimic mai mult decât oferă orice altă satisfacere a instinctului sexual; împotriva aşteptărilor sale, el îşi dă seama că nu este mai fericit decât înainte. El înţelege că a fost păcălit de voinţa speciei. De aceea, în general, un Tezeu satisfăcut îşi va părăsi Ariadna sa. Dacă pasiunea lui Petrarca şi-ar fi aflat împlinirea, cântecul său s-ar fi stins, aşa cum se stinge cel al păsării după ce aceasta îşi face oul.

Să facem, în trecere; următoarea remarcă: oricâtă neplăcere ar provoca expunerea mea despre metafizica dragostei celor care tocmai se află prinşi în plasa acestei pasiuni, totuşi, dacă observaţiile raţiunii ar putea, în general, face ceva împotriva pasiunii, adevărul fundamental revelat de mine ar trebui să dea înainte de orice alt argument mijlocul de a o învinge. Dar ne vom mărgini la maxima comicului antic: *Quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes* [„Ce n-are în sine nici chibzuinţă, nici măsură nu poate fi guvernat de judecată“ - Terenţiu, *Eunuchus*, versurile 57 şi urm.].

Căsătoriile din dragoste sunt încheiate în interesul speciei, şi nu al individului. Fără îndoială, persoanele în cauză cred că acţionează pentru propria lor fericire; însă adevăratul lor scop este, în realitate, străin de ele şi constă în crearea unui individ care nu este posibil decât prin ele. Unite de acest scop, ele trebuie apoi să caute şi să găsească cele mai bune mijloace pentru a se înţelege una cu alta. Dar foarte adesea cuplul constituit prin această iluzie instinctivă care este esenţa dragostei pasionate va fi, în ce priveşte restul, de natură foarte diferită. Această

discordanţă iese la lumină atunci când iluzia, printr-un fenomen inevitabil, dispare. De aceea, de regulă, căsătoriile din dragoste au un sfârşit nefericit, căci ele au în vedere generaţia viitoare în detrimentul celei prezente. *Quien se casa par amores, ha de vivir con dolores* [„Cine se căsătoreşte din dragoste va duce o viaţă de durere“], spune un proverb spaniol. - Lucrurile stau invers în cazul căsătoriilor din interes, încheiate aproape întotdeauna după alegerea părinţilor. Consideraţiile care domină aici, oricare ar fi ele de altfel, sunt cel puţin reale şi incapabile să dispară de la sine. Ele au grija, este adevărat, în detrimentul generaţiilor viitoare, de fericirea generaţiei existente; dar şi această fericire rămâne problematica. Bărbatul care, căsătorindu-se, are în vedere mai mult banii decât satisfacerea pornirii sale, trăieşte mai mult în individ decât în specie; conduită care, prin opoziţia sa directă faţă de adevăr, pare contrară naturii şi trezeşte un oarecare dispreţ. Tânăra care, fără a asculta de sfaturile părinţilor săi, respinge propunerea de căsătorie făcută de un bărbat bogat şi încă tânăr, neţinând seama de convenienţe şi alegând numai sub impulsul înclinaţiei sale instinctive, îşi sacrifică fericirea personală în favoarea celei a speciei. Dar tocmai din această, cauză nu i se poate refuza o anume încuviinţare, căci ea a preferat obiectivul cel mai important şi a acţionat în spiritul naturii (sau, mai exact, al speciei), pe când părinţii o sfătuiau în sensul egoismului individual. - Din toate acestea rezultă, se pare, că încheierea unei căsătorii ar trebui să lezeze ori interesul individului, ori pe acela al speciei. Aşa se şi întâmplă de altfel de cele mai multe ori, căci convenienţa şi pasiunea nu pot merge niciodată mână în mână, excepţia fiind rodul celei mai rare întâmplări. Sărăcia fizică, morală sau intelectuală a majorităţii bărbaţilor ţine în parte de faptul că de obicei căsătoriile se încheie nu în urma unei adevărate alegeri şi a sentimentului, ci în virtutea a mii de consideraţii exterioare şi de circumstanţe fortuite. Dacă totuşi alături de convenienţă se ţine seama într-o oarecare măsură şi de dragoste, atunci are loc un fel de tranzacţie cu spiritul speciei.Toată lumea ştie, căsătoriile

fericite sunt rare, tocmai pentru că este în natura căsătoriei să-şi fixeze scopul principal în generaţia viitoare, şi nu în cea prezentă. Să adăugăm totuşi, pentru a consola sufletele gingaşe şi iubitoare, că dragostea pasionată este asociată uneori cu un sentiment care are o cu totul altă sursă, adică o prietenie reală, bazată pe acordul dintre spirite şi care nu începe totuşi aproape niciodată să apară decât atunci când dragostea sexuală propriu-zisă s-a stins prin plăcere. Izvorul cel mai obişnuit al acestei prietenii va fi acea înclinare de a se completa unul pe celălalt, într-o concordanţă reciprocă a calităţilor fizice, morale şi intelectuale ale celor doi indivizi, din care a apărut, în vederea naşterii fiinţei viitoare, dragostea sexuală şi care, în raport cu indivizii înşişi, se prezintă ca nişte însuşiri de temperament opuse şi calităţi intelectuale susceptibile să se completeze una pe cealaltă, servind astfel de bază pentru o armonizare a sufletelor.

Toată această teorie a metafizicii dragostei este strâns legată de ansamblul metafizicii mele, iar lumina pe care ea o aruncă asupra acesteia se poate rezuma după cum urmează.

După cum am văzut, alegerea atentă şi capabilă să se înalţe, trecând prin nenumărate grade, până la dragostea pasionată, această alegere pe care o face omul pentru satisfacerea instinctului sexual, se bazează pe interesul foarte serios pe care îl manifestă omul faţă de constituţia specială şi individuală a generaţiei viitoare. Or acest interes atât de demn de remarcat confirmă două adevăruri expuse în capitolele precedente:

I. - Indestructibilitatea esenţei proprii a omului care continuă să existe în această generaţie viitoare. Căci acest interes atât de viu şi de arzător, provenit, fără gândire şi fără intenţie premeditată, din instinct şi din impulsul cel mai lăuntric al fiinţei noastre, nu ar putea să existe atât de neşters şi să exercite o mare influenţă asupra omului, dacă omul ar fi o creatură absolut efemeră şi dacă el ar trebui să fie urmat, numai în ordinea timpului, de o generaţie realmente şi radical deosebită de el însuşi.

II. - Al doilea adevăr este acela că esenţa proprie a omului rezidă mai mult în specie decât în individ. Căci acest interes acordat constituţiei speciale a speciei, care este baza oricărei poveşti de dragoste, de la cea mai trecătoare la cea mai serioasă, este, la drept vorbind, pentru fiecare problema cea mai importantă, cea a cărei reuşită sau nereuşită tulbură cel mai mult sensibilitatea noastră; de aici denumirea preferată de *problemă de inimă*; când acest interes s-a exprimat cu hotărâre şi cu forţă, lui îi subordonăm, îi sacrificăm pe acela care nu priveşte decât persoana. Astfel omul dovedeşte că este interesat mai mult de specie decât de individ şi că există în mod mai imediat în prima decât în cel de al doilea. - Dar atunci de ce îndrăgostitul se agaţă, plin de resemnare, de privirile celei pe care a ales-o şi este gata să-i sacrifice totul? - Pentru că partea nemuritoare a fiinţei sale doreşte să posede această femeie; toate celelalte apetituri ale sale provin întotdeauna şi numai din partea muritoare. - Această poftă atât de puternică, sau chiar înfocată, îndreptată spre o femeie determinată, este o garanţie imediată a îndestructibilităţii esenţei fiinţei noastre şi a persistenţei ei în specie. A considera această persistenţă drept un lucru neînsemnat şi insuficient este o greşeală provenită din faptul că prin continuitatea speciei nu înţelegem nimic mai mult decât existenţa viitoare a unor fiinţe asemănătoare, şi nu identice cu noi în cele mai mici amănunte, şi aceasta pentru că, pornind de la cunoaşterea îndreptată spre exterior, nu avem în vedere decât forma exterioară a speciei, aşa cum o percepem prin intuiţie, şi nu esenţa ei lăuntrică. Or, această esenţă lăuntrică este tocmai ceea ce constituie baza şi substanţa propriei noastre conştiinţe; prin aceasta ea este un element mai imediat pentru noi decât chiar această conştiinţă şi, eliberată de sub imperiul principiului individuaţiei în calitate de lucru în sine, este elementul unic şi identic în toţi indivizii, fie că aceştia se află pe acelaşi plan fie unul după altul. Acest element este voinţa de a trăi, este ceea ce caută cu o dorinţă atât de stăruitoare viaţa şi persistenţa. Ca urmare, el rămâne la adăpost de atingerile

morţii. Dar în acelaşi timp, el nu poate ajunge la o situaţie mai bună decât este condiţia sa prezentă, căci fiind sigur de viaţă, este deci totodată sigur de suferinţele şi de moartea legate în permanenţă de individ. Eliberarea lui de această condiţie este misiunea rezervată negării voinţei de a trăi, prin care voinţa individuală se smulge din tulpina speciei şi renunţă la existenţa pe care ea o avea în aceasta. Nu avem noţiuni, precise despre existenţa ei posterioară, nu avem nici chiar date care să ne ajute să ne facem o idee despre ea. Nu o putem desemna decât ca ceea ce are libertatea de a fi sau a nu fi voinţa de a trăi. În ultimul caz, budismul o caracterizează prin numele de Nirvana, a cărui etimologie am dat-o în nota de la sfârşitul *Capitolului XLI*. Acesta este aspectul care va rămâne pentru totdeauna inaccesibil oricărei inteligenţe omeneşti, în chiar virtutea naturii sale.

Dacă acum, de pe poziţia pe care am situat aceste din urmă consideraţii, ne coborâm privirile asupra vălmăşagului lumii, ce vedem? Toţi oamenii, apăsaţi de nefericire şi de suferinţe, depun toate eforturile pentru a satisface aceste nevoi nenumărate, pentru a se apăra de multiplele forme ale durerii fără a putea spera totuşi nimic altceva decât conservarea acestei vieţi individuale, atât de chinuite, pentru o scurtă perioadă de timp. Totuşi, în mijlocul acestei zarve, zărim privirile a doi îndrăgostiţi care se întâlnesc strălucind de dorinţă; pentru ce atâta mister, atâta disimulare şi atâta teamă? - Pentru că aceşti îndrăgostiţi sunt nişte trădători, ale căror aspiraţii ascunse tind să perpetueze toată această nefericire şi toate aceste necazuri, care fără ei s-ar sfârşi curând, lucru care este imposibil din cauza lor, la fel cum l-au făcut imposibil semenii lor mai înainte. - Dar această consideraţie anticipează deja asupra celor din capitolul următor.

APENDICE LA CAPITOLUL PRECEDENT

Οϋτως άναιδώς έξεκίνησας τόδε
Τό ρήμα καί που τοΰτο φεύξεσθαι δοκεΐς;
- Πέφευγα· τ΄ άληθές γάρ ίσχυρόν τρέφω.
[„«Cu atâta neruşinare ai cutezat să rosteşti
Un asemenea cuvânt şi crezi că scapi de pedeapsă?»
- «Am şi scăpat, căci adevărul depune mărturie pentru mine.»“]
(Sofocle, *Œdipus rex*, 345)

Mai sus am menţionat în trecere pederastia, semnalând-o ca un instinct pervertit. Această observaţie mi s-a părut a fi insuficientă în timp ce lucram la ediţia a doua. O examinare mai extinsă a acestei rătăciri a instinctului m-a făcut să descopăr în ea mai apoi o problemă curioasă şi în acelaşi timp soluţia legată de ea. Această soluţie presupune capitolul precedent; dar la rândul ei aruncă o lumină nouă asupra lui şi este astfel în acelaşi timp completarea şi dovada teoriei fundamentale pe care am expus-o acolo.

În sine, pederastia se prezintă ca o monstruozitate nu numai contrară naturii, ci şi respingătoare în cel mai înalt grad şi care provoacă oroare; ea pare a fi un act la care numai o natură în întregime perversă, deformată şi degenerată s-ar fi putut coborî o dată şi care nu s-a mai repetat decât în cazuri cu totul izolate. Să ne întoarcem acum privirile spre experienţă: ea ne oferă imaginea contrară; acest viciu de caracter odios îl vedem practicat adesea şi în întreaga lui desfăşurare în toate timpurile şi la toate popoarele lumii. Ştim cu toţii că el era răspândit peste tot în Grecia şi la Roma, că era acceptat, că era practicat în mod public fără pudoare şi fără ruşine. Toţi

scriitorii antici ne aduc mărturii mai mult decât suficiente despre acest obicei. Mai ales poeţii vorbesc despre el, nefăcând excepţie nici chiar castul Vergiliu (*Eclogae*, II [1-2]). Mai mult, chiar şi poeţii timpurilor foarte vechi. Orfeu (care din acest motiv a fost sfâşiat de Menade) şi Tamiras au fost acuzaţi de această practică. Şi filosofii ne vorbesc despre acest lucru, mai mult decât despre dragostea sexuală: îndeosebi Platon pare a nu cunoaşte alt fel de dragoste, la fel şi stoicii care socotesc acest viciu demn de omul înţelept (Stobaios, *Eclogae physicae et ethicae*, lib. II, cap. 7). Platon chiar îl laudă pe Socrate, ca pentru o faptă eroică nemaiîntâlnită, că a dispreţuit şi a respins propunerile lui Alcibiade. În *Memorabilia* lui Xenofon, Socrate vorbeşte despre pederaslic ca despre un act ireprehensibil, şi chiar de lăudat (Stobaios, *Florilegium*, vol. I, pag. 57). Tot în *Memorabilia* (lib. I, cap. III, § 8), unde acelaşi Socrate ne pune în gardă faţă de pericolele dragostei, el vorbeşte în asemenea măsură numai despre dragostea pentru bărbaţii tineri, încât ar trebui să credem că femeile nici nu existau. Şi Aristotel (*Politica*, II, 9) vorbeşte despre pederastie ca despre un obicei obişnuit, fără a-l blama; el spune că la celţi ea a fost la mare cinste în mod public, că legile cretane au favorizat-o, în calitate de mijloc de prevedere împotriva unui exces de populare, şi menţionează (cap. X) pasiunea legislatorului Philolaos pentru bărbaţi etc. Cicero merge până acolo încât spune: Apud Graecos opprobrio fuit adulescentibus, si amatores non haberent [„La greci era de ocară pentru tineri să n-aibă amanţi“ - *De re publica*, IV, 3, 3]. În general, cititorul instruit nu are nevoie de nicio dovadă; el şi le aminteşte cu sutele, căci ele abundă peste tot în scrierile anticilor. Chiar şi la popoarele mai grosiere, la gali mai ales, acest viciu era foarte la modă. Dacă ne îndreptăm privirile spre Asia, vedem că toate ţările acestui continent, şi aceasta din timpurile cele mai îndepărtate până astăzi, sunt infectate de acelaşi viciu, fără ca nicăieri să se sinchisească cineva a-l ascunde: atât hinduşii, cât şi chinezii, la fel ca şi popoarele islamice, ai căror poeţi se ocupă şi ei mai mult de

dragostea pentru băieţi decât de dragostea pentru femei; de exemplu, în *Gulistan* de Saadi, cartea *Despre dragoste* tratează exclusiv despre pederastie. Şi evreii o cunoşteau, căci atât *Vechiul*, cât şi *Noul Testament* o menţionează ca fiind condamnabilă. În Europa creştină, în sfârşit, religia, legile şi opinia publică au trebuit să lupte împotriva ei din toate puterile: În Evul Mediu ea era peste tot pedepsită cu moartea, în Franţa, încă şi în secolul al XVI-lea, era pedepsită cu arderea pe rug, iar în Anglia, chiar şi în cursul primilor treizeci de ani ai acestui secol, pedeapsa cu moartea era aplicată fără milă; pedeapsa actuală este deportarea pe viaţă. Iată la ce măsuri violente a trebuit să se recurgă pentru a pune stavilă acestui viciu; fără îndoială, în mare măsură s-a reuşit acest lucru, fără ca totuşi să poată fi vreodată extirpat; el continuă să se strecoare mereu şi pretutindeni, sub vălul celui mai adânc secret, în toate ţările şi în toate clasele şi apare brusc, adesea tocmai acolo unde era mai puţin de aşteptat. La fel au stat lucrurile şi în secolele anterioare, în pofida tuturor condamnărilor la moarte: menţiunile, aluziile conţinute în scrierile acelor vremuri dovedesc acest lucru. - Dacă privim cu atenţie, dacă examinăm îndeaproape toate aceste date ale experienţei, ne dăm seama că pederastia este, în toate timpurile şi peste tot, departe de ceea ce am presupus noi la început, când am studiat-o, numai pe ea însăşi şi *a priori*. Absoluta universalitate şi indestructibilitatea persistentă a acestui viciu demonstrează că el provine dintr-o latură a însăşi naturii umane; numai această motivaţie explică de ce apare el mereu şi peste tot, adevărată dovadă în sprijinul proverbului:

> Naturam expellas furca, tamen usque recurret.
> [„Firea îndărăt se-ntoarce, de-ai goni-o chiar cu parii.“]
> (Horaţiu, *Epistulae*, I, 10, 24)

Pentru cine procedează cinstit, ca noi, sustragerea de la această consecinţă constituie o totală imposibilitate. Să trecem peste fapte şi să ne oprim la blamarea şi la condamnarea acestui viciu ar fi fără îndoială lucru uşor.

Totuşi nu acesta este modul meu de a rezolva problemele: credincios şi în acest caz vocaţiei mele naturale, obişnuinţei mele de a căuta peste tot adevărul şi de a merge în adâncul lucrărilor, încep prin a cunoaşte faptul ce trebuie explicat aşa cum mi se prezintă el, cu inevitabilele consecinţe pe care le atrage după sine. Dar faptul că o tendinţă atât de radical opusă naturii, că o tendinţă care se împotriveşte naturii tocmai în privinţa celui mai important obiectiv al său şi pe care aceasta ţine atât de mult să-l îndeplinească, să provină din chiar această natură este un paradox nemaiauzit: a-l explica este o problemă foarte grea; vreau totuşi să o rezolv acum, descoperind misterul natural care constituie fondul său.

Ca punct de pletare voi lua un pasaj din Aristotel, din *Politica,* VII, 16 [1335 b 29]. - El spune acolo mai întâi că oameni prea tineri dau naştere la copii rău clădiţi, slabi, cu deficienţe şi sortiţi să rămână mici şi continuă aplicând aceeaşi remarcă progeniturii oamenilor prea bătrâni: τά γάρ τών πρεσβυτέρων έκγονα καθάπερ τά τών νεωτέρων άτελή γίγνεται καί τοΐς σώμασι καί ταΐς διανοίαις, τά δέ τών γεγηρακότων άσθενή (*nam ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est*) [„căci copiii celor prea în vârstă, ca şi ai celor prea tineri, lasă de dorit atât sub aspect fizic, cât şi intelectual, iar copiii moşnegilor sunt debili“] etc. Regula pe care Aristotel o stabileşte pentru individ, Stobaios o instituie ca lege pentru societate, în concluzia expunerii sale asupra filosofiei peripatetice (*Eclogae physicae et ethicae*, lib. II, cap. 7 in fine): Πρός τήν ρώμην τών σωμάτων καί τελειότητα δεΐν μήτε νεωτέρων άγαν μήτε πρεσβυτέρων τούς γάμους ποιεΐσθαι, άτελή γάρ γίγνεσθαι κατ΄ άμφοτέρας τάς ήλικίας καί τελείως άσθενή τά έκγονα (*Oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta*) [„Pentru a obţine însă corpuri viguroase şi perfecte, căsătoriile nu trebuie să se încheie

nici între oameni prea tineri, nici prea bătrâni, căci produsul celor două vârste ar lăsa de dorit, iar până la urmă s-ar naşte doar copii debili“]. Aristotel îl sfătuieşte deci pe bărbat să nu mai zămislească copii după cincizeci şi patru de ani; el poate totuşi să continue să aibă relaţii cu femeia sa, pentru sănătate sau pentru orice alt motiv. În privinţa mijlocului de a aplica preceptul el nu spune nimic, însă părerea sa tinde în mod vizibil spre indicarea avortului pentru a elimina copiii concepuţi la această vârstă deoarece, câteva rânduri mai sus, el recomandă acest mijloc. În ce o priveşte, natura nu poate contenta faptul care serveşte drept bază recomandărilor lui Aristotel, dar nici nu-l poate suprima. Căci, după propriul său principiu, *natura non facit saltus*, ea nu ar putea întrerupe dintr-o dată secreţia seminală a bărbatului; dar şi în acest caz, ca şi în cel al oricărei pieiri, ar trebui să aibă loc mai întâi o deteriorare succesivă. Or, în decursul acestei perioade, generaţia nu ar da naştere decât unor fiinţe slabe, incomplet dezvoltate, plăpânde, firave şi cu viaţă scurtă. Da, acest caz este foarte frecvent: copiii concepuţi la o vârsta avansată mor aproape întotdeauna devreme, nu ating în orice caz niciodată bătrâneţea, rămân, mai mult sau mai puţin, infirmi, bolnăvicioşi, fără puteri, iar cei pe care îi procreează la rândul lor au aceeaşi constituţie. Ceea ce spunem aici despre procrearea la o vârstă mai înaintată este valabil şi pentru generaţia practicată înainte de vârstă măturâ. Dar natura ţine foarte mult la conservarea speciei şi tipului său adevărat; de aceea, ea are nevoie de indivizi bine clădiţi, solizi şi viguroşi; numai pe aceştia îi vrea ea. Da, ea nu-i consideră şi nu-i tratează pe indivizi în fond (am arătat acest lucru în *Capitolul XLI*) decât ca pe nişte mijloace; numai specia singura este scopul său. De aceea vedem că în acest caz natura, ca urmare a propriilor sale legi şi a scopurilor pe care le urmăreşte, ajunge într-o situaţie critică şi cu adevărat încurcată. Expedientele violente şi subordonate voinţei altcuiva îi sunt interzise din cauza esenţei sale; ea nu se mai poate mângâia cu speranţa că bărbaţii, trăgând învăţăminte din experienţă, vor

recunoaşte dezavantajele unei generaţii prea premature şi prea târzii şi atunci îşi vor înfrâna poftele, în baza unor reflecţii înţelepte făcute cu sânge rece. Într-o problemă atât de importantă natura nu putea deci să recurgă la aceste două mijloace. Nu-i mai rămânea deci nimic altceva decât să aleagă din două rele răul cel mai mic. În acest scop ea trebuia să se adreseze instrumentului său favorit, instinctul. Aşa cum am arătat în capitolul precedent, instinctul conduce pretutindeni operaţia importantă a generaţiei şi se pricepe să producă în aceasta iluziile cele mai stranii; şi în acest caz natura trebuia să-i atragă la interesele sale, iar peatru a reuşi aceasta nu exista decât o cale, şi anume să-l deruteze, să „îl inducă în eroare“ (*lui donna le change*). Natura, într-adevăr, nu cunoaşte decât latura fizică a lucrurilor, ea nu le cunoaşte latura morală; între ea şi morală există chiar un antagonism tranşant. Conservarea individului, şi mai ales aceea a speciei, în starea de perfecţiune cea mai mare posibilă, este singurul său scop. Fără îndoială, chiar şi din punct de vedere fizic, pederastia este vătămătoare pentru tinerii care se lasă atraşi de ea, dar nu în asemenea măsură încât din cele două rele unul să nu fie mai mic. Deci natura îl alege pe acesta, pentru a evita de la început şi de departe răul mult mai mare al decăderii speciei, prevenind astfel o nenorocire pe termen lung şi care ar fi mereu în creştere.

În virtutea acestei precauţii a naturii, apare în general, spre vârsta indicată de Aristotel, o tendinţă către pederastie, ascunsă mai întâi şi insesizabilă, dar care se accentuează şi se profilează pe zi ce trece, pe măsură ce scade capacitatea de a procrea copii sănătoşi şi viguroşi. Aşa procedează natura. Să remarcăm totuşi că de la această înclinaţie născândă spre viciu şi viciul însuşi este însă o mare distanţă. Fără îndoială că, dacă, aşa cum s-a întâmplat în Grecia antică sau la Roma, sau în Asia din toate timpurile, nu i se pune niciun zăgaz, ea poate, încurajată de exemple, să ducă uşor la viciu, care capătă atunci la rândul său o mare extindere. Dar în Europa ea întâlneşte obstacole atât de puternice în motivele religiei, ale moralei, ale legilor şi ale

onoarei, încât aproape oricine este cuprins de groază chiar şi numai la gândul de a se deda la acest viciu; putem deci admite că din aproximativ trei sute de bărbaţi care sunt tentaţi de această înclinaţie există cel mult unul destul de slab şi de nesăbuit pentru a-i ceda; iar lucrul este cu atât mai sigur cu cât această tendinţă apare numai la vârsta la care sângele este mai potolit, la care instinctul sexual a slăbit în general şi cu cât, pe de altă parte, într-o raţiune deja matură, în prudenţa dobândită prin experienţă, în puterea sufletească dezvoltată în mii de ocazii ea găseşte adversari destul de puternici pentru a împiedica o natură să-i cadă pradă, doar dacă nu este vorba despre o perversiune originară.

Totuşi, scopul pe care îl urmăreşte aici natura este atins prin faptul că această înclinaţie atrage după sine o indiferenţă faţă de femei, indiferenţă care, sporind zi de zi, devine respingere şi sfârşeşte prin a ajunge până la aversiune. Iar acest scop veritabil al naturii este atins cu atât mai multă siguranţă cu cât pe măsură ce facultatea generatoare scade în bărbat, în aceeaşi proporţie se determină această înclinaţie potrivnică naturii. - De aceea, în general nu întâlnim viciul pederastiei decât la bărbaţi deja bătrâni. Numai oamenii de o anumită vârstă se lasă surprinşi din când în când în flagrant delict, spre marea scandalizare a tuturor. Căci vârsta virilă nu cunoaşte acest viciu şi nici măcar nu-l poate concepe. Dacă apare vreodată o excepţie de la regulă, aceasta este, cred eu, atunci consecinţa unei decăderi întâmplătoare şi premature a facultăţii generatoare; ea nu ar putea produce decât fiinţe rău clădite şi, pentru a preveni acest lucru, natura o deviază de la direcţia sa iniţială. De aceea desfrânaţii, prea puţin rari, vai!, din marile oraşe, nu fac semne şi propuneri decât bărbaţilor deja bătrâni sau celor foarte tineri, dar niciodată bărbaţilor care sunt în puterea vârstei. De altfel şi la greci, la care exemplul şi tradiţia poate să fi introdus pe ici pe colo vreo excepţie de la regulă, autorii, mai ales filosofii, şi în special Platon şi Aristotel, ne prezintă în mod expres îndrăgostitul aproape întotdeauna ca bătrân. Să

notăm îndeosebi în această privinţă un pasaj din *Liber amatorius* (cap. V) de Plutarh: Ὁ παιδικός έρως όψέ γεγονώς καί παρ´ ώραν τώ βίώ νόθος καί σκότιος έξελαύνει τόν γνήσιον έρωτα καί πρεσβύτερον (*Pueronum amor, quiqum tarde in vita et intempestive quasi spurius et occultus, exstitisset germanum et natu majorem amorem expellit*) [„Pederastia se instalează târziu, când viaţa se ofileşte, şi, fiind o dragoste falsă şi obscură, o alungă pe cea autentică şi originară“]. Chiar şi printre zei nu-i găsim decât pe cei bătrâni, Zeus şi Hercule, având iubiţi; Marte, Apollo, Bachus nu au aşa ceva. - Totuşi, în Orient, lipsa de femei datorată poligamiei poate produce uneori excepţii forţate de la regulă, la fel ca şi în coloniile noi încă şi de aceea lipsite de femei, precum California etc. - Să ne continuăm deducţiile: deoarece sperma nematurizată încă, precum şi aceea pe care vârsta a stricat-o, nu poate produce decât fiinţe slabe, imperfecte şi nenorocite, se întâlneşte adesea, în adolescenţă, între tineri, aceeaşi înclinaţie erotică de la bătrâneţe; dar ea nu duce decât foarte rar la viciul real, acesta fiind combătut atunci, în afară de motivele citate mai sus, de inocenţă, de puritate, de conştiinţă şi de pudoarea vârstei tinere.

Din această expunere rezultă că, deşi în aparenţă contrar scopurilor naturii, şi tocmai în ceea ce are ea mai important şi mai scump, viciul în discuţie serveşte în realitate aceloraşi scopuri, cu toate că numai în mod indirect, ca mijloc de prevenire a unor rele mai mari. El este rezultatul, într-adevăr, al unei facultăţi genitale aflate în declin sau neajunse încă la maturitate, care, în ambele cazuri, constituie un pericol pentru specie. Fără îndoială, în aceste două cazuri, raţiuni morale ar fi trebuit să provoace o oprire a funcţionării, dar nu se putea conta pe aşa ceva, căci natura nu ţine seama niciodată în conduita sa de elementul pur moral. De aceea, ajungând în încurcătură tocmai din cauza propriilor sale legi, natura a cerut perversiunii instinctului un expedient, o stratagemă; da, s-ar putea spune, ea recurge la o soluţie foarte simplă, răul cel mai mare din două. Ea îşi concentrează atenţia asupra

importantului obiectiv care este prevenirea apariţiei generaţiilor imperfecte, care pot apoi să denatureze încet-încet întreaga specie, iar pentru a-şi atinge scopul, am văzut, ea nu-şi face scrupule în privinţa alegerii mijloacelor. Spiritul în care acţionează ea aici este acelaşi care o făca să determine viespiile, aşa cum am arătat mai sus în *Capitolul XXVII*, şă-şi ucidă puii cu acul lor; căci în ambele cazuri ea alege ce este mai rău pentru a evita ceea este cel mai rău; ea induce in eroare instinctul sexual pentru a-i dejuca efectele cele mai primejdioase.

Intenţia mea în această expunere a fost mai întâi de a rezolva ciudata problemă anunţată la început, apoi de a confirma şi teoria dezvoltată de mine în capitolul precedent, şi anume ca în orice dragoste sexuală instinctul este ghidul şi elementul de bază al iluziilor, deoarece natura pune interesul speciei mai presus de toate celelalte. Am vrut să arăt că acest adevăr poate fi aplicat chiar şi odioasei perversiuni şi degradării instinctului sexual în discuţie, deoarece şi aici motivul ultim şi rezultatul sunt scopurile speciei, în pofida caracterului pur negativ pe care ele îl îmbracă în acest caz, datorită procedeelor cu totul profilactice ale naturii. Această analiză aruncă astfel o lumină nouă asupra ansamblului metafizicii dragostei prezentate de mine. Dar, în general, această expunere revelează un adevăr până acum ascuns şi care, în pofida stranietăţii sale, prezintă sub o nouă înfăţişare esenţa lăuntrică, spiritul şi acţiunile naturii. De aceea, nu s-a pus problema să dăm sfaturi morale împotriva acestui viciu, ci de a ne face o idee clară asupra modului în care stau lucrurile. De altfel, adevăratul motiv, motivul ultim şi profund metafizic care condamnă pederastia este faptul că afirmând voinţa de a trăi ea distruge complet consecinţa acestei afirmări, care ţine deschisă calea salvării, şi suprimă reînnoirea vieţii. - În sfârşit, deoarece, în pofida grijii pizmaşe a profesorilor de filosofie de a-mi înăbuşi doctrinele, acestea capătă, spre marele lor necaz, o extindere pe zi ce trece mai mare, am vrut, expunând aceste idei paradoxale, să le fac un mic bine; am vrut să le

ofer ocazia să mă calomnieze acuzându-mă că am devenit apărătorul şi avocatul pederastiei.

CAPITOLUL XLV[487]
Despre afirmarea voinţei de a trăi

Dacă voinţa de a trăi nu s-ar manifesta decât ca un simplu instinct de conservare personală, ea nu ar fi decât o afirmare a fenomenului individual, pentru timpul foarte scurt al duratei sale naturale. Greutăţile şi grijile unei asemenea vieţi ar fi nesemnificative, iar viaţa ar fi astfel uşoară şi senină.- Dar deoarece, dimpotrivă, voinţa doreşte viaţa în mod absolut şi pentru totdeauna, ea se manifestă în acelaşi timp sub forma instinctului sexual care are în vedere un şir infinit de generaţii. Acest instinct suprimă nepăsarea, veselia şi inocenţa care ar însoţi astfel numai existenţa individuală, introducând în conştiinţă zbuciumul şi melancolia, iar în drumul vieţii nenorocirile, grijile şi nevoile. - Dacă, printr-o excepţie foarte rară, după cum vedem, el este înăbuşit în mod voit, atunci se produce o înviorare a voinţei, care se analizează pe sine însăşi. Atunci ea ia naştere în individ, fără a se prelungi dincolo de el. Acest reviriment cere totuşi o violenţă dureroasă exercitată de individ asupra lui însuşi. Dar dacă el se poate produce, conştiinţa acoperă această nepăsare şi această seninătate cu simpla existenţă individuală, dusă chiar la o putere mai mare. - Dimpotrivă, de satisfacerea acestui instinct şi a acestei dorinţe care este cea mai violentă dintre toate este legată originea unei existente noi şi ca urmare a unei vieţi noi care trebuie trăită, cu toate greutăţile sale, cu toate grijile, nevoile şi durerile sale. Fără îndoială, aceasta cade în sarcina altui individ; şi dacă totuşi cele două fiinţe ar fi în sine şi în mod absolut diferite, aşa cum sunt în aparenţa fenomenală; cum ar rămâne atunci cu dreptatea eternă? - Viaţa este precum o lecţie care trebuie făcută, precum o temă dată ca pedeapsă unui şcolar şi, de aceea, în linii

[487] Acest capitol se referă la § 60 din *Volumul I*.

generale, precum o luptă neîncetată impotriva nefericirii. De aceea fiecare om caută să scape cât mai ieftin posibil; el se achită de viaţă ca de o corvoadă cu care este dator. Dar cine a făcut această datorie? - Cel care l-a zămislit, în plăcerea voluptăţii. Astfel, această plăcere gustată de unul atrage după sine pentru altul obligaţia de a trăi, de a suferi, de a muri. Ştim totuşi (şi este momentul să reamintim lucrul acesta) că diversitatea omogenului ţine de spaţiu şi de timp, pe care eu le-am numit în acest sens *principium individuationis* [principiul individuaţiei]. Căci altfel ar trebui să ne pierdem speranţa în dreptatea eternă. Faptul că tatăl se recunoaşte în fiul pe care l-a procreat este tocmai principiul dragostei părinteşti care îl determină pe tată să facă, să sufere şi să îndrăznească mai mult pentru copilul său decât pentru el însuşi şi să privească în acelaşi timp toate aceste sacrificii ca pe o datorie pe care el trebuie să o plătească.

Viaţa unui om, cu infinitele sale greutăţi, nevoi şi suferinţe, poate fi considerată ca explicaţia şi parafraza actului generator, adică a afirmării hotărâte a voinţei de a trăi; de această afirmare este legată şi această datorie a morţii făcută faţă de natură şi la care omul nu se gândeşte decât cu strângere de inimă. - Nu este aceasta o dovadă că existenţa noastră conţine încă o greşeală? - Fără îndoială, în pofida acestui drept ce trebuie plătit periodic naşterii şi morţii, noi nu încetăm sa existăm şi trecem prin toate suferinţele şi bucuriile vieţii, fără ca vreuna dintre ele să ne scape; iată fructul afirmării voinţei. Astfel, teama de moarte, care, în pofida tuturor chinurilor vieţii, ne ţine legaţi de viaţă este, la drept vorbind, iluzorie; dar nici impulsul care ne-a atras la viaţă nu este mai puţin iluzoriu. Această atracţie se poate vedea obiectiv în chiar întâlnirea plină de dorinţă a privirilor a doi îndrăgostiţi; aceste priviri sunt expresia cea mai pură a voinţei de a trăi în afirmarea sa. Ce blândeţe, ce tandreţe o insufleţeşte aici! Ea vrea binele, o plăcere liniştită şi o bucurie blândă pentru sine, pentru ceilalţi, pentru toţi. Aceasta este tema lui Anacreon. Prin această atracţie şi prin aceste iluzii frumoase ea se atrage

pe sine însăşi către viaţă. Abia ce a intrat în aceasta, că suferinţa aduce după sine crima, iar crima, la rândul ei, suferinţa; groaza şi pustiirea umplu scena. Aceasta este tema lui Eschil.

Dar să continuăm: operaţiunea care permite voinţei să se afirme şi omului să se nască este un act pentru care toţi indivizii simt o ruşine lăuntrică, pe care şi-o ascund cu grijă, înfricoşaţi, dacă sunt surprinşi asupra faptului, ca şi cum ar fi fost surprinşi comiţând o crimă. Este o acţiune a cărei idee nu trezeşte la cei stăpâni pe sine decât repulsie şi, la spiritele mai elevate, oroare. Asupra acestui subiect Montaigne ne prezintă consideraţii detaliate şi profunde, făcute în acest sens, în *Capitolul V* din *Cartea a III-a*, în această glosă marginală [*Essais*]: *Ce que c'est que l'amour* [„Ce este dragostea"]. Îndeplinirea acestui act este urmată imediat de o tristeţe şi o remuşcare cu totul deosebite, care se fac simţite mai ales prima dată când se face acest lucru, şi cu atât mai pronunţate în general cu cât caracterul este mai nobil. Însuşi păgânul Plinius ne spune: *Homini tantum primi coitus paenitentia: augurium scilicet vitae a paenitenda origine* [„Numai omul simte căinţă după prima împreunare; bineînţeles, este un semn prevestitor pentru viaţă că ne căim de originea ei"] (*Historia naturalis*, X, 83). Şi, pe de altă parte, ce practică şi ce cântă, în *Faust*-ul lui Goethe, diavolii şi vrăjitoarele la sabatul lor? Desfrâul şi obscenitatea. Şi în minunatele *Paralipomene* ale aceluiaşi *Faust*, ce profesează Satan în faţa mulţimii adunate? Obscuritatea şi desfrâul; nimic altceva. - Şi totuşi neîncetata repetare a unui act de această natură, este singurul, unicul mijloc care asigură existenţa neamului omenesc. - Dacă optimismul are dreptate, dacă trebuie să vedem cu gratitudine în existenţa noastră darul plăcut al unei bunătăţi supreme conduse de înţelepciune, ca urmare un dar preţios în el însuşi, un izvor de glorie şi de bucurie, atunci actul destinat să o perpetueze ar trebui să capete într-adevăr o cu totul altă înfăţişare. Dacă această existenţă nu este, dimpotrivă, decât un fel de pas greşit, sau cale greşită, dacă este opera unei voinţe dintru început oarbe,

a cărei cea mai fericită dezvoltare ar consta în a reveni la ea însăşi, pentru a se suprima prin propria ei acţiune, atunci actul care perpetuează această existenţă ar trebui considerat ceea ce este.

Aici trebuie să facem o remarcă referitoare la adevărul primordial şi fundamental al doctrinei mele: ruşinea enunţată mai sus ca provocată de actul generaţiei se extinde chiar şi asupra părţilor care servesc la îndeplinirea lui, deşi natura ni le-a dat chiar de la naştere, la fel ca pe toate celelalte organe. Aceasta este încă o dovadă frapantă că nu numai acţiunile, ci şi chiar corpul omului pot fi considerate drept forma fenomenală, drept obiectivarea şi opera voinţei sale. Căci ar putea roşi omul din cauza unui lucru care ar exista fără voinţa lui?

În raport cu lumea, actul generaţiei apare ca fiind cheia enigmei. Lumea, într-adevăr, s-a extins în spaţiu, bătrână în timp şi prezintă o inepuizabilă diversitate de figuri. Toate acestea nu sunt totuşi decât fenomenul voinţei de a trăi; iar centrul, focarul acestei voinţe este actul generaţiei. Astfel, în acest act se exprimă cu toată limpezimea posibilă esenţa lăuntrică a lumii. În această privinţă, este chiar un fapt demn de toată atenţia că este numită în mod absolut „voinţa“ în această locuţiune foarte caracteristică: *er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein* [„el îi ceru să o facă conform voinţei sale“, sau: „El i-a cerut ei să se supună voinţei lui“(H)]. Fiind expresia cea mai clară a voinţei, acest act este aşadar, miezul rezumatul, chintesenţa lumii. De aici, lumina nouă în care sunt puse natura şi conduita lumii: el este cheia enigmei. De aceea şi este desemnat sub numele de „pomul cunoaşterii“, căci unui om îi este suficient să-l cunoască pentru ca ochii săi să se deschidă asupra vieţii, aşa cum spune Byron:

The tree of knowledge has been pluck’d. - all’s known.[488]

(*Don Juan*, I, 127, 4)

[488] Fructul pomului cunoaşterii a fost cules - totul este cunoscut; sau: „Prădatul Cunoştinţei Pom ne face totul cunoscut“.(H)

Această proprietate nu explica mai puţin de ce este el marele, ἄρρητον [taină inexprimabilă], secretul lui Polichinelle, despre care nu este voie să se vorbească nicicând şi nicăieri, dar care întotdeauna şi pretutindeni se înţelege de la sine ca lucrul capital, idee mereu prezentă în mintea tuturor şi care face ca şi cea mai mică aluzie la acest subiect să fie sesizată imediat. Deoarece peste tot unii practică şi alţii presupun intrigi de dragoste, rolul principal pe care îl joacă în lume acest act şi tot ce este legat de el corespunde foarte bine importanţei acelui *punctum saliens* [al oului universal(H)] al originii lumii. Latura hazlie a lucrului este misterul cu care este înconjurată această operaţiune, care ne interesează cel mai mult dintre toate.

Dar uitaţi-vă acum la toată această groază a intelectului omenesc, tânăr şi încă nevinovat, înfricoşat de grozăvia actului pe care l-a comis, când acest mare mister al lumii i se dezvăluie pentru prima dată! Şi iată motivul acestui fapt: în lungul drum pe care voinţa lipsită de cunoaştere a principiului îl are de parcurs, înainte de a se ridica până la intelect, mai ales până la intelectul uman şi raţional, voinţa a devenit atât de străină ei însăşi, încât nu-şi mai cunoaşte originea, acea *paenitenda origo* [origine de care ne căim], şi privind-o din punct de vedere al cunoaşterii pure şi nevinovate, ea este cuprinsă de groază când vede aşa ceva.

Voinţa îşi are sălaşul, adică centrul şi cea mai înaltă expresie, în instinctul sexual; este deci un fapt foarte caracteristic şi pe care natura îl prezintă cu simplitate în limbajul său simbolic acela că voinţa individualizată, adică omul şi animalul, nu poate intra în lume decât pe uşa organelor sexuale.

Afirmarea voinţei de a trăi, concentrată în actul generaţiei, este o necesitate absolută la animal. Căci la om numai voinţa, care este *natura naturans*, ajunge la reflecţie. A ajunge la reflecţie înseamnă a cunoaşte nu numai pentru a satisface cerinţele de moment ale voinţei individuale, pentru a o servi în necesităţile urgente ale

prezentului - cum este cazul la animal, pe măsura caracteristicilor organismului său şi nevoilor sale, inseparabil legate unele de altele - ci a fi dobândit o cunoaştere întinsă şi lărgită, printr-o amintire precisă a trecutului, o anticipare aproximativă a viitorului şi un fel de vedere de ansamblu asupra vieţii individuale, a sa, a altuia, asupra existenţei în general. În realitate, viaţa fiecărei specii animale, de-a lungul miilor de ani ai existenţei sale, seamănă cumva cu un moment unic; ce este ea altceva decât conştiinţa prezentului, fără aceea a trecutului şi a viitorului şi ca urmare fără aceea a morţii? În acest sens o putem considera ca un moment care durează, ca *un nunc stans*. În trecere fie spus, vedem aici, fără putinţă de tăgadă, că forma generală a vieţii, sau a fenomenului voinţei însoţite de conştiinţă, este în primul rând în mod imediat prezentul pur şi simplu; trecutul şi viitorul nu i se adaugă decât la om, şi numai sub formă de concepte; acestea sunt cunoscute *in abstracto* şi luminate cel mult de închipuiri provenite din imaginaţie. - Aşadar o dată ce voinţa de a trăi, adică esenţa lăuntrică a naturii; în aspiraţiile sale neîncetate către o obiectivare perfectă şi o perfectă plăcere, a parcurs întregul şir de animale (şi acest fapt se produce adesea pe aceeaşi planetă în intervale repetate ale şirurilor succesive şi mereu renăscânde ale animalelor) şi această evoluţie a fost împlinită, voinţa de a trăi ajunge în sfârşit, în fiinţa înzestrată cu raţiune, la reflecţie. Şi aici lucrul începe să devină serios pentru ea; în faţa ei îi apare problema de a şti care este originea tuturor lucrurilor, de a şti dacă greutăţile şi suferinţele vieţii şi acţiunilor sale sunt compensate de câştigul obţinut de pe urma lor. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?* [”Acest joc merită cu adevărat cheltuiala (osteneala)?“] - Deci acesta este momentul în care, la lumina unei cunoaşteri precise, ea se hotărăşte pentru afirmarea sau negarea voinţei de a trăi; ea nu poate totuşi avea conştiinţa negării decât acoperind-o cu vălul alegoriei. - Consecinţa este că nu avem niciun motiv să admitem că voinţa poate ajunge undeva la un grad mai înalt de obiectivare, din moment ce ea a atins deja aici

punctul culminant al drumului ei.

CAPITOLUL XLVI[489]
Despre zădărnicia şi suferinţele vieţii

Ieşită din tenebrele inconştienţei pentru a se trezi la viaţă, voinţa se află, ca şi individul, într-o lume fără sfârşit şi fără margini, în mijlocul unei mulţimi nenumărate de indivizi, toţi preocupându-se să acţioneze, să sufere, să meragă de colo-colo; şi parcă purtată printr-un vis înspăimântător, ea se grăbeşte să se întoarcă în inconştienţa ei de la început. - Până atunci totuşi dorinţele sale sunt infinite, pretenţiile sale sunt inepuizabile, iar împlinirea oricărei pofte dă naştere unei pofte noi. Nicio satisfacere pământească nu ar fi suficientă pentru a-i potoli dorinţele, pentru a pune capăt definitiv cerinţelor sale, pentru a astupa prăpastia fără fund a sufletului său. În raport cu toate acestea, priviţi ce satisfacţii obţine, de regulă, omul: aproape niciodată măi mult decât nenorocita conservare a acestei existenţe, cucerită cu preţul eforturilor zilnice, al trudei necontenite şi al grijilor veşnice în lupta împotriva nevoii, iar la capătul drumului se află întotdeauna moartea. - Totul în viaţă ne arată că fericirea pământească este sortită, să piară sau să fie recunoscută iluzorie. Iar această stare de lucruri îşi are originea în esenţa lăuntrică a firii. De aceea viaţa majorităţii oamenilor este scurtă şi nefericită. În comparaţie cu aceştia, oamenii fericiţi nu sunt fericiţi decât în aparenţă sau sunt, precum cei care trăiesc mult, rare excepţii a căror potenţialitate subzistă ca un fel de atracţie înşelătoare. Viaţa se prezintă sub forma unei înşelătorii neîncetate, atât în amănunte, cât şi în ansamblu. Dacă a promis, ea nu-şi ţine promisiunea, doar dacă nu vrea să ne arate cât de puţin de dorit este lucrul dorit de noi; iată-ne aşadar înşelaţi când de speranţa însăşi, când de obiectul

[489] Acest capitol se referă la §§ 56-59 din *Cartea întâi*. - Cf. şi cap. XI şi XII din volumul al doilea de la *Parerga şi Paralipomena*.

speranţei noastre. Dacă ea a dat, a făcut-o pentru a ne cere şi ea la rândul ei. Mirajul atrăgător al depărtărilor ne arată paradisuri care dispar, asemenea unor iluzii optice, de îndată ce ne-am lăsat prinşi în mrejele lui. Fericirea rezidă deci întotdeauna în viitor, sau chiar în trecut, iar prezentul pare a fi un mic nor întunecat pe care vântul îl poartă pe deasupra câmpiei însorite; înaintea şi în urma lui totul este limpede; numai el singur continuă să arunce o umbră. De aceea el este mereu insuficient, în timp ce viitorul este nesigur, iar trecutul irevocabil. Cu greutăţile sale mici, mijlocii şi mari de fiecare oră, de fiecare zi, de fiecare săptămână şi de fiecare an, cu speranţele sale dezamăgite şi cu întâmplările sale care dejoacă toate planurile, viaţa poartă pecetea atât de clară a unui caracter care ne inspiră dezgust, încât cu greu putem înţelege cum de nu ne-am dat seama de el şi ne-am lăsat convinşi că viaţa există pentru a fi gustată de noi cu recunoştinţă şi că omul este pe Pământ pentru a trăi în fericire. Această iluzie şi această deziluzie persistente, ca şi natura generală a vieţii, nu par oare mai degrabă create şi calculate pentru a trezi convingerea că nimic nu este vrednic de aspiraţiile noastre, de acţiunile noastre, de eforturile noastre, că toate bunurile sunt zădărnicii, că lumea este insolvabilă în toate privinţele, că viaţa, în sfârşit, este o afacere care nu-şi acoperă cheltuielile - şi toate acestea numai pentru că voinţa noastră să se depărteze de ele?

Primul mod prin care această zădărnicie a tuturor obiectelor voinţei se face cunoscută şi înţeleasă de intelectul inerent individului este timpul. Timpul este forma care dă acestei nimicnicii a lucrurilor aparenţa unei durate efemere, care reduce la nimic în mâinile noastre toate plăcerile şi toate bucuriile noastre, în timp ce noi ne întrebăm surprinşi unde or fi dispărut acestea. Această nimicnicie este ca urmare singurul element obiectiv al timpului, adică ceea ce îi corespunde în esenţa lăuntrică a lucrurilor, şi astfel substanţa a cărei expresie este el. De aceea, timpul este tocmai forma necesară şi *a priori* a tuturor intuiţiilor noastre; în el se manifestă totul, chiar şi

persoana noastră. Rezultă că viaţa noastră seamănă înainte de toate cu o plată făcută cu monedă în bani de aramă şi pentru care totuşi trebuie dată o chitanţă; monezile reprezintă zilele, iar chitanţa este moartea. Căci timpul sfârşeşte prin a proclama sentinţa naturii asupra valorii tuturor fiinţelor apărute în ea, distrugându-le:

Und das mit Recht: dann Alles was entsteht,
Ist werth, dasz es zu Grunde geht.
Drum besser war'sz, dasz nichts entstünde.[490]

[„Născute, vor pieri, pe drept cuvânt.
Să nu fi fost nimic, era mai bine.“]
(Goethe, *Faust*, I , versurile 1340-1341)

Aşadar, bătrâneţea şi moartea, aceste două puncte finale către care se îndreaptă în mod necesar orice viaţă sunt hotărârea de condamnare a voinţei de a trăi rostită chiar de gura naturii şi care spune că această voinţă de a trăi este o aspiraţie sortita să se distrugă pe ea însăşi. „Ceea ce ai vrut tu, se spune în această sentinţă, duce la acest rezultat; încearcă să vrei ceva mai bun.“ - Iată, pe scurt, învăţătura pe care fiecare o trage din viaţa sa: obiectele dorinţelor sale sunt mereu iluzorii, inconstante şi pieritoare, fiind, ca urmare, capabile mai degrabă să-i provoace durere decât bucurie, până în ziua în care în sfârşit întreaga bază şi terenul pe care se înălţau toate se prăbuşesc şi atunci dispariţia propriei sale vieţi îi confirmă, printr-o ultimă dovadă, că toate aspiraţiile sale şi toată voinţa sa nu erau decât nebunie şi rătăcire:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong.[491]

[490] „Şi el nu greşeşte, câci orice fiinţă care se naşte trebuie să şi dispară. De aceea va fi mai bine pentru ea să nu se nască.“

[491] „Atunci bătrâneţea şi experienţa, mână în mână, îl conduc la moarte şi îl fac să înţeleagă că, după atât de îndelungi, de grele eforturi, el s-a înşelat în tot decursul vieţii.“

[„Când bătrâneţea şi-nţelepciunea împreună
Spre moarte-ncet îl poartă, şi-n sine îl adună,
Afla-va după lunga şi-amara căutare
Că viaţa lui întreagă a fost o înşelare.“]
(Rochester, *A satyr against mankind*)

Dar eu am intenţia să pătrund şi în partea mai specială a problemei, deoarece tocmai asupra acestui aspect am întâmpinat cea mai mare opoziţie. - Mai întâi, am arătat mai sus natura negativă a oricărei satisfacţii, pornind de la orice plăcere şi de la orice fericire, în opoziţie cu natura pozitivă a durerii; este ceea ce trebuie să confirm în cele ce urmează.

Noi simţim durerea sufletească, însă nu simţim absenţa ei; simţim îngrijorarea, dar nu simţim absenţa îngrijorării; simţim teama, dar nu simţim siguranţa. Resimţim dorinţa aşa cum simţim că ne este foame şi sete; dar de îndată ce dorinţa este împlinită, ea devine la fel cu mâncarea care încetează să mai existe pentru noi din momentul în care am înghiţit-o. Remarcăm cu durere absenţa plăcerilor şi a bucuriei şi le regretam imediat; dimpotrivă, dispariţia durerii, chiar şi atunci când ne lasă după mult timp, nu este resimţită, imediat, ci cel mult ne gândim la ea pentru că vrem noi, prin mijlocirea reflecţiei. Într-adevăr, numai durerea şi lipsa pot produce o impresie pozitivă şi prin aceasta să se reveleze de la sine; starea de bine, dimpotrivă, nu este decât o negaţie pură. De aceea nu punem preţ pe cele mai mari trei bunuri ale vieţii, sănătatea, tinereţea şi libertatea, atâta timp cât le avem; pentru a le înţelege valoarea, trebuie să le pierdem, căci şi ele sunt negative. Nu ne dăm seama că viaţa noastră este fericită decât în momentul în care în locul zilelor fericite vin zilele nefericite. Cu cât plăcerile cresc, cu atât scade aptitudinea noastră de a le gusta; plăcerea devenită obişnuinţă nu mai este resimţită ca atare. Dar tocmai datorită acestui fapt creşte facultatea de a resimţi suferinţa; căci dispariţia unei plăceri cu care ne-am obişnuit produce o senzaţie dureroasă. Astfel posesia face să

crească măsurat nevoilor noastre şi în acelaşi timp capacitatea de a simţi durerea. - Timpul trece cu atât mai repede cu cât este mai plăcut şi cu atât mai greu cu cât este plin de neplăceri; căci durerea, şi nu plăcerea, este elementul pozitiv, a cărui prezenţă se face remarcată. De asemenea, ne dăm seama de trecerea timpului în momentele de plictiseală, nu în clipele plăcute. Aceste două fapte dovedesc că partea cea mai fericită a existenţei noastre este aceea în care o simţim cel mai puţin; de unde rezultă că ar fi mai bine să nu o avem. O mare, o vie bucurie nu se poate concepe nicidecum decât ca o urmare a unei mari nevoi trecute; căci ce altceva se mai poate adăuga la o stare de mulţumire durabilă decât puţină plăcere sau vreo satisfacere a vanităţii? De aceea toţi poeţii sunt obligaţi să-şi pună eroii în situaţii dureroase şi grele, pentru a putea apoi să-i scoată din ele; drama şi epopeea nu descriu în general, ca urmare, decât oameni pradă luptelor, suferinţelor, chinurilor, iar fiecare roman este o adevărată panoramă în care se văd spasmele şi convulsiile sufletului omenesc; neliniştit. În concluzia nuvelei sale *Old mortality*, Walter Scott a prezentat simplist această necesitate estetică. - Adevărul demonstrat de mine nu este în mai puţină concordanţă cu spusele lui Voltaire, acest favorit al norocului şi al naturii: *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle* [„fericirea, nu este decât un vis, iar durerea este reală“]; şi mai departe: *Il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être devores par les chagrins* [„Sunt optzeci de ani de când resimt acest lucru. Nu pot să fac altceva decât să mă resemnez şi să-mi spun că muştele s-au născut pentru a fi mâncate de păianjeni, iar oamenii pentru a fi sfâşiaţi de suferinţe“].

Înainte de a spune cu atâta siguranţă că viaţa este un bun vrednic de a fi dorit sau de recunoştinţă, binevoiţi să comparaţi o dată măcar fără nicio patimă suma tuturor bucuriilor posibile pe care un om le poate gusta în

existenţa sa cu aceea a tuturor suferinţelor posibile care îl pot lovi. După părerea mea, cântarul nu va fi greu de echilibrat. Dar în fond discuţia asupra proporţiei binelui şi răului din lume este inutilă; deja simpla existenţă a răului tranşează problema; căci răul nu poate fi niciodată nici înlăturat, nici chiar compensat printr-un bine simultan sau posterior:

Miile piacer' non vaglion un tormento.[492]
(Petrarca, *Canzoniere*, CCXXXI)

Într-adevăr, mii de oameni pot să fi trăit în fercire şi voluptate, dar angoasele ucigătoare şi chinurile unuia singur nu vor fi putut fi surprimate; iar fericirea mea actuală nu poate face ca suferinţele mele trecute să nu se fi produs. Chiar dacă pe Pământ ar fi de o sută de ori mai puţin rău decât este, numai simpla existenţă a răului şi este suficientă pentru a stabili acest adevăr susceptibil de mai multe expresii diverse, deşi toate puţin cam indirecte, şi anume că trebuie mult mai puţin să ne bucurăm decât să ne îndurerăm de existenţa lumii, că nonexistenţâ ei ar fi preferabilă existenţei, că în fond ea este un lucru care nu ar trebui să fie etc. - Este şi ceea ce Byron exprima astfel în versuri de toată frumuseţea:

Our life is a false nature, -*'tis.not in*
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew -
Disease, death, bondage - all the woes we see -
And worse, the woes we see not - which throb trough
The immedicable soul, with heart-aches ever new.[493]

[492] „Mii de plăceri nu fac cât o suferinţă."

[493] „Viaţa noastră este de natură falsă; ea nu-şi poate avea locul în armonia lucrurilor, această dură fatalitate, această indestructibilă boală a păcatului, acest antior* nemărginit, acest copac care infectează totul, care are drept rădăcini pământul, drept frunze ţi ramuri norii, care varsă, ca o rouă peste oameni, nenorocirile lor - boală, moarte, sclavie -

[„*Natură falsă viaţa ni-i* - lipsită
De armonie - toată de păcat
Şi de un blestem de neşters lovită.
Stăm sub un Upas, arbore rotat,
Ce rădăcini pământul şi-a luat,
Făcând cer vast din ramuri şi din flori ,
Din care plăgi tot varsă ne'ncetat,
Robie, moarte, boli văzute, ori
Chinuitoare cazne, blesteme şi orori.“]
(*Childe Harold*, IV, 1 26)

Să presupunem că lumea şi viaţa sunt pentru ele însele propriul lor scop, că nu cer prin urmare nici justificare teoretică, nici reparaţie sau despăgubire practică, că ele reprezintă, aproape în înţelesul lui Spinoza şi al spinoziştilor actuali, unica manifestare a unui Dumnezeu care, *animi causa*, sau chiar pentru a se oglindi în opera sa, ar întreprinde o asemenea evoluţie asupra lui însuşi, de unde ar rezulta inutilitatea de a justifica existenţa lor prin motive, şi de a o lega prin consecinţe, cum ar sta atunci lucrurile? Ar însemna, că, fără îndoială, nu există o compensare totală a chinurilor şi suferinţelor vieţii prin plăcerile şi bucuriile sale - lucru care, am spus-o, este imposibil; durerea mea actuală nu poate fi niciodată înlăturată de satisfacţiile viitoare; şi unele şi altele îşi au timpul lor - ci ar însemna că suferinţa nu mai există deloc, că şi moartea a încetat să mai existe, sau cel puţin nu mai are nimic înfricoşător pentru noi. Numai cu acest preţ viaţa şi-ar plăti propria sa răscumpărare.

Dar, deoarece condiţia noastră este mai degrabă o stare care ar face mai bine să nu fie, tot ce ne înconjoară poartă atunci amprenta acestui caracter, aşa cum totul, în

---

toate relele vizibile şi, ceea ce e şi mai rău, toate relele invizibile de care sufletul de nevindecat este pătruns, agitat de fiecare dată când apare o durere nouă.“

* Arbore (Antiaris toxicaria) din familia moracee care creşte în Malayezia, al cărui latex toxic este utilizat de indigeni pentru a otrăvi vârfurile săgeţilor. (n.t.)

infern, este impregnat cu miros de sulf. Orice obiect este întotdeauna imperfect şi înşelător, orice plăcere este amestecată cu neplăcere, orice plăcere este sortită să nu fie niciodată decât o jumătate de plăcere; orice mulţumire poartă în sine un grăunte de tulburare; orice alinare conţine o sursă de noi greutăţi, orice remediu pentru chinurile noastre de fiecare zi şi de fiecare clipă ne lipseşte în fiecare moment şi refuză să ne ajute; treapta pe care punem piciorul se rupe mereu sub paşii noştri. Da, nenorocirile mari sau mici, acesta este principiul de bază al vieţii noastre şi, pentru a exprima acest lucru pe scurt, semănăm cu Fineu, căruia harpiile îi spurcau mâncarea şi o făceau de nefolosit. Împotriva acestui rău sunt folosite două mijloace: primul este acea εύλάβεια, adică prudenţa, prevederea, şiretenia; dar, întotdeauna incomplet informată, şi totdeauna insuficientă, ea sfârşeşte prin a ne pune în încurcătură. Al doilea mijloc este sângele rece stoic, care susţine că învinge destinul necruţător prin resemnarea la toate loviturile lui şi dispreţuirea tuturor sentinţelor sale; în practică, el duce la renunţarea cinică prin care se preferă respingerea, o dată pentru totdeauna, tuturor remediilor şi a tuturor alinărilor; el face din om un câine care seamănă cu Diogene în butoiul său. Adevărul este acesta: trebuie să fim nefericiţi, şi suntem nefericiţi. Iar principala sursă a relelor cele mai grave care ating omul este omul însuşi: *homo homini lupus* (Plaut, *Asinaria*, II, v. 495). Pentru cel care examinează cu atenţie acest din urmă adevăr, lumea apare ca un infern, mai înspăimântător decât cel al lui Dante, prin faptul că fiecare om este diavolul pentru semenul său; fără îndoială că un anumit om poate fi mai potrivit pentru acest rol decât un altul, şi înaintea tuturor celorlalţi, ca de exemplu un arhidiavol care, prezentându-se sub înfăţişarea unui cuceritor, adună câteva sute de mii de oameni şi le spune: „Să suferiţi şi să muriţi, aceasta este soarta voastră; şi acum trageţi cu toate puştile şi cu toate tunurile unii asupra altora!“, iar ei îi dau ascultare. Dar în general, inechitatea, extrema nedreptate, duritatea, cruzimea chiar sunt principalele trăsături ale comportamentului oamenilor unii

faţă de alţii; contrariul nu este decât o rară excepţie. Pe aceste aspecte, şi nu pe poveştile voastre de adormit copiii, se bazează necesitatea statului şi a legislaţiei. Dar, în toate cazurile care nu intră sub incidenţa legilor, se manifestă imediat lipsa de consideraţie caracteristică omului faţă de semenii lui, care rezultă din egoismul lui nemărginit, uneori din răutatea lui. Cum se poartă omul faţă de alt om vedem de exemplu în cazul sclaviei negrilor, al cărei scop final este de a ne procura zahărul şi cafeaua. Dar nu este nevoie să mergem atât de departe; a intra la vârsta de cinci ani într-o filatură sau oricare altă fabrică şi, din acel moment, a rămâne nemişcat pe un scaun în fiecare zi, mai întâi zece ore, apoi douăsprezece şi în sfârşit patrusprezece, pentru a efectua aceeaşi activitate mecanică, iată ceea ce se numeşte a-ţi plăti scump plăcerea de a respira. Ei bine, aceasta este soarta a milioane de oameni, iar multe alte milioane duc o viaţă asemănătoare.

Pentru noi, ceilalţi, însă, chiar şi cea mai mică neplăcere este suficientă pentru a ne face foarte nefericiţi; nimic de pe acest pământ nu ne poate da fericirea perfectă. Orice s-ar spune, cel mai fericit moment al omului fericit este acela în care el adoarme, iar momentul cel mai nefericit al omului nefericit este acela în care el se trezeşte. De altfel, o dovadă indirectă, dar incertă, a faptului că oamenii se simt nefericiţi şi, în consecinţă, sunt nefericiţi, este dată şi de invidia feroce, înnăscută în fiecare dintre noi, care, în toate împrejurările vieţii, izbucneşte faţă de orice fel de superioritate şi nu-şi poate stăpâni răutatea. Simţământul de nefericire pe care îl au îi împiedică pe oameni să suporte viaţa unui aşa-zis om fericit; cel care se simte momentan fericit ar vrea să răspândească imediat în jurul lui fericirea şi spune:

> *Que tout le monde ici soit heureux de ma joie*.
> [„Toată lumea să se bucure de bucuria mea.“]
> (Helvétius, *De l’esprit*, discours 3 , chap. 12 ann.)

Dacă viaţa ar fi în sine un bun preţios şi cu adevărat

preferabil nonexistenţei, la uşa de ieşire din ea nu ar trebui să se afle paznici atât de înfricoşători precum moartea şi spaimele sale.

Dar cine ar fi de acord să-şi continue existenţa, aşa cum este ea, dacă moartea ar fi mai puţin redutabilă? - Şi, dacă viaţa nu ar fi decât bucurie, cine ar mai putea îndura chiar şi numai gândul morţii! - Dar, în situaţia noastră actuală, ea are totuşi cel puţin partea bună că este sfârşitul vieţii şi ne consolăm de suferinţele vieţii cu moartea, iar de moarte cu suferinţele vieţii. Adevărul este că ele sunt amândouă inseparabil legate şi constituie pentru noi o stare de greşeală, din care este pe cât de greu pe atât de dezirabil să ieşim.

Dacă lumea nu ar fi ceva care, în exprimarea practică, nu ar trebui să fie, atunci teoretic ea nu ar mai fi nicio problemă; dimpotrivă, ori existenţa sa nu ar mai avea nevoie de nicio explicaţie, deoarce ea s-ar conţine pe ea însăşi atât de în întregime încât nimănui nu i-ar veni în minte să se mire de acest lucru sau să-şi pună fie şi cea mai mică întrebare asupra acestui subiect, ori sfârştul acestei existente ar apărea cu o evidenţă care nu ar îngădui să nu fie văzut. Departe de toate acestea, lumea este chiar o problema inextricabilă; într-adevăr, chiar şi în filosofia cea mai perfectă va rămâne întotdeauna un element neexplicat, asemănător unui precipitat insolubil sau restului care rămâne întotdeauna dintr-un raport iraţional a două mărimi. Aşadar dacă un om îndrăzneşte să avanseze întrebarea: „De ce neantul nu este mai degrabă această lume?“, lumea nu se poate justifica prin ea însăşi, nu poate găsi în ea însăşi niciun motiv, nicio cauză finală a existenţei sale, nu poate demonstra că există pentru ea însăşi, adică în propriul ei avantaj. În teoria mea, adevărata explicaţie este faptul că sursa existenţei sale este în mod sigur fără rost; ea constă, într-adevăr, într-o voinţă de a trăi oarbă, care, în calitate de *lucru în sine*, nu poate fi supusă principiului raţiunii, acesta fiind o formă exclusiv pentru fenomene şi singurul principiu justificativ al oricărei probleme. Acest rezultat este în perfectă armonie

cu natura lumii, căci numai o voinţă oarbă se poate pune ea singură în situaţia în care o vedem. Dimpotrivă, o voinţă capabilă să vadă şi-ar fi dat seama foarte repede că afacerea nu este rentabilă, deoarece aspiraţii atât de puternice, deoarece atâtea eforturi şi încordarea tuturor forţelor noastre, însoţite de reuşite, de angoase şi necazuri permanente; de această inevitabilă distrugere care aşteaptă orice viaţă individuală, nu-şi găsesc nici cea mai mică răsplată în această existenţă efemeră, obţinută cu preţul atâtor chinuri şi care se reduce la nimic când o privim mai atent. De aceea, orice explicare a lumii prin mijlocirea acelui νοῦς al lui Anaxagoras, adică prin mijlocirea unei voinţe luminate de cunoaştere, invocă în mod necesar drept scuză un optimism pe care ea îl expune şi îl apără apoi, în pofida dovezilor foarte evidente ale unei lumi întregi pline de durere. Ar însemna să considerăm viaţa drept un cadou şi atunci fiecare ar spune: „Mulţumesc frumos, dar nu-mi trebuie!“ dacă ar fi putut examina şi evalua dinainte acest cadou. Este o situaţie asemănătoare cu aceea a fiului lui Lessing, căruia tatăl îi admira spiritul şi care, introdus cu forţa în lume cu forcepsul, pentru că nu voia nicidecum să iasă în lume, abia de a apărut că se grăbea să scape de ea. Mi se va replica fără îndoială că viaţa, de la un capăt la altul, nu este decât o lecţie; la care oricine ar putea răspunde: „Tocmai de aceea aş fi vrut să fiu lăsat în liniştea acestui neant care îmi era suficient şi unde nu aveam nevoie nici de lecţii, nici de nimic altceva“. Mi se va spune că omul trebuie într-o bună zi să dea socoteală pentru fiecare oră a existenţei sale; dar mai degrabă el însuşi ar fi cel dintâi îndreptăţit să ceară socoteală pentru că a fost scos din această linişte şi aruncat într-o situaţie atât de critică, atât de întunecată, atât de chinuitoare şi atât de dureroasă. - Iată deci unde duce eroarea într-o teorie fundamentală. Căci existenţa omenească, departe de a purta pecetea caracterului unui dar, poartă în toate elementele sale pe aceea a unei datorii făcute. Acoperirea acestei datorii se realizează sub forma nevoilor presante, instituite de însăşi această existenţa, sub aceea a dorinţelor

chinuitoare şi a necazurilor fără sfârşit. În general, întreaga durată a vieţii este folosită pentru achitarea acestei datorii şi totuşi nu i se plăteşte decât dobânda. Plata împrumutului nu se face decât prin moarte. - Dar când a fost făcută această datorie? - În actul generaţiei.

Considerând omul, după aceste idei, ca o fiinţă a cărei existenţă este o pedeapsă şi o ispăşire, îl vedem deja într-o lumină adevărată. Mitul păcatului şi al căderii (deşi împrumutat, după toate aparentele, ca şi întregul iudaism, din *Zand Avesta*, *Bundahišn*, 15) este singurul. din *Vechiul Testament* căruia îi recunosc un adevăr metafizic, deşi pur alegoric; mai mult, el este chiar singurul care mă face să fiu de cord cu *Vechiul Testament*. Într-adevăr, nu există nimic altceva cu care existenţa noastră să semene atât de mult decât cu o consecinţă a unei căderi şi a, unei dorinţe de a poseda criminale. De aceea creştinismul din *Noul Testament*, al cărui spirit este cel al brahmanismului şi budismului, foarte străin ca urmare optimismului restului *Vechiului Testament*, a avut marea înţelepciune de a lega totul de acest mit; în afara lui, el nu ar fi găsit niciun punct de sprijin în iudaism. - Cine vrea să evalueze gradul de culpabilitate care apasă asupra existenţei noastre să privească suferinţa care face corp comun cu ea. Orice mare durere, fizică sau morală, exprimă ceea ce meritäm; căci ea nu ne-ar putea atinge dacă nu am meritat-o. Tot în această lumină vede şi creştinismul existenţa noastră; dovada este un pasaj din *Comentariul lui Luther asupra Epistolei către Galateni a Sfântului Apostol Pavel*, cap. III, dar nu-l am la îndemână decât versiunea latină: *Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subiecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cuius ipse principes et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quetn bibimus, vestes, quibus utimur, imo aer et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est* [„Toţi însă, cu trupurile şi împrejurările noastre, suntem supuşi diavolului şi străini în această lume al cărei principe şi zeu este el. De aceea totul se află sub stăpânirea sa: pâinea pe care o mâncăm, băutura pe care o bem, hainele pe care le folosim, ba chiar şi aerul, împreună

cu toate lucrurile graţie cărora vieţuim în carne şi oase.“]. - Unii au protestat împotriva caracterului deprimant şi dezesperant al filosofiei mele. Singurul motiv al acestui protest este totuşi doar faptul că în loc să spun povestea unui infern viitor ca plată pentru greşelile noastre, eu am arătat că însuşi locul păcatului, lumea, are deja ceva infernal în ea; şi cine ar vrea să nege acest lucru ar putea încerca foarte uşor să facă această experienţă.

Şi tocmai după această lume, după această adunătură de indivizi căzuţi pradă chinurilor şi angoaselor care nu supravieţuiesc decât sfâşiindu-se unii pe alţii, în care, ca urmare, fiecare animal feroce este mormântul viu a mii de alte animale; şi nu-şi datorează propria sa conservare decât unui şir de martiri, în care apoi prin cunoaştere creşte capacitatea de a simţi suferinţa, până la om unde ea atinge gradul cel mai înalt, grad cu atât mai ridicat cu cât omul este mai inteligent, tocmai după această lume au vrut unii să clădească sistemul optimismului şi au pretins să demonstreze că aceasta este cea mai bună lume posibilă! Este o absurditate strigătoare la cer. - Totuşi, optimismul îmi porunceşte să deschid ochii, să-mi cufund privirile în lume, să văd cât este ea de frumoasă, în lumina soarelui, cu munţii săi, cu văile sale, cu fluviile sale, cu plantele sale, cu animalele sale etc. - Dar este lumea, atunci, o panoramă? Fără îndoială, aceste lucruri sunt frumoase de *văzut*, însă *a fi* unul dintre ele este cu totul altceva. - Vine apoi un teolog cu atitudinea sa admirativă pentru înţeleapta rânduire a lucrurilor care are grijă ca planetele să nu se dea cap în cap unele cu altele, ca pământul şi marea să nu se amestece într-un terci inform, ca totul să nu fie înţepenit într-un frig continuu, dar nici să fie ars de căldură, ca în acelaşi timp oblicitatea eclipticii să împiedice o primăvară veşnică, în care nimic nu ar putea ajunge la maturitate etc. - Dar toate aceste fapte şi altele de acelaşi gen nu sunt decât pure *conditiones sine quibus non* [condiţii indispensabile]. Dacă, într-adevăr, trebuie, în general, să existe o lume, dacă planetele trebuie cel puţin să supravieţuiască atâta timp cât îi trebuie unei raze luminoase a unei stele îndepărtate fixe

pentru a ajunge până la ele şi dacă ele nu trebuie, ca fiul lui Lessing, să dispară imediat după naşterea lor, atunci lumea ar avea nevoie de o şarpantă construită cu destul de multă pricepere pentru a nu ameninţa cu prăbuşirea de la temelia sa. Dar să mergem direct la rezultatele acestei opere atât de lăudate, să privim actorii care evoluează pe această scenă construită cu o soliditate atât de durabilă şi vedem cum durerea se întâlneşte cu sensibilitatea, cum creşte pe măsură ce sensibilitatea se înalţă spre inteligenţă; vedem apoi, mergând tot în acelaşi pas cu inteligenţa, cum dorinţele şi suferinţele apar mereu mai puternice şi mai mari, până ce viaţa omenească sfârşeşte prin a nu mai fi decât materie pentru tragedii şi comedii - şi atunci, dacă nu suntem făţarnici, nu vom mai fi nicidecum dispuşi să cântăm *Aleluia*. De altfel, în lucrarea sa *Natural history of religion,* sect. 6,7,8 şi 13, David Hume a dezvăluit, fără menajamente şi pe un ton de adevăr triumfător, originea adevărată, dar ascunsă a acestor explozii de bucurie. În cărţile a zecea şi a unsprezecea din lucrarea sa *Dialogues on natural religion*, el prezintă în modul cel mai deschis şi cu argumente foarte solide, deşi foarte diferite de ale mele, nefericita condiţie a acestei lumi şi imposibilitatea absolută de a susţine optimismul; în acelaşi timp el atacă această doctrină în rădăcina ei. Gele două opere ale lui Hume sunt pe cât de vrednice de citit pe atât de necunoscute astăzi în Germania, unde în schimb, sub masca patriotismului, este găsită o plăcere incredibilă în vorbăria respingătoare a minţilor indigene dintre cele mai vulgare şi infatuate de meritele lor, care sunt proclamate drept mari spirite. Totuşi, Hamann a tradus aceste *Dialogues*; Kant a revizuit traducerea lor şi chiar şi la bătrâneţe voia să-l convingă pe fiul lui Hamann să o publice, socotind-o insuficientă pe aceea a lui Platner (vezi *Biografia lui Kant* de Friedrich Wilhelm Schubert, pag. 81 şi 165). - Dintr-o singură pagină a lui David Hume este mai mult de învăţat decât din toate operele filosofice la un loc ale lui Hegel, Herbart şi Schleiermacher.

Fondatorul teoriei opuse, aceea a optimismului

sistematic, este Leibniz, ale cărui merite filosofice nu am intenţia să le neg, deşi nu am reuşit niciodată să pătrund adevăratul sens al monadologiei, al armoniei prestabilite şi al acelei *identitas indiscernibilium*. *Nouveaux essais sur l'entendement*[494] nu sunt decât un extras din lucrarea lui Locke celebră pe drept în lume; printr-o critică amănunţită, destinată să-l corecteze pe Locke, dar destul de slabă, cu care însoţeşte acest extras, el i se opune lui Locke cu tot atât de puţin succes ca şi în cazul sistemului gravitaţiei al lui Newton pe care l-a analizat în lucrarea *Tentamen de motuum caelestium causis*. *Critica raţiunii pure* este îndreptată în mod special împotriva acestei filosofii a lui Leibniz-Wolff şi este cu ea într-un raport de polemică, chiar de polemică distructivă, aşa cum cu aceea a lui Locke şi Hume este într-un raport de continuare şi dezvoltare. Astăzi profesorii de filosofie de peste tot încearcă să-l repună pe picioare pe Leibniz cu prostiile lui, mai mult, încearcă să-l glorifice şi pe de altă parte să ştirbească meritele lui Kant pe cât este posibil şi să-l îndepărteze; pentru aceasta, ei au un foarte bun motiv, acela al *primum vivere*; *Critica raţiunii pure* nu admite, într-adevăr, ca mitologia evreiască să fie socotită filosofie şi nici să se vorbească, fără niciun respect, despre suflet ca despre o realitate dată, bine cunoscută, pe deplin recunoscută, fără a arăta modul în care s-a ajuns la acest concept şi dreptul în baza căruia acesta este folosit în ştiinţă. Dar: *primum vivere, deinde philosophari!* Jos Kant, trăiască Leibniz a! nostru! - Pentru a reveni la acesta din urmă, nu pot să recunosc lucrării sale *Teodiceea*, în calitatea ei de largă şi metodică expunere cu privire la optimism, alt merit decât acela de a-i fi dat mai târziu ocazia marelui Voltaire să scrie nemuritorul său *Candide*, care este o verificare foarte neaşteptată pentru Leibniz a acelei scuze inconsistente atât de des invocată de el în spirijinul relelor acestei lumii, şi anume aceea că răul dă naştere uneori binelui. Chiar şi numai prin numele eroului său, Voltaire arăta că este suficient să fii sincer pentru a recunoaşte

[494] Noi eseuri asupra intelectului uman.

existenţa contrariului optimismului. Desigur, pe acest teatru al păcatului, al suferinţei şi al morţii, optimismul apare ca un lucru foarte straniu; şi ar trebui considerat drept o ironie, dacă izvorul secret al acestei tendinţe, dezvăluit în mod atât de hazliu de Hume, cum am arătat mai sus, adică o flaterie ipocrită, însoţită de o încredere păgubitoare în propria sa reuşită, nu ne-ar explica în suficientă măsură apariţia lui.

Mai mult, sofismelor palpabile întrebuinţate de Leibniz pentru a demonstra că această lume este cea mai bună dintre toate lumile posibile, li se poate opune dovada serioasă şi cinstit stabilită că ea este cea mai rea dintre toate lumile posibile. Într-adevăr, posibil înseamnă nu ceea ce se poate înfăţişa imaginaţiei visătoare a fiecăruia, ci ceea ce poate exista şi subzista dintr-o viaţă reală. Or, această lume a fost alcătuită astfel încât să poată exista aşa cum este; dacă ar fi puţin mai rea, deja nu ar mai putea subzista. Prin urmare, o lume mai rea, neputând să subziste, este absolut imposibilă, iar lumea noastră este astfel cea mai rea dintre toate lumile posibile. Căci nu ar mai fi nevoie nici măcar de o ciocnire a planetelor, ci ar fi suficientă o creştere persistentă a vreuneia dintre perturbaţiile reale care se produc în mersul lor, în loc să se echilibreze insesizabil unele pe altele, pentru a provoca în scurt timp sfârşitul lumii; astronomii ştiu de ce circumstanţe fortuite depinde un asemenea eveniment, deoarece principala cauză a lui este raportul iraţional dintre timpii de revoluţie; ei au reuşit cu foarte mare greutate să extragă din cifrele lor concluzia că totul poate fi bine în continuare şi că lumea poate, în consecinţă, să rămână în picioare şi să meargă aşa cum este. Fără îndoială, Newton este de altă părere; vreau totuşi să sper că ei nu s-au înşelat în calculele pe care le-au făcut şi că astfel acest *perpetuum mobile* mecanic realizat în sistemul planetar nu va sfârşi, ca toate celelalte, prin a amorţi în repaus. - În plus, solida scoarţă planetară adăposteşte şi acoperă forţele naturale gata pregătite, la cea mai mică ocazie care le-ar lăsa câmp liber de acţiune, sa distrugă scoarţa şi toate

vieţuitoarele pe care le ţine pe ea; pe planeta noastră, acest fapt s-a produs deja de trei ori cel puţin şi se va repeta şi mai des. Cutremurele de pământ de la Lisabona şi din Haiti, îngroparea oraşului Pompei nu sunt decât uşoare şi răutăcioase aluzii la catastrofele posibile. - O slabă alterare a atmosferei, imposibil de demonstrat chiar şi pe cale chimică, produce holera, frigurile galbene, ciuma neagră etc., care ucid milioane de oameni; o alterare puţin mai mare ar fi suficientă pentru a provoca dispariţia întregii vieţi. Chiar şi o creştere nu prea mare a temperaturii ar duce la secarea fluviilor şi a izvoarelor. - În privinţa facultăţilor şi a organelor, animalele au primit exact necesarul pentru a-şi ţine viaţa şi a-şi hrăni progenitura, şi aceasta cu condiţia celor mai mari eforturi; de aceea, dacă un animal îşi pierde un membru, sau nu-şi mai poate folosi deloc acest membru, el este aproape întotdeauna condamnat să piară. Chiar şi neamul omenesc, oricât de puternice ar fi instrumentele de care dispune, inteligenţa şi raţiunea, trăieşte nouă zecimi din timp într-o luptă permanentă împotriva nevoii, mereu pe marginea prăpastiei, şi menţinându-şi echilibrul deasupra abisului numai cu preţul a mii de eforuri. Astfel, peste tot, fie că este vorba despre individul izolat sau despre colectivitate, condiţiile de viaţă au fost date cu parcimonie, fără ca niciodată să fie ceva inutil; iată de ce existenţa individuală se desfăşoară într-o luptă necontenită pentru viaţă, în mijlocul ameninţărilor cu distrugerea care o însoţesc pas cu pas. Şi pentru că aceste ameninţări se împlinesc prea adesea, a trebuit să se aibă grijă, printr-o incredibilă supraabundenţă de germeni, ca distrugerea indivizilor să nu atragă după sine şi pe aceea a speciilor, singurele faţă de care natura manifestă un interes serios. Lumea este, prin urmare, atât de rea pe cât poate fi ea de rea, admiţând în general că poate fi şi mai rea. Ceea ce era de demonstrat. - Rasele de animale pietrificate foarte diferite care au locuit cândva pe planeta noastră ne dau, în sprijinul spuselor noastre, mărturia lumilor a căror menţinere nu mai era posibilă, care prin urmare erau puţin şi mai rele decât cea mai rea dintre lumile posibile.

Optimismul este în fond elogiul nelegitim pe care şi-l adresează lui însuşi autorul lumii, voinţa de a trăi, privindu-se cu bunăvoinţă în oglinda operei sale; ca urmare el este o doctrină nu numai greşită, ci chiar periculoasă. Căci el ne prezintă viaţa ca pe o stare de dorit, iar fericirea omului ca fiind scopul vieţii. De aceea, fiecare crede atunci că are dreptul cel mai întemeiat la fericire şi la plăcere; dacă nu le primeşte, aşa cum se întâmplă aproape întotdeauna, el se consideră înşelat, mai mult, crede că nu-şi realizează scopul existenţei. Nu este. oare, mult mai corect, dimpotrivă, să considerăm ca obiectiv al vieţii noastre munca, lipsa, mizeria şi suferinţa, toate acestea încununate cu moartea, după exemplul brahmanismului şi budismului şi al adevăratului creştinism, pentru că acestea sunt singurele, care duc la negarea voinţei de a trăi? Pentru *Noul Testament*, lumea este o vale a plângerii, viaţa este un proces de reabilitare, iar creştinismul are ca simbol un instrument de tortură. De aceea, obiecţia generală adusă optimismului propovăduit de Leibniz, Schaftesbury, Bolingbroke şi Pope se baza în principal pe faptul că optimismul nu se poate împăca cu creştinismul; în prefaţa excelentului său poem *Dezastrul de la Lisabona*, îndreptat anume împotriva optimismului, Voltaire îl prezintă şi îl explică. Ceea ce mă face să-l laud din tot sufletul pe acest mare om, în pofida injuriilor cu care îl acoperă o mulţime venală de mâzgălitori de hârtie germani, ceea ce după părerea mea îl plasează deasupra lui Rousseau, dovedind superioara profunzime a spiritului său, sunt următoarele trei concluzii la care a ajuns el: 1. ideea preponderenţei răului şi a calamităţii în existenţă, de care el este lăuntric pătruns; 2. ideea riguroasei necesităţi a actelor voinţei; 3. ideea adevărului principiului lui Locke că elementul gânditor poate fi şi de natură materială. Rousseau, dimpotrivă, combate toate aceste păreri prin declamaţiile din *Profesiunea de credinţă a vicarului Savoyard*[495], o banală filososfie de pastor protestant; de asemenea, în acelaşi

[495] Profession de foi du vicaire Savoyard.

spirit, el se ridică împotriva frumosului poem al lui Voltaire citat mai sus şi în apărarea optimismului, şi, în lunga sa scrisoare din 18 august 1756 adresată lui Voltaire, consacrată în întregime acestui subiect, el îl susţine printr-un raţionament stângaci, superficial şi fals din punct de vedere logic. Mai mult: trăsătura fundamentală şi πρώτον ψεύδος [primul pas greşit[496]] al întregii filosofii a lui Rousseau este faptul că el înlocuieşte doctrina creştină a păcatului originar şi a perversităţii primordiale a neamului omenesc cu o bunătate originară şi o perfectibilitate nedefinită, pe care numai civilizaţia şi urmările ei le-au alterat; aceasta este temelia pe care îşi construieşte el optimismul şi umanismul său.

În *Candide*, Voltaire combătea optimismul într-un mod hazliu; Byron a făcut acest lucru în maniera sa serioasă şi tragică în nemuritoarea sa capodoperă *Cain*, căreia i-a datorat gloria de a fi injuriat de obscurantistul Friedrich Schlegel. Dacă aş vrea sa închei reproducând, ca o confirmare a teoriei mele, maximele pe care mari spirite din toate timpurile le-au enunţat în sensul contrar optimismului, citatele ar fi fără sfârşit; aproape toţi, într-adevăr, au exprimat în termeni energici cunoştinţele lor despre calamităţile acestei lumi. Aşadar, nu pentru a întări, ci numai pentru a împodobi cele spuse în acest capitol fac loc aici, în cadrul concluziei, câtorva sentinţe de acest gen.

Să amintim mai întâi că grecii, oricât de departe ar fi fost ei de concepţia creştină despre lume sau de aceea a Asiei Superioare, oricât de puternic ar fi fost ei înfipţi pe terenul afirmării voinţei, nu erau mai puţin conştienţi de necazurile existenţei O prima dovadă a acestui fapt este inventarea tragediei, care le aparţine. O a doua dovadă este un obicei trac, relatat pentru prima oară de Herodot [*Historiae*] (V, 4) şi menţionat adesea după el: tracii îl întâmpinau pe nou-născut cu gemete de durere şi îi enumerau toate relele pe care avea să le întâlească de

[496] Greşeală la nivelul unei premise, consecinţa ei fiind o concluzie falsă - cf Aristotel, *Analytica posteriora*, cap. 18 , pag. 66 a 16.

acum înainte în drumul său; dimpotrivă, funeraliile erau marcate de veselie, ei se bucurau pentru mort că a scăpat de suferinţe atât de mari şi de numeroase. Lucru exprimat în aceste frumoase versuri pe care ni le-a păstrat Plutarh:

Τόν φύντα θρηνεῖν, είς όσ´ έρχεται κακά
Τόν δ´ αὖ θανόντα καί πόνων πεπαυμένον
Χαίροντας εύφημοῦντας έκπέμπειν.

(*Lugere genitum, tanta qui intrărit mala:*
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

[„Să-i plângem pe cei născuţi, pentru că înfruntă
Atâtea rele, dar să-i însoţim pe cei morţi
Cu bucurie şi binecuvântări,
Fiindcă au scăpat acum de-atâtea suferinţe.“]
(Euripide, *Cresphontes*)

Obiceiul mexicanilor de a ura bun venit nou-născutului prin cuvintele: „Copilul meu, te-ai născut ca să pătimeşti; aşadar pătimeşte, suferă şi taci!“ nu trebuie atribuit unei înrudiri istorice, ci unei identităţi morale în această privinţă. Iar Swift dădea ascultare aceluiaşi simţământ când obişnuia, din tinereţe (dacă e să dăm crezare biografiei sale scrise de Walter Scott), să-şi celebreze ziua de naştere nu ca un moment de bucurie, ci de suferinţă şi să citească la fiecare aniversare pasajul din *Biblie* în care Iov deplânge şi blestemă ziua în care în casa tatălui său s-a spus că s-a născut un fiu.[497]

Cu toţii cunoaştem acele rânduri din apologia lui Socrate, care ar cere prea mult timp pentru a fi transcrise, în care Platon arată că cel mai înţelept dintre muritori spune că moartea, chiar dacă ne-ar răpi pentru totdeauna conştiinţa, ar fi un avantaj minunat, căci un somn adânc şi fără vise este de preferat chiar şi celei mai norocoase zile din viaţă.

[497] Conform indicaţiei lui Schopenhauer, citat din *Life of Swift* de Walter Scott, în: *Letters and Journals of Lord Byron*, partea a II-a, pag. 627.

O maximă a lui Heraclit spune aşa:

Τώ οὖν βίω όνομα μέν βίος, έργον δέ θάνατος.
(*Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors*.)
[„Ce-i drept, viaţa se numeşre viaţă, dar opera ei e moartea.“]
(*Ethymologicum magnum,* voce βίος - de asemenea Eustathius[498]*, Commentarii ad Iliadem*, I, pag. 31)

Frumoasele versuri [425 şi urm.] ale lui Theognis sunt celebre:

Άρχήν μέν μή φῦναι έπιχθονίοισιν άριστον
Μηδ΄ έσιδεῖν αϋγος όξέος ήελίου·
Φύντα δ΄ όπως ώκιστα πύλας Άϊδαο περήσαι
Καί κεῖσθαι πολλήν γήν έπαμηάμενον.

(*Optima sors homini natum non esse, nec unquam*
Adspexisse diem, flammiferumque iubar.
Altera iam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

[„Binele cel mai de preţ e să n-ajungă omul pe lume.
Soarele mult arzător nu-i vadă ochii nicicând.
Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades
Somnul să-l prindă adânc, întroienit sub pământ.“][499]
Sofocle, în *Œdip la Colonos* [versurile 1225 şi urm.], ne-a dat rezumatul următor:

Μή φῦναι τόν άπαντα νικά
Λόγον· τό δ΄ έπεί φανή
Βήναι κεῖθεν, όθεν περ ήκει
Πολύ δεύτερον, ώς τάχιστα.

(*Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime*.)

[498] La Eustathius apare totuşi τώ τόξω, ceea ce va fi însemnând că arcul (βίος) şi-a luat numele de la viaţă (βίος) , dar aduce moartea.

[499] Traducere de Simina Noica, în: Ion Banu, Adelina Piatkowski (coord.), *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea 1 , Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti,1979.

[„Să nu ne fi născut niciodată, iată
Care e, de departe, cel mai bun lucru; dacă trăim totuşi,
Următorul este să ne întoarcem cât mai repede
De unde am venit.“]

Euripide spune:

Πάς δ´ όδυνηρός βίος άνθρώπων
Κούκ έστι πόνων άνάπαυσις.

(*Omnis hominum vita este plena dolore,*
Nec datur laborum remissio.)

[„Toată viaţa omului e plină de durere
Şi necazurile nu contenesc niciodată.“]
(*Hipolit*, 189)

Iar Homer spusese deja:

Ού μέν γάρ τί πού έστιν όϊζυρώτερον άνδρός
Πάντων, όσσα τε γαΐαν έπι πνείει τε καί έρπει.

(*Nan enim quidquam alicubi est calamitosius homine*
*Omnium, quotquot super terram spirantque et moventu*r.)

[„Căci nu-i nimic mai supus suferinţei, din toate pe lume,
Mai schimbător decât omul, din tot ce păşeşte şi suflă.“]
(*Iliada*, XVII , 446-447)

Pliniu însuşi spune: *Qua propter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte* [„De aceea, oricine ar recunoaşte drept remediu sufletesc în primul rând ideea că, dintre toate bunurile pe care natura i le-a dăruit omului, niciunul nu este mai de preţ decât o moarte timpurie“]. (*Historia naturalis*, XXVIII, 2).

Shakespeare pune aceste cuvinte în gura bătrânului rege Henric al IV-lea:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
... how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, - viewing his progress thiough,
What perils past, what crosses to ensue - ,
Would shut the book, and sit him down and die.[500]

[„O, Doamne, de-am citi în cartea sorţii,
Ca să vedem a vrem il or restrişte...
Cum întâmplarea-şi bate joc şi umple
Cu fel de fel de băuturi ciudate
Paharul nestatorniciei! Doamne,
Un tânăr dintre cei mai fericiţi
Dacă-ar vedea prin câte a trecut,
Şi ce-l aşteaptă, ar închide cartea
Şi s-ar culca, nerăbdător să moară.“][501]
(*Henric al IV-lea*, partea a II-a, III, 1)

Şi în sfârşit, Byron:

Count o’er the joys thine hours have seen,
Count o’er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
This something better not to be.[502]

[„Numără-ţi clipele de bucurie,
Numără-ţi zilele cu noroc,
Vedea-vei că oricum a fost să fie,

[500] „Oh cerule, dacă am putea citi în cartea destinului, dacă am putea vedea în ea schimbările timpurilor, batjocurile soartei faţă de noi şi băuturile succesive pe care ni le prezintă vicisitudinile lucrurilor, oh, cel care le-ar vedea ar fi cel mai fericit dintre tineri, căci parcurgând cu privirea cursul vieţii sale, experimentele trecute, ameninţările viitorului, el ar închide cartea cu mare zgomot, s-ar aşeza pe ea si ar muri.“

[501] Traducere de Dan Duţescu, în: Shakespeare, *Opere complete*, vol. IV, Editura Univers, Bucureşti, 1985, pag. 163.

[502] „Număra bucuriile pe care le-au văzut orele vieţii tale, număra zilele care au fost lipsite de angoasă; şi află că, orice ai fi fost, există un lucru şi mai bun: acela de a nu fi.“

Era mai bine să nu fii deloc.“]

Baltazar Gracian descrie şi el chinurile existenţei în culorile cele mai întunecate în *Criticon*, parte 1, crisi 5, la început, şi crisi 7 la sfârşit, unde prezintă viaţa ca o farsă tragică.

Totuşi, nimeni nu a pătruns atât de mult în profunzimea subiectului şi nu l-a tratat atât de pe larg cum a făcut-o în vremurile noastre Leopardi. El este preocupat până în adâncul fiinţei sale de această problemă; deriziunea şi mizeria existenţei noastre, acesta este tabloul pe care ni-l prezintă el în fiecare pagină a operelor lui, dar cu o asemenea diversitate de forme şi de moduri de expresie, cu o asemenea bogăţie de imagini, încât, departe de a provoca vreodată plictiseala, el trezeşte mai degrabă întotdeauna interesul şi emoţia.

CAPITOLUL XLVII[503]
Despre morală

Aici se află marea lacună a acestor *Suplimente*: ea ţine de faptul că eu am tratat deja în sensul cel mai restrâns morala în cele două memorii ale mele publicate sub titlul *Problemele fundamentale ale eticii*, pe care presupun, am spus-o deja, că cititorul le cunoaşte, pentru a evita repetări inutile. Aşadar, aici nu-mi rămâne decât să spicuiesc câteva consideraţii izolate, care nu puteau fi dezvoltate în acele scrieri al căror conţinut era prescris în esenţă de Academii, şi între altele cele care cer un punct.de vedere mai elevat decât punctul de vedere, comun tuturor, pe care eram atunci obligat să mă situez. De aceea, cititorul să nu fie surprins că va găsi aici toate aceste probleme reunite într-o alăturare foarte fragmentară. Acest demers are de altfel o urmare în capitolele al optulea şi al nouălea din volumul al doilea al lucrării *Parerga.*

Cercetările privind morala prezintă o importanţă incomparabil superioară celei a cercetărilor fizicii sau ale oricărei alte cercetări în general, pentru că ele privesc aproape în mod direct lucrul în sine, adică acel fenomen în care, sub lumina imediată a cunoaşterii, lucrul în sine îşi revelează esenţa sa ca voinţă. Adevărurile fizice, dimpotrivă, rămân în întregime în domeniul reprezentării, adică al fenomenului şi nu servesc decât să arate legile conform cărora fenomenele cele mai inferioare ale voinţei se manifestă în reprezentare. În plus, examinarea lumii sub aspect fizic, oricât de bine şi departe ar fi dusă ea, nu conduce niciodată la rezultate consolatoare; numai sub aspectul moral putem găsi consolări, pentru că numai aici se deschid contemplaţiei adâncurile înseşi ale fiinţei noastre lăuntrice.

[503] Acest capitol se referă la § 55, 62, 67 din primul volum.

Însă filosofia mea este singura care îi concede moralei drepturile sale depline şi întregi; căci numai în cazul în care esenţa omului este propria sa voinţă şi, ca urmare, în sensul cel mai riguros, el este propria sa operă, acţiunile sale sunt în mod real ale sale şi este răspunzător de ele. Dar dacă el are o altă origine sau este opera unei fiinţe diferite de el însuşi, atunci culpabilitatea sa revine imediat acestei origini sau acestui creator. Căci *operari sequitur esse* [„ceea ce facem rezultă din ceea ce suntem“ - Pomponatius, *De animi immortalitate*, pag. 76].

De la Socrate încoace, preocuparea filosofîei a fost de a examina forţa care produce lumea şi îi determină astfel natura, de a o lega de moralitatea sentimentelor şi prin aceasta de a dovedi existenţa unei ordini morale a lumii care este baza ordinii fizice. *Teismul* a dat o soluţie copilărească, incapabilă să satisfacă o omenire ajunsă la maturitate. De aceea, de îndată ce a prins puţin curaj, *panteismul* i s-a opus, pentru a demonstra că natura conţine în ea însăşi forţa cu ajutorul căreia se manifestă. Dar în acelaşi timp s-a sfârşit şi cu etica. Fără îndoială, într-o oarecare măsură, Spinoza încearcă să o salveze prin sofisme; dar aproape întotdeauna el renunţă în mod deschis să o facă şi, cu o îndrăzneală care provoacă surprindere şi indignare, el numeşte pur convenţională, şi ca urmare nulă în sine, orice distincţie între drept şi nedrept şi, la modul mai general, între bine şi rău (cf., de exemplu, *Ethica*, IV, prop. 37, schol. 2). De fapt, după ce, mai bine de o sută de ani, a fost tratat cu un dispreţ nemeritat, Spinoza, printr-o reacţie a mişcării de opinie, a fost ridicat deasupra valorii sale. - Într-adevăr, orice panteism sfârşeşte prin a se sfărâma când se loveşte de pretenţiile inevitabile ale moralei şi de relele şi suferinţele lumii. Dacă lumea este o teofanie, atunci toate acţiunile omului şi chiar ale animalelor sunt şi ele divine şi perfecte; nu mai există dezaprobare, nu mai este posibila nicio preferinţă; nu mai există morală. De aici provine, ca urmare a revenirii spinozismului şi în acelaşi timp a panteismului în zilele noastre, această profundă decădere a moralei; de aici, acel realism banal

care a făcut ca aceasta să devină un simplu manual al vieţii în conformitate cu legile în stat şi în familie şi care a plasat într-un filistinism metodic, desăvârşit, preocupat numai de plăcerile sale şi de bunăstarea sa, scopul ultim al existenţei omeneşti. Este adevărat, pentru ca panteismul să ducă la platitudini de acest gen, trebuie că s-a folosit în mod excesiv expresia *e quovis ligno fit Mercurius*[504] [„din orice lemn se poate ciopli un zeu“]; şi trebuie să fi existat un procedeu de falsificator de bani care a permis transformarea, prin mijloacele cunoscute de toată lumea, unei minţi comune ca aceea a lui Hegel într-un mare filosof şi considerarea ca oracole a unei mulţimi dintre discipolii săi, mai întâi ademeniţi de ideile lui şi ca urmare mărginiţi[505]. Atentatele de acest gen la adresa spiritului uman nu rămân nepedepsite: sămânţa a încolţit. Tot în acelaşi sens s-a susţinut mai târziu că morala trebuie să aibă ca subiect nu actele indivizilor, ci acelea ale maselor, singura temă demnă de ea. Nu poate exista mai mare aberaţie decât această opinie bazată pe cel mai josnic realism. Căci în fiecare individ voinţa de a trăi apare în întregime şi neştirbită, esenţa lăuntrică, iar microcosmul este egal cu macrocosmul. Masele nu conţin nimic în plus faţă de fiecare individ. În morală este vorba nu despre acte şi despre rezultate, ci despre voinţă, iar voinţa nu încetează niciodată să se prezinte numai în individ. Nu destinul popoarelor, manifestat numai în fenomen, ci acela al individului este hotărât pe calea moralei. Popoarele nu sunt, la drept vorbind, decât simple abstracţii: numai indivizii există în mod real. - Acesta este raportul panteismului cu morala. - Relele şi chinurile lumii deja nu cadrau cu teismul; de aici, acele subterfugii de tot felul, şi acele teodicee prin care se caută rezolvarea problemei şi care aveau, cu toate acestea, să cadă o dată pentru totdeauna sub loviturile argumentelor lui Hume şi Voltaire. Având în vedere aceste laturi rele ale lumii, şi panteismul,

[504] Cf. Apuleius, *De magia*, 43 , pag. 50 şi Isaia, 44, 14- 17.

[505] Joc de cuvinte intraductibil, generat de termenii germani *suborniert* [„tocmit pe ascuns“] şi *borniert* [„mărginit“].

la rândul lui, este cu totul imposibil de susţinut. Într-adevăr, dacă priviţi lumea numai din afară, şi numai din punct de vedere fizic, dacă nu luaţi în considerare nimic altceva decât ordinea mereu renăscândă a ei însăşi şi veşnicia relativă a ansamblului care rezultă de aici, atunci este cel mult posibil, deşi întotdeauna sub forma unei pure alegorii, să o numim Dumnezeu. Dar dacă pătrundeţi în interior, dacă la primul punct de vedere adăugaţi punctul de vedere subiectiv şi moral, cu încărcătura sa de necazuri, de suferinţe şi de chinuri, de discordii, de răutate, de perversitate şi de nebunie, nu veţi întârzia să vă daţi seama cu spaimă că nu aveţi în faţă nimic altceva decât o teofanie. - În ce mă priveşte, eu am arătat şi am dovedit, mai ales în lucrarea mea *Despre voinţa în natură*, că forţa motrice şi de acţiune prezentă în natură este identică cu voinţa care există în noi. Prin aceasta, ordinea morală a lumii intră într-un raport real şi imediat cu forţa care produce fenomenul lumii. Căci naturii voinţei trebuie să-i corespundă exact manifestarea sa fenomenală: aceasta este baza expunerii despre dreptatea eternă, prezentată de mine în §§ 63-64 din primul volum, iar lumea, supravieţuind prin propria sa energie, dobândeşte întotdeauna o tendinţă morală. Rezulta că, pentru prima dată acum, problema ridicată de la Socrate încoace a primit o rezolvare reală şi capabilă să potolească exigenţele raţiunii gânditoare îndreptate spre chestiunile morale. Niciodată totuşi eu nu m-am lăudat că voi institui o filosofie care să nu mai lase loc după ea nici unei întrebări de pus. În acest sens filosofia este realmente imposibilă, căci atunci ea ar fi doctrina omniscienţei. Dar *est quadam prodire tenus, si non datur ultra*: există o limită, până unde poate pătrunde reflecţia, ducând până acolo lumina în noaptea existenţei noastre, orizontul rămânând mereu întunecat. Teoria mea atinge această limită prin voinţa de a trăi care se afirmă sau se neagă acţionând asupra propriului său fenomen. Dar a vrea să mergem şi mai departe este, după părerea mea, ca şi cum am vrea să zburăm dincolo de atmosferă. Acesta este capătul drumului la care trebuie să ne oprim, în pofida

tuturor problemelor noi care apar din problemele deja rezolvate. Dar să ne amintim şi faptul că validitatea principiului raţiunii suficiente este restrânsă la fenomen: aceasta este tema pe care au susţinut-o într-o primă disertaţie asupra acestui principiu, publicată începînd din 1813.

Trec acum la completarea câtorva consideraţii izolate şi vreau să încep prin a căuta în operele poeţilor clasici câteva pasaje în sprijinul explicaţiei pe care am dat-o *lacrimilor* în § 67 din primul volum; spuneam acolo că plânsul provine dintr-un sentiment de milă al cărei obiect este persoana însăşi. - La sfârşitul cântului al optulea din *Odiseea*, Ulise, pe care nu l-am văzut niciodată’plângând, deşi a fost supus atâtor suferinţe, izbucneşte în plâns, auzindu-l, necunoscut încă, la curtea regelui feacilor, pe cântăreţul Demodoh cântând despre viaţa lui de erou şi despre înaltele sale fapte. Amintirea timpurilor strălucitoare ale vieţii sale contrastează cu nefericirea lui actuală; deci lacrimile sale nu sunt provocate în mod direct de această nefericire, ci de examinarea obiectivă, imaginea condiţiei sale actuale relevate de ideea trecutului: el se simte cuprins de compasiune faţă de el însuşi. - Euripide îl înzestrează cu acelaşi sentiment pe Hippolit, condamnat, deşi nevinovat, şi care îşi deplânge propriul destin:

Φεῦ·
Εϊθ´ ήν έμαυτόν προσβλέπειν έναντίον
Στάνθ´, ώς έδάκρυσ´, οΐα πάσχομεν κακά.

(Heu, siliceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, qus patior.)

[„Vai,
De mi-ar fi îngăduit să mă văd totuşi pe mine însumi
Cum stau şi-mi plâng necazul.“]
(*Hipolit*, 1078)

În sfârşit, pot să mai citez în sprijinul explicaţiei mele o anecdotă pe care o împrumut din ziarul englez *Herald* din 16 iulie 1836. Auzind pledoaria avocatului său care

prezenta completului de judecată nefericirile clientului, acesta izbucni în lacrimi şi strigă: „Nu, nu credeam să fi suferit nici măcar pe jumătate înainte de a auzi ce s-a spus astăzi aici!“

În § 55 din primul volum, am arătat, este adevărat, posibilitatea unei reale căinţe morale, în pofida imutabilităţii caracterului, adică a voinţei proprii şi fundamentale a omului; vreau totuşi să adaug şi explicaţia următoare, care impune câteva definiri prealabile. - *Pornirea* este orice tendinţă mai puternică a voinţei de a accepta motive de un anumit fel. *Pasiunea* este o pornire atât de vie încât motivele care o provoacă exercită asupra voinţei o putere mai mare decât a oricărui motiv contrar posibil; dominaţia acestei porniri asupra voinţei devine absolută, iar voinţa se comportă faţă de ea ca o *constrângere* şi ca *pasivă*. Trebuie să remarcăm totuşi că pasiunile nu ating decât în rare ocazii gradul în care să corespundă în întregime definiţiei lor, ele îşi merită numele mai degrabă doar în calitate de simple aproximări ale adevăratei pasiuni; înseamnă deci că există şi motive contrare, care ar putea sa se opună acţiunii pasiunii, dacă ajung să fie înţelese clar. - *Emoţia* este o stimulare a voinţei la fel de irezistibilă, dar numai trecătoare, datorată unui motiv a cărui putere nu constă într-o pornire cu o rădăcină adâncă, ci numai în faptul apariţiei sale bruşte. Această pornire exclude astfel, pentru moment, acţiunea contrară a celorlalte motive, deoarece ea constă într-o reprezentare de o vivacitate excesivă, capabilă să le eclipseze complet pe celelalte sau cumva să le acopere cu totul ca urmare a marii sale apropieri de conştiinţă, aşa încât să nu poată pătrunde şi ele în aceasta, să nu poată acţiona asupra voinţei şi astfel facultatea de reflecţie şi în acelaşi timp *libertatea intelectuală*[506] sunt suprimate într-o anumită măsură. Deci emoţia este faţă de pasiune ceea ce este delirul febrei faţă de nebunie.

[506] Acest aspect este explicat în *Apendicele* memoriului meu *Despre libertatea voinţei*.

Aceste definiţii fiind enunţate, condiţia căinţei morale este ca înaintea unei acţiuni pornirea care îndeamnă la aceasta să nu fi lăsat intelectului libertatea de mişcare, nepermiţându-i să vadă clar toate motivele contrare acestui act, readucându-l neîncetat, dimpotrivă, spre cele care îl îndemnau să comită acest act. Or, actul odată împlinit, aceste din urmă motive sunt neutralizate tocmai prin acest fapt şi îşi pierd astfel orice acţiune. Atunci realitatea face să apară în faţa intelectului, sub formă de consecinţe deja realizate ale acţiunii, motivele care i se opuneau, iar intelectul îşi dă seama acum că o examinare, o analiză corespunzătoare le-ar fi putut da mai multă forţă. Omul îşi dă seama atunci că modul său de comportare nu a fost cu adevărat în conformitate cu voinţa sa: această cunoaştere este căinţa. Căci el nu a acţionat cu o deplină libertate intelectuală, deoarece nu toate motivele şi-au exercitat influenţa. Faptul care a înlăturat motivele opuse actului era, în acţiunile grăbite, emoţia; iar în acţiunile gândite, pasiunea. Adesea, cauza acestui lucru este şi aceea că raţiunea sa îi prezenta *în abstracto* motivele contrare, dar era lipsită de sprijinul unei imaginaţii destul de puternice pentru a-i arăta prin imagini întregul conţinut şi adevărata importanţă a lor. O ilustrare a celor de mai sus constituie toate cazurile în care răzbunarea, gelozia, lăcomia au condus la omor; odată comisă crima, aceste pasiuni se sting, şi atunci simţul dreptăţii, mila, amintirea unei prietenii anterioare îşi fac auzită vocea şi spun tot ce ar fi spus mai înainte, dacă ar fi fost lăsate sa vorbească. Atunci survine căinţa amară care strigă: „Dacă nu s-ar fi întâmplat, acest lucru nu s-ar fi întâmplat niciodată“. Vechea şi celebra baladă scoţiană, tradusă de Herder şi intitulată *Edward, Edward* [*Glasurile popoarelor*, Cartea a III-a, nr. 16] ne oferă o incomparabilă descriere a acestei situaţii. - În mod analog, faptul de a fi neglijat interesul particular poate provoca o căinţă egoistă: este cazul unei căsătorii puţin potrivite de altfel şi încheiate ca urmare a unei înclinaţii amoroase; pasiunea dispare, iar motivele contrare privind interesul personal, independenţa pierdută etc. încep să

apară în faţa conştiinţei şi vorbesc, aşa cum ar fi vorbit şi înainte, dacă li s-ar fi permis să o facă. - Toate acţiunile de acest gen rezultă deci în fond dintr-o slăbiciune a intelectului, care se lasă dominat de voinţă, acolo unde, dacă nu s-ar fi lăsat tulburat de ea, el ar fi trebuit să-şi îndeplinească fără milă funcţia lui de a prezenta motivele. Vehemenţa voinţei nu este aici decât o cauză mediată care îngrădeşte manifeslarca intelectului şi îşi pregăteşte astfel remuşcări. Caracterul cumpătat, σωφροσύνη, care este opus pornirii pasionale, constă de fapt în aceea că voinţa să nu stăpânească niciodată intelectul în aşa măsură încât să-l împiedice să se achite de funcţia sa de a expune toate motivele cu precizie şi claritate *in abstracto* pentru raţiune şi *in concreto* pentru imaginaţie. Această calitate poate fi bazată atât pe moderaţia şi blândeţea voinţei, cât şi pe forţa intelectului. Ea cere ca singură condiţie ca aceasta din urmă să fie destul de puternic pentru voinţa existentă şi că astfel ele să se afle într-un raport corespunzălor.

În § 62 din primul volum, ca şi în § 17 al memoriului meu *Despre fundamentului moralei*, am schiţat liniile principale ale teoriei dreptului; trebuie să mai adaug la acestea şi explicaţiile care urmează.

A nega aşa cum face Spinoza că există un drept în afara statului ar însemna să confundăm cu dreptul însuşi mijloacele de a-l pune în valoare. Este adevărat că el nu-şi află o protecţie sigură în stat, dar în sine el există independent de acesta; căci violenţa nu poate decât să-l oprime, dar niciodată să-l suprime. De aceea statul nu este nimic mai mult decât o instituţie protectoare, făcută necesară de numeroasele atacuri la care este expus omul şi de care nu se poate apăra decât printr-o alianţă cu alţii. Deci statul are drept scop:

1. În primul rând apărarea faţă de exterior, care poate deveni necesară atât împotriva forţelor neînsufleţite ale naturii sau şi a animalelor sălbatice, cât şi împotriva oamenilor, şi prin urmare împotriva populaţiilor străine; acest caz este totuşi cel mai frecvent şi mai important, deoarece cel mai mare duşman al omului este omul *homo*

homini lupus. În baza acestui scop, popoarele instituie, cel puţin în vorbe dacă nu în fapt, principiul de a rămâne mereu unele faţă de celelalte într-o atitudine pur defensivă, şi nu agresivă, şi prin aceasta ele recunosc *dreptul oamenilor*. Acest drept nu este în fond altceva decât dreptul natural aplicat pe singurul teren de acţiune care i-a rămas, adică de la popor la popor, acolo unde numai el trebuie să domnească, pentru ca celălalt fiu al său mai puternic, *dreptul pozitiv*, nu se poate pune în valoare decât cu ajutorul unui judecător şi al unui executor Rezultă că dreptul oamenilor este constituit de un anume grad de moralitate în relaţiile reciproce dintre popoare, a cărui menţinere este o chestiune de onoare pentru omenire. Tribunalul unde se judecă procesele al căror fond este el este opinia publică.

2. Protecţie în interior, adică protecţie a membrilor unui stat unii faţă de alţii, prin urmare garantare a dreptului privat graţie menţinerii unei situaţii legale care asigură protecţia fiecărui individ prin forţele concentrate ale tuturor, de unde rezultă fenomenul că ei par toţi cinstiţi, adică drepţi, şi că astfel niciun individ nu ar vrea să-l lezeze pe altul.

Dar cum, ca peste tot în lucrurile omeneşti, îndepărtarea unui rău are obiceiul de a deschide drumul unui rău nou, şi privilegiul acestei duble protecţii provoacă nevoia unui al treilea, fel de protecţie, şi anume:

3. Protecţie împotriva protectorului, adică împotriva celui sau celor, cărora societatea le-a conferit misiunea de a proteja, şi ca urmare garantare a *dreptului public*. Mijlocul cel mai potrivit de a realiza acest lucru pare a fi distincţia şi separaţia triadei puterii protectoare, puterea legislativă, judecătorească şi executivă, exercitate fiecare de indivizi diferiţi şi în mod independent unii de alţii. Marea valoare, ideea de bază chiar a regalităţii mi se pare a consta în faptul că, omul rămânând mereu om, unul trebuie plasat destul de sus, trebuie să i se dea destulă putere, destula bogăţie, destulă securitate şi inviolabilitate absolută, pentru ca el să nu mai aibă ce dori, ce spera şi de

ce se teme pentru el însuşi; pe această cale, egoismul inerent în el la fel ca în fiecare dintre noi este cumva anulat prin neutralizare şi el devine atunci capabil, ca şi cum nu ar mai fi om, să aplice dreptatea şi să nu mai aibă în vedere propriul său bine, ci numai binele public. Aceasta este originea consideraţiei ca să spunem aşa supraomeneşti cu care este privită peste tot demnitatea regală şi care sapă o prăpastie atât de adâncă între ea şi simpla preşedinţie. De aceea, ea trebuie să fie ereditară, şi nu electivă, aceasta, în parte, pentru ca niciun individ sa nu vadă în rege un egal, iar în parte pentru ca regele să nu poată avea grijă de interesele posterităţii sale decât îngrijindu-se şi de cele ale statului, a cărui fericire se confundă atunci cu aceea a familiei sale.

Atribuind în mod greşit statului alte scopuri în afară de acela al protecţiei enunţate mai sus, riscăm uşor să-i compromitem scopul lui adevărat.

Dreptul de proprietate nu există, aşa cum am spus, decât numai prin munca efectuată asupra lucrurilor. Acest adevăr exprimat adesea îşi găseşte o notabilă confirmare în faptul că din punct de vedere practic chiar şi fostul preşedinte al Americii de Nord, Quincy Adams, l-a folosit într-o declaraţie, publicată de *Quarterly Review* din 1840, nr. 130, şi tradusă în franceză în *Bibliothèque universelle de Genêve,* iulie 1840, nr. 55[pag.61]. Iată pasajul: „Unii moralisti au pus la îndoială dreptul europenilor de a se stabili în regiunile ocupate de popoarele primitive din America. Dar au analizat ei cu seriozitate problema? În raport cu cea mai mare parte a ţării, dreptul de proprietate al indienilor înşişi se sprijină pe o bază nesigură. Fără îndoială, dreptul natural ar trebui să le garanteze câmpurile lor defrişate, locuinţele, o suprafaţă de pământ suficientă pentru a se întreţine şi tot ce le-ar fi procurat în plus fiecăruia munca personală. Dar ce drept are vânătorul asupra vastei păduri prin care întâmplarea îl face să treacă, urmărindu-şi prada?“ etc. - De asemenea, toţi cei care au avut ocazia să combată comunismul prin argumente, ca de exemplu arhiepiscopul Parisului în scrisoarea sa pastorală

din iunie 1851, au enunţat, ca prim argument faptul că proprietatea este produsul muncii şi nu este, într-un anume fel, decât munca materializată. - Este o nouă dovadă că dreptul de proprietate are ca singură bază munca asupra lucrurilor, deoarece numai în această calitate este recunoscut în mod deschis şi dobândeşte o valoare morală.

O mărturie de un gen cu totul diferit este adusă în sprijinul aceluiaşi adevăr de un fapt moral; legea pedepseşte la fel de sever, chiar mai sever în unele ţări, braconajul decât furtul; totuşi onoarea burgheză, iremediabil pierdută în cazul al doilea, nu este chiar atinsă în primul rând, iar braconierul, dacă nu a comis şi o altă faptă rea, suportă fără îndoială ruşinea greşelii sale, dar nu este considerat, ca hoţul, drept un infam şi nu este ocolit de toată lumea. Aceasta pentru că principiile onoarei burgheze se sprijină pe dreptul moral, şi nu pe dreptul natural pur; or, vânatul nu este obiect al muncii, el nu este deci susceptibil de o posesie valabilă din punct de vedere moral; iar dreptul care poate fi avut asupra lui este ca urmare în întregime un drept pozitiv, pe care morala nu îl recunoaşte.

Dreptul penal ar trebui, după părerea mea, să aibă ca principiu şi ca bază faptul de a pedepsi, la drept vorbind nu omul, ci numai actul, pentru a împiedica repetarea lui; criminalul nu este decât obiectul în care este pedepsită crima, pentru a conserva întreaga forţă de intimidare a legii care atrage după sine ispăşirea. Este şi ceea ce înseamnă expresia: „Este pasibil de pedeapsă“. După spusele lui Kant, care ajunge la un *ius talionis* [dreptul răzbunării (în faţa justiţiei) - *Metafizica moravurilor*, partea I, 2, I, § 49, E I], nu fapta, ci omul este pedepsit. - Sistemul penitenciar urmăreşte de asemenea să pedepsească mai puţin acţiunea cât omul, pentru a-l face să se îndrepte; prin aceasta el neglijează obiectivul propriu-zis al pedepsirii care este acela de a îndepărta de crimă prin frică în favoarea scopului foarte nesigur de a face din vinovat un om mai bun. Întotdeauna este riscant să vrem să atingem printr-un acelaşi mijloc două scopuri, cu atât mai mult dacă, într-un anume sens, cele două scopuri

sunt opuse. Educaţia este o binefacere, pedeapsa trebuie să fie un rău; închisoarea pretinde că le realizează pe amândouă. - În plus, oricât de mare ar putea fi în multe crime influenţa grosolăniei şi ignoranţei, combinată cu lipsurile materiale, totuşi nu aceasta este principala cauză a crimei; mii de oameni trăiesc în aceeaşi stare de abrutizare, într-o situaţie materială asemănătoare, fără totuşi a comite nici cea mai mică nelegiuire. Greşeala revine deci mai ales caracterului moral al persoanei; or, acest caracter, aşa cum am arătat în memoriul meu *Despre libertatea voinţei*, este absolut invariabil. De aici rezultă că o adevărată ameliorare morală nu este posibilă; nu putem decât să împiedicăm producerea actului prin frică. Fără îndoială, se poate reuşi şi ridicarea conştiinţei şi trezirea gustului pentru muncă; cele ce urmează arată până unde poate ajunge această influenţă. În plus, din obiectivul pedepsei stabilit de mine rezultă că ea trebuie, pe cât posibil, să provoace o suferinţă aparentă mai mare decât suferinţa reală; or, recluziunea solitară produce efectul contrar. Chinurile crunte care o însoţesc nu au martori; cel care nu le-a simţit pe propria-i piele nu-şi poate face nicio idee despre ele dinainte, deci el nu este intimidat de ele. Ea ameninţă omul pe care nevoia şi necesitatea îl împing la crimă cu polul opus al nenorocirilor omeneşti, plictisul; dar, după justa remarca a lui Goethe:

Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,
Dann uunschen wir uns Langeweil.

[„Dacă suntem pradă unei adevărate torturi,
dorim atunci plictisul.“]
(*Proverbial*)

Perspectiva situaţiei, deci nu-l va înfricoşa şi nici aspectul acestor închisori semănând cu nişte palate, construite de oameni de treabă în folosul ticăloşilor. Dar dacă vrem să consideram aceste închisori drept nişte instituţii de educaţie, este regretabil că accesul la ele este posibil doar prin comiterea unei crime, în timp ce ele ar

trebui să fie destinate în a o preveni.

Motivul raportului just cerut de Beccaria între pedeapsă şi delict este nu, acela că pedeapsa trebuie sa fie o ispăşire agreşelii comise, ci acela că garanţia trebuie să fie proporţională cu valoarea lucrului garantat. De aceea fiecare om are dreptul să ceară o viaţă străină ca garanţie a securităţii propriei sale vieţi; dar nu la fel stau lucrurile în cazul securităţii proprietăţii sale, pentru care libertatea altuia etc. este o garanţie suficientă. Pedeapsa cu moartea este aşadar absolut necesară pentru a apăra viaţa cetăţenilor. Celor care ar vrea să o suprime nu li se poate da decât un singur răspuns: „Începeţi prin a elimina omorul din această lume; pedeapsa cu moartea va veni apoi". Ea ar trebui chiar să fie aplicată atât tentativei deliberate de omor, cât şi omorului; căci legea susţine că pedepseşte actul nu că răzbună înfăptuirea lui. În general, măsura exactă a pedepsei ce trebuie aplicată se regăseşte în prejudiciul care trebuie prevenit, şi nu în lipsa de demnitate morală a acţiunii interzise. De aceea legea poate, pe bună dreptate, să pedepsească prin detenţie faptul de a lăsa să cadă de la fereastră un ghiveci cu flori şi prin muncă silnică pe acela de a fuma într-o pădure în timpul verii, acest lucru fiind permis totuşi pe timpul iernii. Dar a-l condamna la moarte, cum se întâmplă în Polonia, pe acela care ucide un zimbru este o rigoare excesivă, căci conservarea speciei zimbrilor nu este ceva care să fie plătit cu o viaţă de om. În afară de mărimea prejudiciului ce trebuie prevenit, la determinarea pedepsei trebuie ţinut seama şi de forţa motivelor care îndeamnă la comiterea actului interzis. Ar trebui să ne raportam la o cu totul altă măsură, dacă pedeapsa ar fi în sine o ispăşire, o compensare, un *ius talionis*. Dar codul penal nu trebuie să fie altceva decât un catalog al motivelor capabile să se opună tuturor delictelor posibile; de aceea, fiecare dintre aceste din urmă motive trebuie neîndoielnic să aibă câştig de cauză asupra motivelor care îndeamnă la crimă, şi aceasta cu atât mai mult cu cât prejudiciul provenit din acţiunea ce trebuie prevenită este mai mare, tentaţia este

mai puternică, iar dificultatea de a-l convinge pe vinovat că a greşit este mai mare; dar să nu uităm ipoteza adevărată că voinţa nu este liberă, că ea poate fi determinată de motive şi că în afară de acestea nu există nimic care să o poată influenţa. Dar destul cu teoria dreptului.

În memoriul meu *Despre libertatea voinţei* (pag. 50 şi urm.), am semnalat natura primordială şi invariabilă a caracterului înnăscut, de unde rezultă valoarea morală a conduitei noastre. Acesta este un fapt bine stabilit. Dar, pentru a cuprinde problemele în întreaga întindere, este necesar să forţăm uneori contrastele. Să ne gândim astfel la incredibila diferenţă nativă care deosebeşte un om de altul, atât ca moral, cât şi ca inteligenţă. Unul are suflet nobil şi este înţelept, celălalt este rău şi prost. La unul, bunătatea sufletului i se poate citi în privire sau pecetea geniului îi este întipărită pe faţă; la celălalt, fizionomia josnică este însemnul lipsei de demnitate morală şi al stupidităţii intelectuale, trasate de însăşi mâna naturii cu linii de neşters şi evidente: de parcă unei asemenea fiinţe ar trebui să-i fie ruşine că există. La el interiorul corespunde întocmai cu exteriorul. Asemenea diferenţe, care transformă întreaga fiinţă a omului, pe care nimic nu le poate suprima, care, în plus, în lupta lor cu circumstanţele, îi determină cursul vieţii, nu pot exista fără greşeala sau meritul celor care le au, nu ar putea fi opera întâmplării: este imposibil de admis contrariul. De aici rezultă deja în mod evident că omul, într-un anume sens, este propria sa operă. Dar putem, pe de altă parte, să atribuim acestor diferenţe o origine empirică în constituţia părinţilor; iar la rândul ei, întâlnirea şi unirea acestor părinţi este rezultatul sigur al celor mai accidentale circumstanţe. - Consideraţiile de acest gen ne cer negreşit să socotim distincţia dintre fenomen şi lucrul în sine ca fiind singurul principiu în care poate consta rezolvarea acestei probleme. Lucrul în sine nu se manifestă decât prin formele fenomenale; deci tot ce provine din el trebuie să apară sub aceste forme şi să intre astfel în lanţul cauzalităţii. Ca urmare, obiectul în discuţie ni se prezintă ca opera unei

direcţii secrete şi de neînţeles a lucrurilor, a căror înlănţuire externă şi empirică nu este decât simplul instrument; în această înlănţuire totul se întâmplă în virtutea cauzelor, în virtutea unei necesităţi şi a unei determinări exterioare şi totuşi adevăratul motiv se ascunde în adâncul fiinţei care îmbracă această formă fenomenală. Este adevărat aici nu putem decât să întrezărim de departe soluţia problemei şi, gândindu-ne, cădem într-o prăpastie de gânduri vrednice de spusele lui Hamlet: *thoughts beyond the reaches of our souls* [„gânduri ce-n afară-s/ De-al sufletului ţarc“ - *Hamlet*, I, 4]. Asupra acestei conduite secrete a lucrurilor pe care spiritul nu le poate concepe decât prin imagini mi-am expus părerea în primul volum din *Parerga*, în disertaţia *Despre caracterul intenţional aparent al destinului individului*.

În § 14 din memoriul meu *Despre fundamentul moralei*, se află o descriere a egoismului în esenţa lui; am încercat aici să o completez, arătând care îi este sursa. Natura este în contradicţie formală cu ea însăşi, după cum vorbeşte din punct de vedere particular sau universal, dinăuntru sau din afară, din centru sau de la periferie. Într-adevăr, ea îşi are centrul în fiecare individ, căci fiecare conţine voinţa de a trăi în întregul ei. Acest individ poate fi şi doar o insectă sau un vierme; vorbind prin gura lui, natura spune aşa: „Eu singur sunt totul totului; totul constă în conservarea mea; restul poate pieri, căci nu contează cu adevărat“. Aşa vorbeşte natura din punct de vedere particular, adică din punct de vedere al conştiinţei lăuntrice şi acesta este fundamentul egoismului ce caracterizează orice fiinţă vie. Dimpotrivă, din punctul de vedere general - care este acela al conştiinţei externe, adică al cunoaşterii obiective, detaşate pentru moment de individul în care se află facultatea de cunoaştere -, prin urmare din afară, de la periferie, natura se exprimă astfel: „Individul nu este nimic, el este mai puţin decât nimic. Eu distrug în fiecare zi milioane de indivizi, în joacă şi pentru a-mi umple timpul; eu le las soarta pe mâna celui mai capricios şi mai zburdalnic dintre fii mei, hazardul, care se poartă cu ei

după bunul lui plac. În fiecare zi eu creez milioane de indivizi noi, dar forţa mea nu este diminuată din această cauză aşa cum nu este epuizată forţa unei oglinzi prin numărui de imagini succesive ale soarelui, pe care ea le reflectă pe perete... Individul nu este nimic“. - Numai cel care ştie realmente să cuprindă şi să împace această contradicţie manifestă a naturii are adevăratul răspuns la întrebarea dacă propriul lui eu este pieritor sau nu. În primele patru capitole ale *Suplimentelor la cartea a patra* cred că am arătat o metodă utilă pentru a ajunge la această cunoaştere. De altfel, cele spuse mai sus se pot explica şi în modul următor. Orice individ, când se priveşte în interiorul lui, recunoaşte în esenţa sa, care este voinţa sa, lucrul în sine, adică singura realitate care există peste tot. Rezultă că el se concepe drept nucleul şi centrul lumii şi îşi atribuie o importanţă infinită. Dacă, dimpotrivă, îşi îndreaptă privirile în afară, el se află atunci în domeniul reprezentării, al fenomenului, şi se vede acolo ca un individ între mii de indivizi, o creatură dintre cele mai insignifiante deci şi care dispare complet în mulţimea imensă. De aici rezultă că orice individ, fie chiar şi cel mai puţin vrednic de atenţie, privit dinăuntru, este totul totului; privit din afară, el nu mai este nimic, el nu este cel mult decât puţin mai mult decât nimic. Pe aceasta se sprijină marea diferenţă între ceea ce omul este în mod necesar în propriii săi ochi şi ceea ce este el în ochii altuia; şi de aici provine egoismul, pe care fiecare individ îl reproşează celuilalt.

Acest egoism dă naştere greşelii noastre fundamentale a tuturor, care constă în a ne crede reciproc unii pe alţii nişte Non-Eu. Dimpotrivă, a se arăta drept, nobil, uman nu este altceva decât traducerea în practică a metafizicii mele. - A spune că timpul şi spaţiul sunt simple forme ale cunoaşterii noastre, şi nu determinări ale lucrului în sine, ar însemna să afirmăm identitatea doctrinei metempsihozei, „Tu vei renaşte într-o zi sub forma celui pe care îl superi astăzi şi vei îndura aceleaşi supărări“, cu formularea adesea citată a brahmanismului: *Tat tvam asi* [„Tu eşti aceasta“]. - Cunoaşterea imediată şi intuitivă a identităţii metafizice a

tututor fiinţelor este, aşa cum am arătat de mai multe ori, şi mai ales în § 22 din memoriul meu *Despre fundamentul moralei*, este, spuneam, principiul adevăratei virtuţi. Dar aceasta nu înseamnă ca virtutea rezultă dintr-o superioritate cu totul deosebită a intelectului; nicidecum; chiar şi inteligenţa cea mai slabă este suficientă pentru a citi prin principiul individuaţiei, şi aceasta este principalul. De aceea, putem întâlni caracterul cel mai minunat alăturat unei inteligenţe mediocre, iar noi simţim milă fără a fi nevoie de niciun efort al intelectului nostru. Se pare, dimpotrivă, că această pătrundere indispensabilă a principiului individuaţiei se realizează în fiecare, fără rezistenţa voinţei care i se opune aproape întotdeauna, datorită influenţei imediate, secrete şi despotice pe care ea o exercită asupra intelectului; astfel încât orice greşeală sfârşeşte prin a fi pusă pe seama voinţei, ceea ce este de altfel şi în firea lucrurilor.

Dogma metempsihozei, despre care am amintit mai sus, nu se îndepărtează de adevăr decât prin faptul că duce în viitor ceea ce este deja împlinit în momentul actual. Conform acestei doctrine, într-adevăr, fiinţa mea intimă nu începe să existe în alte fiinţe decât după moartea mea, în timp ce în realitate ea trăieşte deja în ele acum; moartea nu serveşte decât la dispariţia iluziei care mă împiedica să-mi dau seama de acest lucru: aşa cum mulţimea fără număr a aştrilor nu încetează niciodată să strălucească deasupra capului nostru, dar ea nu este vizibilă pentru ochiul nostru decât după apusul unei stele mai apropiate de noi, al soarelui planetei noastre. Asemenea soarelui, existenţa mea individuală eclipsează totul cu strălucirea ei superioară; din acest punct de vedere totuşi ea nu pare a fi în fond decât un obstacol, aşezat între noi şi cunoaşterea adevăratei întinderi a fiinţei noastre. Şi deoarece orice individ, în cunoaşterea sa, nu poate trece de acest obstacol, înseamnă că tocmai individuaţia este aceea care menţine voinţa de a trăi în necunoaşterea propriei sale esenţe: ea este Maya brahmanismului. Moartea combate această necunoaştere şi o suprimă. În momentul în care

murim trebuie, cred eu, să ne dăm seama că doar o iluzie ne-a mărginit existenţa la propria noastră persoană. Putem găsi chiar indicii empirice ale acestui lucru în mai multe stări asemănătoare întrucâtva cu moartea şi în care conştiinţa încetează să mai fie concentrată în creier. Cea mai elocventă dintre aceste stări este somnul hipnotic; dacă este dusă până la un anumit grad, existenţa noastră pare să se extindă dincolo de persoana noastră în alte fiinţe, iar faptul se manifestă prin simptome foarte diverse, între altele prin interesul imediat faţă de gândurile unui alt individ, în sfârşit chiar prin facultatea de a cunoaşte ceea ce este absent, îndepărtat, viitor, adică printr-un fel de ubicuitate.

Această identitate metafizică a voinţei în calitate de lucru în sine, în mijlocul multiplicităţii fără număr a formelor sale aparente, serveşte de bază generală a trei fenomene care pot fi grupate sub noţiunea comună de simpatie: 1. *compasiunea*, baza, aşa cum am arătat, a dreptăţii şi a dragostei faţă de om, *caritas*; 2. *dragostea sexuală*, cu alegerea sa obstinată (*amor*), dragoste care este viaţa speciei ce evidenţiază preponderenţa ei asupra, celei a indivizilor; 3. *fermecarea,* cu atracţia animalică şi manifestările de simpatie legate de ea. Rezultă că simpatia se poate defini astfel: manifestare empirică a identităţii metafizice a voinţei, în multiplicitatea fizică a fenomenelor sale, manifestare care anunţă o înlănţuire cu totul diferită de conexiunea datorată formelor fenomenale şi pe care o înţelegem prin principiul raţiunii.

CAPITOLUL XLVIII[507]
Teoria negării voinţei de a trăi

Omul a primit existenţa şi fiinţa fie cu voia lui, altfel spus cu consimţământul lui, fie împotriva voinţei sale; în acest din urmă caz, o asemenea existenţă, amărâtă de durerile nenumărate şi inevitabile, ar fi o nedreptate revoltătoare. - Auticii, stoicii mai ales, şi împreună cu ei peripateticienii şi academicienii, încercau zadarnic să demonstreze că virtutea este suficientă pentru a face viaţa fericită; practica însă arată foarte clar contrariul. În fond motivul tentativelor acestor filosofi, deşi ei nu aveau conştiinţa expresă a acestora, era ipoteza *dreptăţii*: omul inocent treiuie să fie şi ferit de orice suferinţă, deci fericit. Dar soluţia serioasă şi profundă a problemei se află în doctrina creştină pe care faptele nu o justifică; în consecinţă, cel care a fost întotdeauna drept şi uman, adică άγαθον, *honestum*, nu este totuşi, aşa cum crede Cicero, *culpa omni carens* [lipsit de orice vină] (*Tusculanarum disputationum*, lib. V, 1), ci greşeala cea mai mare a omului este aceea de a se fi născut, *el delito mayor del hombre es haber nacido* [„cea mai mare vină a omului este că s-a născut“], după expresia poetului Calderón care, în lumina creştinismului, mergea mat în adâncul lucrurilor decât toţi aceşti înţelepţi [*La vida es sueňo*, I, 2]. Această vinovăţie pe care omul o aduce pe lume de la naşterea sa nu poate părea absurdă decât celui care socoteşte că ea a apărut chiar în acel moment şi este creată de cineva străin. Urmare a acestei greşeli, care provine din voinţă, omul rămâne, pe bună dreptate, în pofida tuturor virtuţilor sale, pradă durerilor fizice şi morale, deci nu este fericit. Aceasta este o consecinţă a dreptăţii eterne, despre care am vorbit

[507] Acest capitol se referă la § 68 din primul volum. Cf. şi capitolul XIV din volumul al doilea din *Parerga*.

în § 63 din primul volum. Sfântul Pavel (*Epistola către Romani*, 3, 21 şi urm.), Sfântul Augustin şi Luther spun că faptele nu justifică, că noi suntem păcătoşi prin esenţă şi că rămânem aşa; fundamentul ultim al acestei doctrine este că *operari sequitur esse* şi că atunci, pentru a acţiona cum ar trebui, ar trebui să fim ceea ce ar trebui să fim. Dar atunci nu am avea nevoie de o mântuire care să ne aducă iertarea stării noastre actuale, pe care nu numai creştinismul, ci şi brahmanismul şt budismul (sub denumirea pe care englezii o traduc prin *final emantipation* [eliberare definitivă[508]]) ne-o prezintă ca fiind scopul suprem; adică nu am mai avea nevoie să îmbrăcam altă formă, opusă formei noastre actuale. Dar deoarece noi suntem ceea ce ar trebui să nu fim, suntem obligaţi să facem ceea ce ar trebui să nu facem. De aici provine pentru noi necesitatea unei transformări complete a spiritului şi fiinţei noastre, adică a unei regenerări, în urma căreia are loc mântuirea. Greşeala poate consta în acţiune, în *operari*; dar rădăcina ei nu este mai puţin în *essentia et existentia* noastre, principiu necesar al lui *operari*, aşa cum am arătat în memoriul *Despre libertatea voinţei*. Rezultă că unicul şi adevăratul nostru păcat este păcatul originar. Mitul creştin nu plasează fără îndoială acest păcat decât după naşterea omului şi atribuie *per impossibile* omului care l-a comis o voinţă liberă; dar el nu face aceasta decât în calitate de mit. Esenţa lăuntrică şi spiritul creştinismului sunt identice cu acelea ale brahmanismului şi budismului: toate susţin că neamul omenesc poartă o grea vinovăţie prin însuşi faptul existenţei sale; deosebirea dintre creştinism şi doctrinele religioase antice în această privinţă este aceea că el procedează prin intermediar şi pe ocolite, arătând că greşeala se naşte nu direct din însăşi existenţa, ci dintr-o acţiune îndeplinită de primul cuplu omenesc. O asemenea concepţie nu era posibilă decât prin ficţiunea unui *liberum arbitrium indifferentiae* şi era necesară numai din cauza

[508] În opoziţie cu mântuirea în timpul vieţii.

dogmei evreieşti fundamentale, pe care această doctrină avea să se grefeze; în realitate, naşterea omului este actul liberei sale voinţe şi este una cu căderea prin păcat; prin aceasta, păcatul originar, din care derivă toate celelalte, s-a produs în acelaşi timp cu *essentia* şi *existentia* omului; însă dogma evreiască fundamentală nu permitea o asemenea interpretare; de aceea Sfântul Augustin a susţinut, în cărţile sale *De libero arbitrio*, că omul nu a fost nevinovat şi înzestrat cu o voinţă liberă decât în Adam, înaintea căderii datorate păcatului, dar că de atunci el trăieşte înfăşurat în lanţurile fatale ale păcatului. Legea, ó νόμος, în sens biblic, cere întotdeauna să ne schimbăm modul de a acţiona, în timp ce natura noastră ar rămâne invariabilă. Dar aici este o imposibilitate; de aceea Sfântul Pavel spune că nimeni nu este socotit drept în faţa legii; numai renaşterea în Iisus Hristos, ca urmare a acţiunii graţiei care produce un om nou şi suprimă vechiul om, adică operează în spiritul nostru o transformare radicală, ar putea să ne ducă de la starea de legare de păcat la aceea de libertate şi de mântuire. Acesta este mitul creştin în ceea ce priveşte morala. La drept vorbind, teismul evreu, pe care el s-a grefat, ar fi trebuit să primească adăugiri ciudate pentru a se adapta acestui mit; povestea căderii prin păcat oferea deci unicul loc potrivit pentru inserţia unei tradiţii a Indiei antice. Această dificultate depăşită cu violenţă este cauza aspectului atât de straniu al misterelor creştine care provoacă repulsie minţilor obişnuite, se opune prozelitismului şi, prin incapacitatea de a-i înţelege sensul profund, determină pelagianismul sau raţionalismul de astăzi să se ridice împotriva lor, să încerce să le distrugă prin cercetări exegetice, reducând astfel creştinismul la iudaism.

Dar, lăsând mitul la o parte, atâta timp cât voinţa noastră rămâne identică, lumea noastră nu se poate schimba. Fără îndoială, toţi oamenii vor să fie eliberaţi din starea de suferinţă şi de moarte; ei ar vrea, cum se spune, să ajungă la fericirea veşnică, să intre în împărăţia cerurilor, dar nu pe propriile lor picioare; ei ar vrea să fie duşi acolo de cursul naturii. Dar lucrul este imposibil. Este adevărat că

natura nu ne va lăsa niciodată să cădem şi să pierim, însă ea nu ne poate conduce altundeva decât mereu şi mereu la sânul său. Experienţa proprie despre viaţă şi moarte îi arată fiecărui om cât de primejdios este să existe în calitate de parte integrantă a naturii. - De aceea existenţa nu poate fi privită niciodată decât ca o rătăcire, din care mântuirea ne readuce pe drumul cel bun; şi peste tot ea are acest caracter. Aşadar, acesta este sensul în care o înţeleg vechile religii samaneene şi, deşi pe căi ocolitei creştinismul adevărat şi primitiv, chiar şi iudaismul conţine cel puţin germenul unei asemenea teorii în dogma căderii prin păcat, care este *redeeming feature* al său [trăsătură ce compensează ceva neplăcut]. Numai păgânismul grec şi islamismul sunt complet optimiste; de aici provine pentru primul, în privinţa tendinţei opuse, necesitatea să apară cel puţin în tragedie; în ce priveşte islamismul, cea mai rea şi mai recentă dintre toate religiile, această tendinţă s-a manifestat sub forma sofismului, acest minunat fenomen, impregnat de spiritul Indiei de unde vine, şi care supravieţuieşte de mai mult de o mie de ani. În realitate, nu putem atribui existenţei noastre alt scop decât acela de a ne arăta că ar fi mai bine pentru noi să nu existăm. Dintre toate adevărurile acesta este cel mai important şi de aceea merită să fie exprimat; oricât de mare ar fi contrastul dintre el şi modul de gândire actual din Europa, el nu este mai puţin adevărul fundamental cel mai recunoscut în întreaga Asie rămasă în afara islamismului, atât în zilele noastre, cât şi acum trei mii de ani.

Dacă privim acum voinţa de a trăi în mod obiectiv şi în ansamblul său, trebuie, după cele spuse mai sus, să o înţelegem ca angajată într-o iluzie; ieşirea din această greşeală şi negarea astfel a tuturor aspiraţiilor sale anterioare constituie ceea ce numesc religiile renunţarea la sine însuşi, *abnegatio sui ipsius*[509]; căci adevăratul eu este voinţa de a trăi. După cum am arătat, virtuţile morale, dreptatea şi milostenia, provin, când sunt sincere, din faptul

[509] [*Matei*, 16, 24.]

că voinţa de a trăi, citind printre rândurile acelui *principium individuationis*, se recunoaşte pe ea însăşi în toate fenomenele sale; ele sunt deci înainte de toate un semn, un simptom că voinţa care se manifestă aici nu mai este atât de adâncită în greşeală, dar că deziluzia se anunţă; am putea spune folosind o metaforă că ea începe să dea din aripi, pentru a zbura departe, de acolo. Invers, nedreptatea, răutatea, cruzimea sunt semne ale contrariului, adică ea este posedată în întregime de această iluzie. Dar în plus aceste virtuţi morale sunt un mijloc de a favoriza renunţarea de sine însuşi şi ca urmare negarea voinţei de a trăi. Într-adevăr, adevărata integritate, dreptatea inviolabilă, această primă virtute cardinală, cea mai importantă dintre toate, este o datorie atât de greu de îndeplinit, încât practicarea deplină şi sinceră a acestei virtuţi cere sacrificii care curând pot face ca viaţa să pară lipsită de plăcerea necesară care îl determină pe om să o trăiască, să îndepărteze de ea voinţa şi să o conducă spre resemnare. Ceea ce face integritatea atât de respectabilă sunt tocmai sacrificiile pe care le presupune; în lucrurile mărunte ea nu este admirată. Esenţa ei constă în aceea că în loc să arunce asupra altora, aşa cum face nedreptatea, prin viclenie sau prin violenţă, vina greutăţilor şi durerilor pe care le atrage după sine viaţa, omul cinstit îşi asumă partea sa; el consimte să ia asupra sa întreaga greutate a răului care apasă asupra vieţii omeneşti. Dreptatea serveşte astfel progreselor negării voinţei de a trăi, deoarece are drept consecinţă nevoia şi suferinţa, adevăratul destin al vieţii umane, care ne duc la rândul lor la resemnare. Vom ajunge cu siguranţă şi mai repede la aceasta printr-o virtute şi mai înaltă, care este milostenia, *caritas*; căci ea constă în a lua asupra sa dureri sortite de la început altora, în a-şi atribui astfel o parte mai mare de nefericire decât ar trebui să suporte fiecare individ în mod normal. Cel care este însufleţit de această virtute începe prin a recunoaşte propria sa fiinţă în fiecare dintre celelalte creaturi. El identifică astfel propria sa soartă cu aceea a omenirii în general; or, această soartă este foarte dură, făcută din

necazuri, din suferinţă-şi din moarte. Cel care renunţă astfel la orice avantaj fortuit şi nu vrea pentru sine alt destin decât cel al omenirii în general nu poate să-l vrea prea mult nici pe acesta; ataşamentul faţă de viaţă şi de plăcerile acesteia nu întârzie să cedeze şi să facă loc unei renunţări generale; acesta este momentul negării voinţei de a trăi. Sărăcia, privaţiunile, suferinţele proprii de tot felul sunt deci urmarea practicării celei mai perfecte a virtuţilor morale; de aceea, mulţi oameni, pe bună dreptate poate, găsesc inutil şi resping ascetismul în sensul cel mai riguros, adică părăsirea oricărui bun material, căutarea intenţionată a ceea ce nu place şi supără, chinurile de bunăvoie, postul, ciliciul şi mortificarea. Dreptatea însăşi este ciliciul care îi procură celui care îl poartă o continuă mortificare, iar milostenia, care se lipseşte de necesar, este un post permanent.[510] Iată de ce budismul respinge acest ascetism îngust şi excesiv, care joacă un rol atât de mare în brahmanism, şi ca urmare şi autopedepsirea. El se limitează la celibat, la sărăcia de bunăvoie, la umilinţă şi la supunerea faţă de călugări, la abţinerea de la orice aliment de origine animală, precum şi de la orice lucru lumesc. Şi deoarece scopul ultim la care duc virtuţile morale este chiar acela indicat de mine aici, filosofia vedică[511] are dreptate când spune că adevărata cunoaştere, şi ca urmare a ei resemnarea completă, adică renaşterea, odată realizată, moralitatea sau imoralitatea conduitei anterioare devine indiferentă şi repetă maxima adesea citată de brahmani: *Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes,*

[510] Dacă admitem, dimpotrivă, ascetismul, ar trebui completată lista pe care am cdat-o în memoriul meu *Despre fundamentul moralei* pentru mobilurile ultime ale conduitei umane: 1. binele său propriu; 2. răul celuilalt, 3. binele celuilalt; ca un al patrulea mobil: propriul său rău, pe care nu îl semnalez aici decât în trecere în interesul conştiinţei sistemului meu, În cadrul memoriului, într-adevăr, unde problema concurenţei era pusă în spiritul moralei filosofice profesate în Europa protestantă, trebuia să trec sub tăcere acest al patrulea mobil.

[511] Vezi Friedrich Heinrich Hugo Windischmann, *Sancara* [*Samsara*] *sive de theologumenis Vedanticorum*, pp. 116, 11 et 121 - 123, precum şi Oupnek’hat, vol. I, pp. 340, 356, 360.

ejusque opera evanescunt, viso supremo illo [„Despicat este nodul inimii, toate îndoielile sunt înlăturate, iar operele sale dispar când el vede ceea ce este suprem“] (*Sancara*, sloca 32) Această concepţie îi poate şoca pe mulţi oameni pentru care o răsplată în ceruri sau o pedeapsă în infern este o explicaţie mult mai satisfăcătoare privind importanţa morală a acţiunilor omeneşti; bunul Windischmann poate resimţi faţă de ea o profundă oroare expunând-o; cu toate acestea, dacă se merge în adâncul lucrurilor, se constată în cele din urmă concordanţa acestei teorii cu acea doctrină creştină, susţinută mai ales de Luther, că numai apariţia credinţei ca urmare a graţiei, şi nu faptele noastre, nu procură fericirea, că prin urmare nu putem fi niciodată justificaţi prin actele noastre, ci datorăm iertarea păcatelor noastre numai meritelor Mediatorului. Este uşor de văzut că, fără aceste supoziţii, creştinismul ar trebui să instituie pedepse veşnice, brahmanismul - renaşteri fără sfârşit pentru toţi şi că astfel în cele două religii nu ar exista nicio cale de mântuire. Faptele criminale şi consecinţele lor trebuie să fie şterse şi să dispară cândva fie printr-o graţie străină, fie prin accederea la o cunoaştere proprie corectată; altfel, nu ar mai exista pentru lume nici speranţa în eliberare; după aceea ele devin indiferente. În aceasta constă şi acea μετάνοια καί άφεσις άμαρτιών [„convertire şi iertare a păcatelor“], cu care Hristos deja înviat îi însărcinează pe apostoli să o facă publică şi din care el face esenţa misiunii lor (*Luca,* 24, 47). Virtuţile nu sunt scopul ultim, ci numai o treaptă care conduce la aceasta. Mitul creştin indică această treaptă prin faptul de a culege fructe din pomul cunoaşterii, fapt care dă naştere responsabilităţii morale şi în acelaşi timp păcatului originar. Acest păcat este în realitate afirmarea voinţei de a trăi; negarea voinţei de a trăi, dimpotrivă, urmare a înfloririi unei cunoaşteri mai limpezi, este mântuirea. Deci elementul moral se află între aceste două puncte; el îl însoţeşte pe om ca o lumină aşezată pe drumul de la afirmarea la negarea voinţei de a trăi sau, alegoric vorbind, din momentul păcatului originar până la

eliberarea prin credinţa în intervenţia lui Dumnezeu care s-a întrupat (avatar); sau, după doctrina vedică, de-a lungul şirului renaşterilor, consecinţe ale faptelor noastre succesive, până când apare dreapta cunoaştere, şi o dată cu ea mântuirea, până când se realizează *moksha*, adică unirea definitivă cu *Brahman*. În ce-i priveşte pe budişti, ei desemnează acest lucru, în mod foarte deschis, printr-o pură negaţie, prin numele de Nirvana, care este negarea acestei lumi sau Samsara. A defini Nirvana drept neant ar însemna să spunem că Samsara nu conţine niciun element care ar putea servi la definirea sau la construcţia Nirvanei. De aceea, jainiştii, deosebiţi de budişti numai prin nume, îi numesc pe brahmanii care cred în Vede nişte *Sabdapramani*, poreclă destinată să arate că ei cred din auzite ceea ce nu se poate şti şi nici demonstra *(Asiatic Researches*, vol. VI, pag. 474).

Mulţi dintre filosofii antici, precum orficii, pitagoricienii, Platon (de exemplu în *Phaidon,* pag. 151, 183 *sq*., editio Bipontini; vezi de asemenea Clement Alexandrinul, *Stromata*, III, pag. 400 *sq*.), deplâng la fel ca şi Sfântul Apostol Pavel uniunea dintre suflet şi trup şi vor să se elibereze de ea. Înţelegem sensul propriu şi adevărat al acestor nemulţumiri, deoarece am recunoscut, în *Cartea a doua*, că trupul este voinţa însăşi, privită în mod obiectiv şi sub formă de fenomen realizat în specie.

Clipa morţii hotărăşte dacă omul trebuie să se reîntoarcă în sânul naturii sau dacă el nu-i mai aparţine şi... ; pentru această antiteză nu găsim imagine, concept, cuvânt, pentru că toate sunt împrumutate din obiectivarea voinţei, toate se referă la ea, şi ca urmare sunt cu totul neputincioase de a exprima opusul absolut al ei, care trebuie astfel să rămână pentru noi în stare de pură negaţie. Totuşi moartea individului este întrebarea pe care natura o pune neîncetat voinţei de a trăi: „Te-ai săturat”? Nu vrei, în sfârşit, să ieşi din acest mediu?“ Şi tocmai pentru ca întrebarea să se poată repeta îndeajuns de des viaţa individuală este atât de scurta. În acest spirit sunt înţelese ceremoniile, rugăciunile şi îndemnurile brahmanilor în clipa

morţii, aşa cum putem vedea în nu puţine pasaje din *Upanişade*; tot de aici provine, la creştini, grija de a folosi cum se cuvine ultimele momente, prin îndemn, spovedire, împărtăşanie şi ultima miruire; tot de aici prima, în sfârşit, rugăciunile creştinilor prin care ei cer să fie feriţi de un sfârşit subit. Dacă în zilele noastre mulţi dintre oameni îşi doresc o astfel de moarte, aceasta se datorează faptului că ei au părăsit terenul creştinismului, care este cel al negării voinţei de a trăi, pentru a se situa pe cel al afirmării, care este terenul păgânismului.

Dar omul care se teme cel mai puţin că prin moarte va fi distrus este acela care a recunoscut că el nu este nimic chiar de pe acum şi care, ca urmare, nu mai manifestă niciun interes faţă de fenomenul său individual; la el, cunoaşterea parcă a consumat şi a devorat voinţa, astfel încât în el nu mai rămâne nici cea mai mică urmă de voinţă, nici cea mai mică sete de existenţă individuală.

Fără îndoială, individualitatea este inerentă în primul rând intelectului, intelectul reflectă fenomenul, face parte din el, iar fenomenul are ca formă *principium individuationis*. Dar ea este inerentă şi voinţei, după cum caracterul este individual; totuşi, caracterul este el însuşi suprimat în negarea voinţei. Individualitatea este de asemenea inerentă voinţei numai în afirmarea, nu şi în negarea care se produce în ea. Deja sfinţenia care este legată de orice acţiune sincer morală se bazează pe faptul că o asemenea acţiune are ca origine, în ultimă analiză, cunoaşterea imediată a identităţii numerice a esenţei lăuntrice la toate creaturile vii.[512] Dar această identitate nu se prezintă la drept vorbind decât în starea de negare a voinţei *(Nirvana)* deoarece afirmarea acestei voinţe *(Samsara)* are ca formă fenomenele sale în pluralitatea lor. Afirmarea voinţei de a trăi, lumea fenomenelor, diversitatea tuturor fiinţelor, individualitatea, egoismul, ura, răutatea, toate acestea au aceeaşi rădăcină, ca şi, pe de

[512] *Cf. Cele două probleme fundamentale ale eticii*, pag. 274; ed. a 2-a, pag. 271.

altă parte, lumea lucrului în sine, identitatea tuturor fiinţelor, dreptatea, umanitatea, negarea voinţei. Dacă aşadar, după cum am arătat în suficientă măsură, virtuţile morale iau naştere deja din perceperea acestei identităţi dintre toate fiinţele, şi dacă la rândul ei această identitate constă nu în fenomen, ci numai în lucrul în sine, în principiul tuturor creaturilor, atunci acţiunea virtuoasă este o trecere de moment prin punctul în care negarea voinţei de a trăi este o revenire durabilă.

Un corolar al propoziţiilor precedente este faptul că noi nu avem niciun motiv să admitem că există inteligenţe şi mai perfecte decât a noastră. După cum putem vedea, aceasta este deja suficientă pentru a procura voinţei această cunoaştere care o conduce la a se nega şi a se suprima pe ea însăşi, ceea ce distruge în acelaşi timp individualitatea şi ca urmare inteligenţa, simplu instrument de natură individuală, adică animală. Pentru a da acestor idei o înfăţişare mai puţin şocantă, să examinăm aceste inteligenţe cele mai perfecte posibil, presupunând, de probă, că ele există: ne este imposibil să le concepem durând, supravieţuind un timp infinit, căci acest timp infinit ar fi prea sărac pentru a le oferi obiecte mereu noi şi mereu vrednice de ele. Într-adevăr, esenţa tuturor lucrurilor este în fond una şi aceeaşi; cunoaşterea pe care o putem avea despre ea este deci în mod necesar tautologică; această esenţă odată sesizată, şi ea nu ar întârzia să fie înţeleasă şi de aceste cele mai perfecte inteligenţe, ce le-ar mai rămâne acestora să atingă dacă nu o simplă repetare şi plictisul? Şi aici întâlnim astfel dovada că obiectivul oricărei inteligenţe nu poate fi decât o simplă reacţie asupra unei voinţe; şi deoarece orice voinţă este greşeală, acţiunea ultimă a inteligenţei rămâne deci suprimarea voinţei, ale cărei intenţii ea te-a servit până acum. În consecinţă, chiar şi inteligenţa cea mai perfectă nu ar putea fi decât o treaptă spre un scop care nu-i este dat niciunei cunoaşteri să-l atingă; chiar şi o asemenea cunoaştere nu-şi poate găsi loc în natura lucrurilor decât în momentul în care a fost dobândită o judecată pe deplin formată.

În acord cu toate aceste consideraţii şi cu cele din *Cartea a doua*, unde am demonstrat că cunoaşterea derivă din voinţă, a cărei afirmare ea o reflectă servindu-i intenţiile, în timp ce adevărata mântuire constă în negarea voinţei, vedem că toate religiile, la capătul lor, ajung la misticism şi la mistere, adică se învăluie în umbre care nu indică nimic altceva decât un spaţiu lipsit de cunoaştere, sau mai degrabă punctul în care orice cunoaştere încetează; de aceea acest punct se poate exprima pentru spirit prin simple negaţii, pentru percepţia sensibilă prin semne simbolice, în temple prin obscuritate şi linişte; brahmanismul merge chiar până la a cere o întrerupere completă a gândirii şi a intuiţiei, pentru ca fiecare să se retragă şi să se cufunde în adâncul fiinţei sale proprii, pronunţând mental misteriosul *Dum*[513]. Misticismul, în sensul cel mai larg, este orice doctrină care tinde să dea sentimentul direct al faptului că intuiţia şi conceptul, şi orice cunoaştere în general, sunt cu neputinţă de atins. Misticul este opusul’filosofului, pentru că el porneşte din interior şi nu din afară. Într-adevăr, el ia ca punct de plecare experienţa sa interioară, individuală, în care el îşi găseşte fiinţa eternă, unică etc. Dar în aceasta nu există niciun lucru pe care el să-l poată comunica decât prin

[513] Dacă nu pierdem din vedere imanenţa esenţială a cunoaşterii noastre şi a oricărei cunoaşteri, imanenţă datorată faptului că inteligenţa este un principiu secundar, menită să servească numai scopurilor voinţei, vom înţelege că toate misticile şi toate religiile sfârşesc prin a ajunge la un fel de extaz, în care dispare orice cunoaştere, cu formele sale fundamentale de obiect şi subiect, şi susţin că şi-au atins scopul final numai în această stare situată dincolo de orice cunoaştere, ajungând într-un punct unde nu mai există nici subiect, nici obiect, nici, aşadar, cunoaştere de niciun fel ca urmare a dispariţiei voinţei, pe care cunoaşterea are drept singură destinaţie aceea de a o servi.

Cine a înţeles bine aceste idei nu va mai considera cu totul nesăbuit acel obicei al fachirilor de a se aşeza, cu ochii aţintiţi asupra vârfului nasului lor, şi a încerca să alunge orice gând şi orice reprezentare; şi nu va mai fi nici surprins de acel precept repetat în multe locuri din *Upanişade* că trebuie, pronunţând pentru sine misteriosul *Dum*, să te cufunzi în interiorul fiinţei tale, acolo unde dispar şi subiect şi obiect, şi orice cunoaştere.

afirmaţii, ceea ce înseamnă că trebuie crezut pe cuvânt; deci el nu poate să convingă. Filosoful, dimpotrivă, porneşte de la ceea ce este comun tuturor, de la fenomenul obiectiv, văzut de toţi, şi de la faptele conştiinţei lăuntrice, aşa cum se găsesc ele în fiecare. Metoda sa este deci reflecţia asupra tuturor acestor fapte şi combinarea datelor pe care i le furnizează ele: de aceea el poate convinge. Ca urmare, el trebuie să aibă grijă să nu cadă în maniera misticilor şi, afirmând intuiţii intelectuale sau pretinse percepţii imediate ale raţiunii, să nu facă să licărească în faţa privirilor un mod de cunoaştere pozitivă a ceea ce trebuie să rămână veşnic inaccesibil oricărei cunoaşteri şi poate fi indicat cel mult prin simple negaţii. Valoarea şi demnitatea filosofiei constau deci în a dispreţul toate supoziţiile fără fundament posibil şi în a nu admite între datele sale decât pe acelea a căror dovadă se găseşte în intuiţia lumii exterioare şi în formele constitutive ale intelectului nostru destinate să-i faciliteze înţelegerea. Iată de ce fîlosofia trebuie să rămână cosmologie şi nu trebuie să devină teologie. Subiectul său trebuie să se limiteze la lume; natura, esenţa lăuntrică a acestei lumi, exprimată sub toate raporturile, acesta este singurul rezultat pe care ea ni-l poate da în mod sincer. - Printr-o consecinţă naturală, doctrina mea, ajunsă în punctul ei culminant, capătă un caracter negativ şi sfârşeşte printr-o negaţie. Căci ea nu mai poate vorbi atunci decât despre ceea ce este negat şi renegat; în privinţa avantajelor obţinute şi dobândite în schimb, ea este obligată (în concluzia *Cărţii a patra*) să le desemneze sub numele de neant şi îi este permis să adauge pentru o oarecare consolare că acest neant este numai relativ, şi nu absolut. Căci dacă un lucru nu este nimic din’ ceea ce cunoaştem noi, el nu ar putea fi nimic pentru noi în general. Nu rezultă totuşi că acesta este un neant absolut, că este un neant din toate punctele de vedere şi în toate sensurile posibile, ci pur şi simplu că noi suntem mărginiţi la o cunoaştere cu totul negativă a lucrului, ceea ce poate foarte bine să ţină de îngustimea punctului nostru de vedere. - Or, tocmai acesta este punctul în care misticul foloseşte

procedee pozitive şi începând de aici nu-i rămâne decât misticismul complet. Cel care ar vrea totuşi să adauge cunoaşterii negative, care este singura la care filosofia îl poate duce, completări de acest gen, va găsi elementele cel mai bine organizate şi cele mai numeroase în *Oupnek'hat,* apoi în *Eneadele* lui Plotin, în Scotus Eriugena, în câteva locuri din opera lui Jacob Böchme, dar mai ales în uimitoarea lucrare a doamnei Guyon, *Les torrents*, în scrierile lui Angelus Silesius, în sfârşit în poemele sufiştilor, din care Tholuk a publicat o culegere în limba latină şi o a doua tradusă în limba germană, şi în alte lucrări. Sufiştii sunt gnosticii islamismului, de aceea Sandi îi desemnează sub un nume care poate fi tradus prin „clarvăzătorii". Teismul, făcut pe măsura capacităţii mulţimii, plasează principiul primordial al existenţei în afara noastră, ca un obiect; orice misticism, precum şi sofismul, îl readuce, dimpotrivă, încet-încet, în interiorul nostru, în funcţie de diversele grade de iniţiere ale adeptului, acesta face din el un subiect, iar iniţiatul sfârşeşte prin a recunoaşte, plin de admiraţie şi bucurie, că el însuşi este acest principiu. Acest procedeu este întâlnit la orice misticism; la maestrul Eckhard, părintele misticismului german, îi găsim expresia în preceptul adresat ascetului desăvârşit, şi anume „că el *nu* trebuie să-l caute pe Dumnezeu în afara lui" (*Operele lui Eckhard,* ediţia Pfeiffer, vol. I, pag 626), şi într-un mod şi mai naiv în strigătele de bucurie cu care fiica spirituală a lui Eckhard îi iese în întâmpinare, după ce a simţit în ea această transformare: „Maestre, bucuraţi-vă împreună cu mine, am devenit Dumnezeu." (*Ibid.*, pag. 465). În conformitate cu acelaşi spirit, misticismul sufiştilor se manifestă întotdeauna mai ales ca o exaltare a conştiinţei de a fi nucleul lumii, izvorul oricărei existenţe, centrul de care aparţine totul. Fără îndoială, întâlnim aici şi recomandarea de a renunţa la orice voinţă, singurul mijloc de a asigura eliberarea de sub imperiul vieţii şi al suferinţelor ei, dar întotdauna socotită a fi de rang inferior şi drept un lucru uşor. Dimpotrivă; în misticismul hindus, aceasta din urmă latură iese în evidenţă cu mai multă

forţă, iar în misticismul creştin trece pe primul plan, astfel încât această conştiinţă panteistă, esenţială oricărui misticism, nu mai pare aici decât un element secundar, consecinţă a renunţării la orice voinţă şi realizat prin unirea cu Dumnezeu. Această deosebire de concepţie îi conferă misticismului mahomedan un caracter foarte vesel, iar misticismului creştin un caracter sumbru şi dureros; în ce priveşte cel al hinduşilor, el se află deasupra celorlalte două, şi din acest punct de vedere el menţine echilibrul între ele.

Chietismul, adică renunţarea la orice voinţă, ascetismul, adică mortificarea premeditată a voinţei proprii, şi misticismul, care este conştiinţa identităţii propriei fiinţe cu aceea a tuturor lucrurilor, sau cu esenţa lumii, se află în cea mai strânsă legătură unul cu altul; de aceea, cel care profesează una dintre aceste doctrine ajunge încet-încet să le admită şi pe celelalte, şi chiar împotriva dorinţei sale. Nu există nimic mai surprinzător decât acordul reciproc al autorilor care susţin aceste doctrine, în pofida marii diferenţe a epocilor, a ţărilor şi a religiilor, precum şi siguranţa de nezdruncinat şi convingerea intimă cu care ei expun conţinutul experienţei lor interioare. Totuşi ei nu formează un fel de sectă, care a îmbrăţişat o dogmă teoretică preferată, o menţine, o apără şi o propagă; mai mult, aproape întotdeauna ei nu ştiu unii de alţii; misticii hinduşi, mahomedani, creştini, chietiştii şi asceţii sunt din toate punctele de vedere eterogeni între ei, în afară de sensul intim şi spiritul preceptelor lor. Un exemplu dintre cele mai elocvente ne este dat de compararea *Torentelor* doamnei Guyon cu concepţia *Vedelor*, şi mai ales cu un pasaj din *Oupnek'hat* (vol. I, pag. 63), care conţine foarte pe scurt, dar exact şi chiar cu imagini identice, materia lucrării franceze, cu toate că, în 1680, doamna Guyon nu putea să cunoască acest lucru. În *Teologia germană* (singura ediţie completă, Stuttgart, 1851), în capitolele 2 şi 3 se spune că atât căderea diavolului, cât şi aceea a lui Adam a avut drept cauză faptul că şi unul şi celălalt şi-au atribuit lor înşişi expresiile „Eu şi Pe Mine, Al meu şi Mie“;

iar la pagina 89 găsim: „În adevărata iubire nu mai există nici Eu, nici Pe Mine, nici Al Meu, nici Mie, nici Ţie, nici Al Tău, nici nimic asemănător“. Or, în *Kural,* tradus din idiomul tamul de Graul, întâlnim, la pagina 8, fraza corespondentă: „Pasiunea pentru al meu care merge spre exterior şi aceea pentru mine care se îndreaptă către interior dispar“ (*Cf.* versul 346). Iar în *Manual of Buddhism*, de Spence Hardy, la pagina 258, Buddha se exprimă astfel: „Pe mine sau al meu sunt idei pe care discipolii mei le resping“. De regulă, dacă, făcând abstracţie de formele datorate circumstanţelor exterioare, mergem până în adâncul lucrurilor, ne vom da scama că Şākyamuni[514] şi maestrul Eckhard spun acelaşi lucru; cu o singură diferenţă: primul îşi putea enunţa gândirea în mod direct, cel de-al doilea era obligat, dimpotrivă, să o îmbrace în haina mitului creştin şi să-i adapteze expresiile. Dar el merge atât de departe în acest sens încât la el mitul creştin nu mai este decât un limbaj compus în întregime din imagini, aproape ca mitul elenic la neoplatonicieni: el îl ia întotdeauna în sens alegoric. Sub acelaşi raport, putem remarca marea asemănare dintre comportamentul Sfântului Francisc, care trece de la bunăstare la cerşetorie, şi schimbarea vieţii, şi mai mare, a lui Buddha Şākyamuni care din prinţ se face creşetor; în plus, viaţa şi regulile stabilite de Sfântul Francisc au fost un fel de samasism[515]. Încă un lucru demn de menţionat este acela că înrudirea sa cu spiritul hindus reiese şi din marea sa iubire pentru animale, din relaţiile frecvente pe care le avea cu ele, din faptul că le numea mereu fraţi şi surori; pe aceeaşi linie se înscrie şi frumosul *Cantico*, prin elogiul pe care îl face Soarelui, Lunii, stelelor, vântului, apei, focului, Pământului, dovedind spiritul hindus înnăscut în el care îl însufleţea.[516]

---

[514] Buddha.

[515] Arta de a trai a călugărilor *sannyāsini* din India. (n.t.)

[516] Sancti Bonaventurae, *Vita Sancti Francisci*, cap. 8. - Karl Hase, *Francisc de Assisi*, cap. 10. - *I cantici di Santo Francesco*, editi da Schlosser e Steinle, Francoforto s.M., 1842.

Adesea chiar şi chietiştii creştini ştiau puţin sau nu ştiau deloc unii de alţii, ca de exemplu Molinos şi doamna Guyon de Tauler şi de *Teologia germană*, sau Gichtel de primii doi. Marea diferenţă de instruire nu a exercitat nici ea o influenţă esenţială asupra doctrinelor lor, deoarece unii, precum şi Molinos, erau instruiţi, iar alţii, precum Gichtel şi mulţi alţii, erau ignoranţi. Acest fapt, alături de acordul lor perfect şi lăuntric, de fermitatea şi siguranţa declaraţiilor lor, nu este decât o dovadă şi mai elocventă că ei vorbesc în virtutea unei experienţe interioare reale. Această experienţă nu este accesibilă tuturor, ea nu este dată decât câtorva aleşi ai soartei; că a primit deci numele de acţiune a graţiei, şi totuşi nu i se poate pune la îndoială realitatea după motivele enunţate mai sus. Pentru a înţelege bine toate acestea, trebuie citite textele înseşi şi să nu ne mulţumim cu relatări de la mâna a doua, căci fiecare autor trebuie să fie ascultat în persoană, înanite de a ne pronunţa asupra lui. Pentru cunoaşterea chietismului, recomand mai ales pe Meister Eckhard, *Teologia germană*, Tauler, doamna Guyon, Antoinette Bourigon, englezul Bunyan, Gichtel, Molinos[517]; de asemenea, ca dovezi practice şi ca exemple ale profundei seriozităţi a ascetismului, trebuie citite *Viaţa lui Pascal* publicată de Reuchlin, *Istoria şcolii de la Port Royal* a aceluiaşi, precum şi *Povestea Sfintei Elisabeta* de contele de Montalembert şi *Viaţa lui Rancé* de Châteaubriand, dar seria lucrărilor importante în acest domeniu este departe de a fi epuizată. Este suficient să citiţi aceste scrieri şi să le comparaţi spiritul cu acela al ascetismului şi al chietismului care transpare din toate lucrările brahmanismului şi budismului şi se exprimă la fiecare pagină, pentru a fi de acord că orice filosofie care, printr-o raţiune de consecinţă, respinge acest mod de gândire şi îi declară pe reprezentanţii lui impostori sau

[517] Michaelis de Molinos, *Manuductio spiritualis*, hispanice, 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo rara , cui tirulus [în franceză, în cartea mai puţin rară, intitulată *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples*, Amsterdam, 1688 [în germană, 1699].

nesăbuiţi este de fapt falsă. Or, acesta este cazul tuturor sistemelor filosofice din Europa, cu excepţia sistemului meu. Desigur, ar părea o stranie absurditate ca această idee, în mijlocul tuturor diversităţilor posibile ale circumstanţelor şi ale persoanelor, să fie exprimată într-un asemenea acord şi ca popoarele cele mai vechi şi cele mai numeroase de pe Pământ, adică aproape trei sferturi dintre toţi locuitorii Asiei, să o ridice la rangul de dogmă capitală a religiei lor. Dar nicio filosofie, în faţa unei asemenea probleme, nu are dreptul de a trece sub tăcere subiectul chietismului şi al ascetismului, căci tema lor este, în esenţă, identică cu aceea a oricărei metafizici şi a oricărei morale. De aceea, acesta este un aspect asupra căruia aştept cu curiozitate să se pronunţe toate filosofiile, cu optimismul lor. Şi dacă, după părerea, contemporanilor mei, asemănarea paradoxală şi fără precedent a filosofiei mele cu chietismul şi ascetismul pare a fi pentru ea o piatră de încercare evidentă, eu văd în aceasta, dimpotrivă, o dovadă a exactităţii sale şi a adevărului său unic, precum şi explicaţia ignoranţei prudente şi a tăcerii universităţilor protestante în privinţa ei.

Nu numai religiile Orientului, ci şi creştinismul adevărat conţine în mod absolut acest caracter ascetic, pe care filosofia mea îl exprimă prin negarea voinţei de a trăi; totuşi, protestantismul, mai ales în forma lui actuală, caută să-l ascundă. Duşmanii declaraţi ai creştinismului care au apărut în ultima vreme au demonstrat ei înşişi că el recomandă renunţarea, sacrificiul de sine, castitatea perfectă şi în general mortificarea voinţei, doctrine pe care ei le desemnează foarte corect sub numele de „tendinţe anticosmice“ şi au dovedit cu argumente foarte solide că acesta este caracterul esenţial al creştinismului adevărat şi primitiv. Aici ei au incontestabil dreptate. Dar a considera drept un reproş evident şi manifest la adresa creştinismului acest spirit care constituie întregul lui adevăr profund, înalta valoare şi caracterul înalt, înseamnă a dovedi un obscurantism explicabil numai prin direcţia cu totul greşită şi pentru totdeauna falsă pe care a dat-o acestor minţi, şi

multor altora, vai! astăzi în Germania, acel mizerabil hegelianism, acea şcoală de platitudine, acel focar de neinteligenţă, acea pretinsă înţelepciune, bună de înnebunit capetele, ale cărei adevărate merite încep a fi descoperite în sfârşit în zilele noastre; curând nu va rămâne să o venereze decât academia daneză, care vede în acest mare şarlatan un *summus philosophus*[518] şi îl susţine:

Car tous suivront la créance et estude,
De l'ignorante et sotte multitude,
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.

[„Căci ei vor urmări creditul şi cunoştinţele
Ignorantei şi proaste mulţimi
Din care cel mai grosolan va fi ales judecător.“]

Sau:
[„Şi toate vor merge pieziş, fară rost,
Aşa cum le-ndrumă, de-a valma, cel prost,
Când prăul aj unge înalt dregător.“][519]
(Rabelais, *Gargantua*, chap. 68, v. 45-47)(H)

Este sigur, creştinismul adevărat şi primitiv, aşa cum s-a dezvoltat el, provenit direct din esenţa *Noului Testament*, în scrierile Părinţilor Bisericii, prezintă o tendinţă ascetică evidentă; este piscul unde totul aspiră să ajungă. Preceptul capital, al ascetismului se găseşte în recomandarea celibatului pur şi adevărat (acest prim pas, cel mai important dintre toţi, făcut pe ealea negării voinţei) pe care îl enunţă deja *Noul Testament*[520]. De asemenea, Strauß, în cartea sa *Viaţa lui Iisus* (vol. I, pag. 618, ediţia I), spune despre această prescripţie a celibatului formulată în *Matei*, 19, 11 şi urm.: „Pentru a nu-l face pe Iisus să spună nimic

[518] Cf *Prefaţa* la prima ediţie a *Celor două probleme fundamentale ale eticii*.

[519] Traducere de Al.Hodoş, în: Rabelais: *Gargantua şi Pantagruel*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1967, pag. 162.

[520] *Matei*, 19, 11 şi urm. - *Luca*, 20, 35-37. - *Epistola întâi către Corinteni*, 7, 1 - 11 şi 25-40. - (*Epistola întâi către Tesaloniceni*, 4, 3. - *Întâia Epistolă Sobomicească a Sfântului Apostol Ioan*, 3, 3.) - *Apocalipsa*, 14 , 4.

potrivnic concepţiilor actuale, comentatorii s-au grăbit să insinueze ideea că Iisus laudă celibatul referindu-se numai la circumstanţele timpului său şi din dorinţa de a nu împiedica activitatea apostolică; totuşi urmarea textului presupune această explicaţie la fel de puţin ca şi pasajul analog din *Epistola întâi către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, 7, 25 şi urm.; dar şi aici este unul dintre pasajele în care transpar la Iisus principii ascetice, asemenea celor care s-au răspândit la esenieni şi pe cât se pare chiar şi la evrei“. - Această tendinţă ascetică, se accentuează mai târziu mai puternic decât la început, atunci când creştinismul, încă în căutare de adepţi, nu putea să aibă pretenţii prea mari; astfel, de la începutul secolului al III-lea, ea se pronunţă şi se manifestă cu putere. Pentru creştinismul propriu-zis, căsătoria nu este decât un compromis cu natura criminală a omului, o concesie, o slăbiciune permisă celor care nu au forţa să aspire la perfecţiunea ultimă, în sfârşit un mijloc de a preveni o decădere mai mare; în acest sens ea primeşte confirmarea Bisericii, pentru ca cel puţin legătura să fie de nedezlegat. Dar ofranda cea mai înaltă adusă creştinismului, aceea care ne deschide calea spre cei aleşi, este aceea a celibatului şi a virginităţii; numai ea permite obţinerea coroanei de învingător, pe care o aminteşte şi astăzi ghirlanda de flori pusă pe sicriul unui celibatar, ca şi aceea pe care o depune logodnica în ziua căsătoriei.

Deţinem în legătură cu acest lucru o mărturie datând în orice caz din primele timpuri ale creştinismului: este vorba despre acest răspuns semnificativ al Domnului relatat de Clement Alexandrinul *(Stromata,* III, 6[45] şi 9) şi luat de el din *Evanghelia egiptenilor*: Τή Σαλώμη ό κύριος πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ίσχύσει; μέχρις άν, εΐπεν, ύμεΐς αί γυναΐκες τίκτητε (*Salomae interromanti „quousque vigebit mors?“ Dominus „quoadusque“, inquit, „vos mulieres paritis*“.) [„Când Salomeea l-a întrebat pe Domnul cât va mai fi în putere moartea, el i-a răspuns: câtă vreme voi, femeile, veţi continua să naşteţi.“] Clement adaugă în capitolul 9: Τοΰτ’ έστι, μέχρις άν αί έπιθυμίαι ένεργώσι (*Hoc est, quamdiu operabuntur*

cupiditates) [„Adică, atâta timp cât vor domni poftele“] şi continuă legând imediat de cele dinainte pasajul celebru din *Epistola către Romani,* 5, 22. Mai departe, în capitolul 13[92], el citează spusele lui Cassianus: Πυνθανομένης τής Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τά περί ών ήρετο, έφη ό κύριος Όταν τό τής αίσχύνης ένδυμα πατήσητε καί όταν γένηται τά δύο έν καί τό άρρεν μετά τής θηλείας οϋτε θήλυ (*Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „Quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum et masculum cum femina nec masculum nec femineum“*) [„De îndată ce Salomeea a întrebat când i se vor dezvălui lucrurile de care a întrebat ea, Domnul i-a răspuns: când voi veţi călca în picioare veşmântul pudorii şi când ambele sexe vor deveni una, iar masculinul, ca şi femininul, nu vor mai fi nici masculin, nici feminin“].

Fără îndoială, ereticii au fost cei care au mers cel mai departe în această privinţă; aceştia au fost, începând din secolul al II-ea, tatianiţii sau encratiaţii, gnosticii, marcioniţii, montaniştii, valentinienii şi cassienii. Totuşi ei nu făceau, prin logica lor fără rezerve, decât să aducă un omagiu adevărului şi să propovăduiască astfel, fideli spiritului creştinismului, abstinenţa absolută, έγκράτια, în timp ce Biserica avea prudenţa să declare erezie orice intenţie capabilă să aducă atingere politicii sale generale. Sfântul Augustin spune despre tatianiţi: *Nuptias damnant atque omnino pares eas fomicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suorum numerum conjugio utentem sive marem sive feminam. Non vescuntur carnibus, easque omnes abominantur* [„Ei resping căsătoria şi o pun pe acelaşi plan cu desfrâul şi alte depravări; de asemenea nu admit în comunitatea lor oameni căsătoriţi, nici bărbati, nici femei. Nu mănâncă deloc carne şi o detestă cu toţii“] (*De haeresibus ad quodvultdeum*, haeresis, 25). Dar şi cei mai înrăiţi ortodocşi privesc căsătoria în lumina principiilor semnalate mai sus şi propovăduiesc cu înfocare totala castitate, άγνεία. Sfântul Athanasius dă drept motiv al căsătoriei: ότι ύποπίπτοντές

έσμεν τή τοΰ προπάτορος καταδίκη... έπειδή ό προηγούμενος σκοπός τοΰ θεοΰ ήν διά γάμου γενέσθαι ήμάς καί φθοράς· ή δέ παράβασις τής τόν γάμον είσήγαγεν διά τό άνομήσαι τόν Άδάμ (*quia subiacemus condemnationi propagatoris nostri*; ... *nam finis a Deo praelatus, erat nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adami*) [„întrucât ne-am supus osândei strămoşilor noştri; ... căci scopul urmărit de Dumnezeu a fost ca noi să nu ne naştem în urma căsătoriei şi depravării; dar încălcarea poruncii a prilejuit căsătoria, fiindcă Adam nesocotise legea“ - *Expositio in psalmis*, 50] Tertulian numeşte căsătoria *genus mali inferioris ex indulgentia ortum* [„un fel de rău mai mic, născut din toleranţă“] (*De pudicitia,* cap. XVI) şi spune: *Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum* [„Căsnicia, ca şi pângărirea, înseamnă o împreunare carnală; adică Domnul a pus pe aceeaşi treaptă cu pângărirea dorinţa de căsătorie. Deci putem întreba: respingi până şi cea dintâi şi pe atunci singura căsătorie? Cu siguranţă şi pe bună dreptate: căci şi ea constă din ceea ce numim pângărire“ - *De exhortatione castitatis*, cap. 9]. Însuşi Sfântul Augustin profesează în întregime această doctrină şi admite toate consecinţele pe care ea le comportă, spunând: *Novi quosdam, qui muimurent: quid si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? - Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus saeculi* [„Îi ştiu pe unii care mârâie şi spun: păi, dacă toţi ar dori să se abţină de la orice împerechere, cum ar putea să mai subziste atunci neamul omenesc? De şi-ar dori-o însă cu toţii! Doar dacă lucrurile s-ar face din iubire, cu inima curată, cu o bună conştiinţă şi credinţă sinceră, împărăţia lui Dumnezeu s-ar înfăptui mult mai repede, grăbindu-se

sfârşitul lumii“ *De bono conjugali*, cap. X]. - Şi mai spune: *Non vos ab hoc studio, quo multas ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus saeculi differetur* [„De nu v-ar abate de la această stăruinţă de a-i stimula pe mulţi să vă calce pe urme tânguirea zadarnică a celor care întreabă: cum oare ar putea subzista neamul omenesc dacă toţi ar practica abstinenţa? De parcă acestei lumi i s-ar da răgaz şi dintr-un alt motiv decât ca să se completeze un număr de sfinţi prestabilit; cu cât acesta se va completa însă mai repede, cu atât mai puţin este nevoie ca sfârşitul lumii să fie amânat“ - *De bono viduitatis*, cap. XXIII). Vedem în acelaşi timp că el identifică mântuirea cu sfârşitul lumii. - Celelalte pasaje din operele Sfântului Augustin referitoare la acest subiect sunt adunate în *Confessio Augustiniana e D.Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense*, 1610, sub titlurile *De matrimonio*, *De caelibatu* etc.; citindu-le, vă veţi convinge că pentru vechiul, adevăratul creştinism, căsătoria era o pură concesie, făcută în plus numai în vederea procreării copiilor, şi că dimpotrivă abstinenţa absolută era adevărata virtute, cu mult mai preferabilă decât căsătoria. Dar celor care nu vor să meargă la izvoare le recomand, pentru a le îndepărta şi cele mai mici îndoieli asupra acestei tendinţe a creştinismul pe care o discutăm aici, două scrieri ale lui Carové, *Despre legea celibatului (Ueber das Cülibatgesetz*, 1832) şi Lind, *De caelibatu Christianorum per tria priora saecula* (Havniae, 1839).Totuşi eu nu trimit nicidecum cititorul la opiniile proprii ale acestor autori, căci ele sunt opuse alor mele, ci numai la prezentările şi pasajele adunate de ei cu grijă şi cu atât mai puţin suspecte, cu atât mai demne de încredere cu cât cei doi scriitori sunt adversari ai celitatului, primul fiind catolic raţionalist, cel de-al doilea candidat protestant şi vorbind numai în această calitate. În prima lucrare găsim, în vol. I, pag 166, enunţat în această privinţă rezultatul

următor: „În conformitate cu prevederile Bisericii, şi cum se poate citi în Părinţii canonici, în instrucţiunile sinoadelor şi ale papilor şi în numeroase scrieri ale catolicilor ortodocşi, castitatea absolută este numită virtute divină, cerească, îngerească, iar obţinerea ajutorului divin, a graţiei care îl conferă este în funcţie de ardoarea rugilor prin care este implorată“. - Această doctrină augustiniană este enunţată şi de Canisius şi în Actele conciliului de la Trenta în calitate de dogmă ecleziastică mereu la fel de valabilă; am arătat acest lucru. Pentru a ne convinge că ea şi-a păstrat până în zilele noastre aceeaşi valoare, este suficientă mărturia publicaţiei *Der Katholik* din iunie 1831; la pagina 263 se spune: „În catolicism, menţinerea unei castităţi veşnice, practicată pentru a plăcea lui Dumnezeu, apare în sine ca fiind cel mai înalt merit al omului. Părerea că menţinerea acestei castităţi veşnice în calitate de scop absolut sanctifică şi înalţă omul are rădăcini adânci şi în spiritul, şi în litera expresă a creştinismului; este convingerea oricărui catolic instruit, iar hotărârea Conciliului de la Trento a pus capăt tuturor îndoielilor posibile asupra acestei probleme“. Orice om neiniţiat trebuie să recunoască fără ezitare că nu numai doctrina enunţată de *Der Katholik* este catolică într-adevăr, ci şi dovezile aduse în sprijinul ei trebuie să fie absolut irefutabile pentru o minte catolică, deoarece toate sunt luate cu multă conştiinciozitate din conceptele fundamentale ale Bisericii despre viaţa şi destinaţia acesteia. - Mai departe, la pagina 270, se mai spune: „Deşi Sfântul Pavel socoteşte drept recomandaţie greşită interzicerea căsătoriei, deşi autorul, şi mai evreu, al *Epistolei către Evrei* sfătuieşte ca «Cinstită să fie nunta întru toate şi patul neîntinat» (13, 4), tendinţa capitală a acestor doi hagiografi nu este mai puţin evidentă. Pentru amândoi virginitatea era starea supremă; căsătoria nu era decât un refugiu pentru cei slabi şi numai din această cauză trebuie menţinut respectul faţă de ea. Aspiraţiile lor cele mai înalte erau îndreptate spre renunţarea absolută şi materială. Eul trebuie să se îndepărteze şi să se abţină de la tot ceea ce nu-i procura „bucurie decât lui însuşi şi chiar şi această

bucurie numai pentru un timp.“ - În sfârşit, la pagina 288, citim: „Suntem de acord cu abatele Zaccaria, care spune că înainte de toate celibatul (nu legea celibatului) provine din învăţăturile lui Hristos şi ale Apostolului Pavel“.

Ceea ce se opune acestui principiu fundamental al adevăratului creştinism nu este, peste tot şi întotdeauna, decât *Vechiul Testament* cu al său πάντα καλά λίαν [„toate erau foarte bune“[521]]. Acest lucru reiese clar mai ales din *Cartea a treia* - atât de importantă - din *Stromates* de Sfântul Clement, unde, într-o polemică împotriva ereticilor encratiaţi amintiţi mai sus, el nu le obiectează mereu decât iudaismul şi povestea sa optimistă despre creaţie, atât de puternic contrazisă de tendinţa de renunţare la lume care este aceea a *Noului Testament*. Dar legătura dintre *Noul Testament* şi *Vechiul Testament* nu este în fond decât exterioară, accidentală, forţată chiar; singurul punct de legătură pentru doctrina creştină era, în *Vechiul Testament*, povestea căderii prin păcat, care este de altfel izolată acolo şi nu mai este folosită apoi. După cele spuse în *Evanghelii*, rezultă că tocmai partizanii ortodocşi ai *Vechiului Testament* l-au crucificat pe întemeietorul Bisericii, pentru a-l pedepsi că a enunţat doctrine potrivnice celor ale lor. În această a treia carte din *Stromates* de Sfântul Clement apare cu o claritate surprinzătoare antagonismul dintre optimismul teist, pe de o parte, şi pesimismul moralei ascetice, pe de alta. El este îndreptat împotriva gnosticilor care propovăduiau pesimismul şi ascetismul, în special acea ἐγκράτεια, abstinenţă de orice fel şi mai ales de la orice satisfacere sexuală, pentru care Clement îi blamează cu putere. În acelaşi timp întrezărim aici că există antagonism şi între spiritul *Vechiului Testament* şi cel al *Noului Testament*. Căci, făcând abstracţie de păcatul originar, care este un veritabil *hors-d’oeuvre*[522] în *Vechiul Testament*, spiritul *Vechiului Testament* este diametral opus celui al *Noului Testament*: primul este optimist, cel de al

[521] *Cf. Facerea*, 1, 31.

[522] Parte neintegrantă a unei opere literare sau artistice care poate fi înlăturată fără a aduce vreun prejudiciu întregului. (n.t.)

doilea este pesimist. Clement relevă această contradicţie la sfârşitul capitolului XI (προσαποτεινόμενον τόν Παΰλον τώ Κτίστή κ.τ.λ. [„că Pavel se plasează în opoziţie cu Creatorul“ - III, 11, 76]), dar nevrând să-i recunoască importanţa şi declarând-o aparentă, ca un bun evreu ce este. În general, este interesant de văzut cum peste tot în opera lui Clement *Noul* şi *Vechiul Testament* se întretaie unul cu celălalt, cum încearcă el să le împace şi sfârşeşte totuşi aproape întotdeauna prin a respinge *Noul Testament* în favoarea *Vechiului Testament*. Chiar de la începutul *Capitolului al III-lea*, el reproşează marcioniţilor că au considerat, luând exemplu de la Platon şi de la Pitagora, creaţia ca un lucru rău, şt au propovăduit în frunte cu Marcion că natura este rea, făcută dintr-o substanţă rea (φύστις κακή έκ τε ϋλης κακής), şi că, departe de a popula lumea, omul trebuie să se abţină de la căsătorie (μή βουλόμενοι τόν κόσμον συμπληροΰν άπέχεσθαι γάμον). Clement, ca om pentru care în general *Vechiul Testament* are mai mult farmec şi limpezime decât *Noul Testament*, priveşte cu ochi deloc buni acest lucru. El vede în aceasta o ingratitudine revoltătoare, un act de ostilitate şi de împotrivire faţă de cel care a făcut lumea, faţă de adevăratul demiurg, a cărui operă sunt şi ei înşişi şi de ale cărui creaţii ei nu vor să se folosească, renunţând, prin răzvrătirea lor nepioasă, la simţămintele pe care le dictează natura (άντιτασσόμενοι τώ ποιητή τώ σφών, ... έγκρατεΐς τή πρός τόν πεποιηκότα έχθρα μή βουλόμενοι χρήσθαι τοΐς ύπ’ αύτοΰ κτισθεΐσιν, ... άσεβεΐ θεομαχία τών κατά φύσιν έκστάντες λογισμών) [III, 3, 12]. - În zelul său religios, el nu vrea să lase marcioniţilor nici măcar onoarea originalităţii şi, înarmat cu erudiţia sa bine cunoscută, el le aminteşte, sprijinindu-şi spusele prin cele mai frumoase citate, că deja filosofii antici, ca Heraclit şi Empedocle, Pitagora şi Platon, Orfeu şi Pindar, Herodot şi Euripide, precum şi sibilele, au deplâns nefericita constituţie a lumii şi astfel au propovăduit pesimismul. În entuziasmul său savant, el nu-şi dă seama că nu face decât să-i ajute pe marcioniţi, arătând că „toţi înţelepţii din toate timpurile“

[Goethe, *Cântec copt*] au profesat şi au cântat acelaşi lucru ca şi ei; dar, plin de încredere şi curaj, el citează sentinţele cele mai afirmative şi cele mai energice exprimate în acest sens de antici. Este adevărat, nimic din toate acestea nu îl descurajează; înţelepţii pot deplânge tristeţea existenţei, poeţii pot secre versuri dintre cele mai emoţionante pe această temă, natura şi experienţa îşi ridică vocea împotriva optimismului, dar nimic din toate acestea nu îl atinge pe tatăl nostru; el îşi menţine voia lui neştirbită şi nu dă înapoi. Demiurgul este autorul lumii; deci este *a priori* sigur că lumea este perfectă, oricare ar putea fi aparenţa ei. - La fel stau lucrurile şi în privinţa celui de al doilea aspect, acea ἐγκράτεια, dovadă evidentă, după părerea lui, a ingratitudinii marcioniţilor faţă de demiurg (ἀχαριστεῖν τώ δημιουργώ) şi a obstinaţiei de a-i respinge toate darurile (δι’ άντίταξιν πρός τόν δημιουργόν τήν χρήσιν τών κοσμικών παραιτούμενοι). Şi în această privinţă tragicii i-au devansat pe encratiaţi, pe seama originalităţii acestora din urmă, şi au spus ce trebuiau să spună: la jeluirile lor asupra necazurilor fără sfârşit ale existenţei, ei au adăugat că este mai bine să nu procreezi copii, idee pe care Clement o susţine cu şi mai frumoase pasaje, blamându-i în acelaşi timp pe pitagoreici pentru că au renunţat din această cauză la plăcerea sexuală. Dar toate acestea nu-l deranjează cu nimic: el rămâne credincios principiului său că toţi, prin abstinenţa lor, se fac vinovaţi faţă de demiurg, interzicând căsătoria, procrearea copiilor, aducerea pe lume de noi nefericiţi, neoferind morţii o nouă pradă (δι’ έγκρατείας άσεβοῦσιν εϊς τε τήν κτίσιν καί τόν άγιον δημιουργόν, τόν παντοκράτορα μόνον θεόν, καί διδάσκουσι μή δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καί παιδοποιίαν μηδέ άντεισάγειν τώ κόσμω δυστυχήσοντας έτέρους μηδέ έπιχορηγεῖν θανάτω τροφήν) (cap. VI[45]). - În acuzaţiile sale împotriva ἐγκράτεια, părintele erudit nu pare să fi presimţit deloc că imediat după el celibatul va fi introdus din ce în ce mai mult la clerul creştin şi va sfârşi în secolul al X-lea prin a fi înălţat la rangul de lege, pentru că el corespunde spiritului *Noului Testament*. Chiar şi gnosticii

au pătruns mai adânc şi au înţeles acest spirit mai bine decât părintele nostru, mai mult evreu decât creştin. Concepţia gnosticilor apare foarte clar la începutul capitolului 9 din *Evanghelia egiptenilor*: αύτός εΐπεν ό Σωτήρ «ήλθον καταλύσαι τά έργα τής θηλείας» θηλείας μέν, τής έπιθυμίας έργα δέ, γένεσις καί φθοράν (*aiunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae“: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum*) [„Mântuitorul însuşi a spus: «Am venit să anulez lucrarea săvârşită de femeie» , de femeie, adică poftele; Însă lucrarea ei înseamnă zămislire şi distrugere“ - *Stromata*, III, 9 , 63] - dar mai ales în concluzia capitolului 13 şi începutul capitolului 14. Este adevărat, Biserica se preocupă să instituie o religie capabilă să se ţină pe picioare şi să continue să meargă în lumea ca atare şi printre oameni; de unde, condamnarea ca erezie ce trebuia pronunţată împotriva acestor oameni. - La sfârşitul capitolului 7, părintele nostru compară ascetismul hindus, socotit rău, cu iudaismul creştin, iar această apropiere scoate în relief deosebirea fundamentală a spiritului celor două religii. Într-adevăr, în iudaism şi în creştinism, totul se reduce la ascultarea sau neascultarea poruncilor lui Dumnezeu: ύπακοή καί παρακοή, cum ne convine nouă, creaturilor sale ήμΐν τοΐς πεπλασμένοις ύπό τής τοΰ Παντοκράτορος βουλήσεως (*nobis, qui ab Omnipotentis voluntate effícti sumus* [Stromata, III], cap. 14 [94; 95]). - La această primă îndatorire se adaugă aceea de a λατρεύειν θεώ ζώντι, de a-l servi pe Domnul, de a-i lăuda operele, de a-i aduce mulţumiri. - Brahmanismul şi budismul se prezintă, într-adevăr, sub o înfăţişare cu totul diferită, deoarece în ultimul orice îmbunătăţire, orice schimbare, orice eliberare care poate fi sperată de la această lume a suferinţei, de la această *samsara*, presupune cunoaşterea prealabilă a celor patru adevăruri fundamentale: 1. *dolor* [durerea]; 2. *doloris ortus* [originea durerii]; 3. *doloris interitus* [dispariţia durerii]; 4. octopartita via ad doloris sedationem [calea-cu-opt-braţe, care duce la anihilarea

durerii[523]] - (*Dhammapada* [14: *Buddhavaggo* („Cel care s-a trezit“), versurile 190 şi urm.], editio Fausböll , pp. 35 et 347)). Dezvoltarea acestor patru adevăruri o găsim în *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*[524] de Burnouf, pag. 629, şi în toate scrierile despre budism.

În realitate, nu iudaismul, cu al său πάντα καλά λίαν, ci brahmanismul şi budismul, prin spiritul şi tendinţa lor morală, se înrudesc cu creştinismul. Or, spiritul şi tendinţa morală, şi nu miturile în care le îmbracă ea, constituie partea esenţială a unei religii. De aceea, nu renunţ la părerea că doctrinele creştine derivă cumva din aceste religii primordiale. Am semnalat deja câteva indicii ale acestui fapt în volumul al doilea din *Parerga,* § 179 (ed. a 2-a, § 180). Să adăugăm aici remarca lui Epiphanios (*Haeretici* [*Haereses*], XVIII) că primii evrei creştini din Ierusalim, cu numele de nazariteni, se abţinuseră de la orice hrană de provenienţă animală. Prin această origine sau cel puţin prin această concordanţă, creştinismul aparţine credinţei antice, adevărate şi înalte a omenirii, atât de opusă acelei false, plate şi primejdioase doctrine a optimismului, aşa cum o prezenta păgânismul grec, iudaismul şi islamul. Religia zen se află cumva la mijloc, deoarece prin Ahriman ea îi opune lui Ormuzd o latură pesimistă. Din această religie zen, aşa cum a demonstrat pe baze trainice Johann Gottlieb Rhode în cartea sa *Legenda sfântă a poporului zen*, a provenit religia evreiască; Ormuzd a devenit Iehova, iar Ahriman a devenit Satan. Dar Satan nu joacă în iudaism decât un rol secundar, el dispare aproape în întregime în această religie; de aici şi predominanţa optimismului şi prezenţa, ca element pesimist, numai a mitului păcatului originar, provenit şi el din *Zend Avesta* (povestea lui Mašya şi Mašyana), care este lăsat uitării până în momentul în care, ca şi Satan, este preluat de creştinism. Totuşi, chiar şi Ormuzd provine din brahmanism, deşi dintr-o zonă foarte îndepărtată a acestui

[523] Cf. Latita vistara, editia Rajendra Lala Mitra, 1859-1870, pag. 541.
[524] Introducere la istoria budismului.

cult: el nu este nimic altceva, într-adevăr, decât Indra, acest zeu secundar al cerului şi aerului, care rivalizează adesea cu omul; enţinentul Isaak Jakob Schmidt a arătat foarte bine acest lucru în lucrarea sa *Despre înrudirea doctrinelor gnostico-teosofice cu religiile Orientului*. Acest Indra-Ormuzd-Iehova trebuie că a trecut apoi în creştinism, atunci când acesta a apărut în Iudeea, şi, conformându-se caracterului cosmopolit al acestei religii, a lăsat la o parte numele sale proprii, pentru a fi desemnat prin cuvântul cu care fiecare naţiune convertită numea în limba sa fiinţele supraomeneşti pe care el le înlocuia. El a devenit Θεός, *Deus,* din sanscritul *Deva* (de unde şi *devil*, diavol) sau, la popoarele gotico-germanice, God, Gott, de la Odin sau Wodan, Wuodan, Guodan, Godan. De asemenea, în islamism, provenit şi el din iudaism, el. a căpătat numele de Allah, care era deja folosit înainte în Arabia. Printr-un fapt asemănător zeii Olimpului grecesc, în timpul transplantării lor în Italia în timpurile preistorice, au primit numele zeilor care domneau aici înaintea lor. Zeus luă la romani numele de Jupiter; Hera, Junona; Hermes. Mercur etc. În China, cea mai mare greutate pentru misionari este provocată de lipsa din limba chineză a termenilor de acest gen, precum aceea a cuvântului care să exprime „creaţia“[525]; nici una dintre cele trei religii din China nu cunoaşte, într-adevăr, numele de Dumnezeu, nici la plural, nici la singular.

Oricum, acel πάντα καλά λίαν al *Vechiului Testament* este în realitate străin adevăratului creştinism; căci *Noul Testament* nu vorbeşte niciodată despre lume decât ca despre un loc din care nu facem parte, pe care nu-l iubim, unde diavolul este stăpân[526]. Acest lucru este în concordanţă

[525] Cf. *Despre voinţa în natură*, ed. a 2-a, pag 124; ed. a 3-a, pag. 135.

[526] De exemplu, *Evanghelia după Ioan*, 12, 25 şi 31 - 14 , 30 - 15 , 18-19 - 16, 33 - *Epistola către Coloseni*, 2, 20 - *Epistola către Efeseni*, 2, 1 - 3 - *Întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*, 2, 15- 17 şi 4, 4-5. Cu acest prilej se poate vedea cum anumiţi teologi protestanţi, în eforturile lor de a răstălmăci textul *Noului Testament* în conformitate cu viziunea lor raţionalistă, optimistă şi nespus de banală despre lume, merg până acolo încât falsifică de-a dreptul acest text în traducerile lor.

cu spiritul ascetic de renunţare la binele propriu şi de înfrângere a atracţiilor lumeşti, care, împreună cu iubirea nemărginită pentru semen şi chiar pentru duşman, este trăsătura capitală pe care creştinismul o are în comun cu brahmanismul şi budismul şi care arată înrudirea lor. Mai mult ca în oricare alt domeniu, în creştinism trebuie îndepărtat învelişul de miez. Tocmai pentru că preţuiesc foarte mult miezul, mă îngrijesc uneori atât de puţin de înveliş; totuşi, el este mai gros decât se crede de obicei.

Protestantismul, prin excluderea ascetismului şi a ceea ce constituie punctul său principal, latura meritorie a celibatului, a renunţat propriu-zis la substanţa lăuntrică a creştinismului şi nu poate fi astfel considerat decât ca o ramură desprinsă de acest trunchi. Acest caracter s-a manifestat în zilele noastre prin transformarea pe nesimţite a protestantismului într-un plat raţionalism; acest pelagianism modern ajunge în ultimă instanţă la doctrina unui tată iubitor care a creat lumea, pentru ca totul să se petreacă aici spre satisfacţia şi plăcerea fiecăruia (lucru pe care, în realitate, nu prea l-a reuşit) şi care, pentru ca noi să ne adaptăm voinţei sale în anumite privinţe, ne va oferi apoi o lume şi mai frumoasă (al cărei singur defect este acela că are o *entrée*, intrare, atât de primejdioasă). Poate că aceasta este o religie bună pentru pastori protestanţi, cu o bună stare materială, căsătoriţi şi luminaţi, dar aceasta nu este un creştinism. Creştinismul spune că neamul omenesc este foarte vinovat prin însuşi faptul existenţei sale, că sufletul aspiră să se elibereze de aceasta, dar nu-şi poate obţine mântuirea decât cu preţul celor mai mari sacrificii, al renunţării de sine, prin urmare cu preţul unei convertiri totale a naturii omeneşti. - Din punct de vedere practic, adică sub raportul grozăviilor timpului său pe care

---

Astfel a tradus Heinrich August Schott, în noua sa versiune latină, adăugată în 1805 ediţiei Griesbach, cuvântul κόσμος cu *iudaei* (*Ioan*, 15 , 18-1 9) , în *Întâia Epistolă Sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*, 4, 4, cu *profani homines*, iar în *Epistola către Coloseni*, 2, 20, στοιχεΐά τοΰ κόσμου [„rânduielile lumii“] cu *elementa iudaica*, în timp ce Luther redă peste tot în mod corect şi onest acest termen prin *Welt* [„lume“].

voia să le înlăture din Biserică, Luther poate că avea în întregime dreptate; dar nu la fel stăteau lucrurile din punct de vedere teoretic. Cu cât o doctrină are calităţi mai înalte, cu atât calea spre abuzuri este mai deschisă, datorită josniciei generale şi a perversităţii naturii umane. De aceea catolicismul se pretează la abuzuri mult mai numeroase şi mai mari decât protestantismul. De exemplu monahismul, această negare metodică a voinţei, care în mod obişnuit este practicat pentru ca oamenii să se încurajeze unii pe alţii, este o instituţie de înaltă calitate, dar care tocmai prin aceasta devine aproape întotdeauna necredincios spiritului său. Abuzurile revoltătoare ale Bisericii provocau în sufletul cinstit al lui Luther o vie indignare. El a pus atât suflet în ceea ce făcea încât a vrut să înlăture cât mai multe dintre acestea din creştinismul însuşi; în acest scop el a început prin a-l încadra strict în prevederile *Bibliei*, apoi, purtat de zelul său plin de bune intenţii, a mers prea departe, până la a-i ataca nucleul însuşi, principiul ascetic. Căci, odată îndepărtat principiul ascetic, optimismul nu putea întârzia să-i ia locul. Or, optimismul, în religii, ca şi în filosofie, este o eroare fundamentală care închide calea spre orice adevăr. Conform celor spuse mai sus, catolicismul mi se pare a fi un creştinism de care s-a abuzat cu neruşinare, iar protestantismul un catolicism degenerat; creştinismul în general îmi pare a fi suportat soarta menită oricărei concepţii nobile, înalte şi măreţe, de îndată ce trebuie să trăiască printre oameni.

Totuşi, chiar şi în sânul protestantismului, spiritul ascetic şi encratiat, esenţial creştinismului a ieşit din nou la lumină şi a izbucnit într-un fenomen mai puternic şi mai pronunţat decât se produsese vreodată mai înainte; acest fenomen este secta atât de ciudată a *shakerilor*, întemeiată în America de Nord de englezoiaca, Anna Lee, în 1774. Membrii acestei secte au ajuns deja la numărul de 6.000, care, repartizaţi în cincisprezece comunităţi, ocupă mai multe orăşele din statele New York şi Kentucky, mai ales în districtul New Libanon, în apropiere de Nassau Village [în Massachusetts]. Trăsătura principală a regulilor

lor de viaţă religioasă este celibatul şi totala abstinenţă de la orice satisfacere sexuală. După mărturia unanimă a vizitatorilor englezi şi americani care nu-i cruţau de dispreţ şi de ironii de tot felul, această regulă este aplicată riguros şi cu perfectă loialitate; şi totuşi fraţi şi surori locuiesc uneori în aceeaşi casă, mănâncă la aceeaşi masă, chiar dansează împreună în biserică în timpul slujbei. Căci cel care i-a închinat lui Dumnezeu cel mai greu dintre sacrificii poate dansa în faţa Domnului: el este învingătorul, el a câştigat bătălia. Cântecele lor bisericeşti sunt vesele în general; în parte sunt chiar cântece de bucurie. Aşa se face că dansul lor în biserică, după predică, este însoţit de cântecul restului asistenţei: pasul vioi şi ritmat sfârşeşte printr-un galop, care este continuat până la epuizare. În intervalele dintre fiecare dans, unul dintre conducătorii lor strigă tare: „Ţineţi minte că aici vă bucuraţi în faţa Domnului pentru că v-a ucis poftele carnale! Căci aceasta este singura folosinţă pe care o dăm mădularelor noastre rebele.“ De celibat se leagă de la sine aproape toate celelalte precepte. Nu există nici familie, nici proprietate privată, ci comunitate a bunurilor. Toţi sunt îmbrăcaţi la fel, după modelul *quakerilor*, şi sunt foarte curaţi. Ei sunt foarte harnici şi iscusiţi; la ei nu este suportată lenevia. Ei au încă o regulă demnă de invidiat, aceea de a evita orice zgomot inutil, precum a striga, a trânti uşile, a pocni din bici, a lovi cu putere două obiecte etc. Unul dintre ei enunţă astfel codul lor de comportare: „Duceţi o viaţă de nevinovăţie şi de curăţenie sufletească, iubiţi-vă aproapele ca pe voi înşivă, trăiţi în pace cu toţi oamenii, feriţi-vă de război, de omor, de orice violenţă unii faţă de aliţii, precum şi de orice încercare de a cuceri onorurile şi cinstirile lumii. Daţi fiecăruia ceea ce îi revine şi respectaţi sfinţenia: căci fără ea nimeni nu-l poate vedea pe Domnul. Faceţi bine tuturor, pe măsura puterilor voastre şi a prilejurilor care vi se ivesc.“ Ei nu obligă pe nimeni să intre în rândurile lor, dar celui care cere acest lucru îi impun o perioadă de noviciat de mai mulţi ani. Fiecare este liber să părăsească secta, iar excluderea pentru încălcarea regulilor este un caz foarte rar. Copiii care le sunt aduşi

sunt crescuţi cu grijă şi nu îşi exprimă consimţământul sau dorinţa de a părăsi secta decât atunci când au devenit oameni mari. Se povesteşte că, în controversele conducătorilor lor cu ecleziaşti anglicani, aceştia din urmă pierd aproape întotdeauna, pentru că argumentele celor dintâi constau în pasaje biblice din *Noul Testament*. - Mai multe amănunte despre ei găsim în special în *Maxwell's Run through the United States*, 1841, în *Benedict's History of all Religions*, 1830; de asemenea, în *Times* din 4 noiembrie 1837 şi în ziarul german *Columbus*, colecţia din mai 1831. - O sectă germană foarte asemănătoare acesteia, care trăieşte şi ea într-un celibat sever şi în abstinenţă, este aceea a adepţilor lui Rapp, despre care ne vorbeşte Frantz Löher în *Istoria şi situaţia germanilor din America*, 1853. - În Rusia, rascolnicii sunt o sectă de acelaşi gen. Adepţii lui Gichtel trăiesc şi ei într-o castitate absolută. - Dar deja la vechii evrei găsim modelul tuturor acestor secte la esenieni, despre care ne dă informaţii Plinius (*Historia naturalis*, V, 15); ei se apropiau mult de *shakeri*, nu numai prin celibat ci şi prin alte aspecte, chiar şi prin dansul în timpul slujbei[527], ceea ce ne face să presupunem că fondatoarea acestei din urmă secte a luat-o drept model pe cealaltă. - Ce se întâmplă, în prezenţa acestor fapte, cu aserţiunea lui Luther: *Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur* [„Acolo unde este antrenată natura, aşa cum a fost sădită ea în noi de Dumnezeu, nu se poate întâmpla în niciun caz să trăim cast în afara căsătoriei"] (*Catechismus major*, praeceptum 6, alinea 5)?

Deşi creştinismul nu a făcut în fond decât să propovăduiască ceea ce întreaga Asie ştia deja de mult şi chiar mai bine, el a fost totuşi pentru Europa o nouă şi mare revelaţie, care a produs o transformare completă a direcţiei spiritului popoarelor europene. Căci el le-a

[527] Bellermann, *Informations historiqnes sur les Esséens et les Thèrapeutes*, 1821, pag. 106.

dezvăluit dimensiunea metafizică a existentei şi le-a învăţat, în consecinţă, să privească dincolo de viaţa pământească mărginită, mizeră şi efemeră şi să nu o mai considere ca un scop absolut, ci drept o stare de suferinţă, de vinovăţie, de încercări, de luptă şi de purificare, de unde meritele morale, aspra renunţare la noi înşine şi sacrifîcul consimţit ne permit să ne înălţăm la o existenţă mai bună, de neconceput pentru intelectul nostru. Într-adevăr, el a arătat marele adevăr al negării voinţei de a trăi, sub vălul alegoriei, spunând că prin căderea lui Adam am fost toţi loviţi de blestem, că păcatul a intrat în lume, că greşeala s-a transmis la toţi prin moştenire şi că dimpotrivă prin sacrificiul vieţii sale Iisus ne-a răscumpărat, a salvat lumea, a şters greşeala şi a înduplecat pedeapsa. Dar, pentru a înţelege adevărul conţinut în acest mit, oamenii nu trebuie numai priviţi în timp ca fiinţe independente unele de altele, trebuie înţeleasă ideea platoniciană de Om, care se referă la şirul de oameni, la fel ca eternitatea în sine la eternitatea dizolvată în timp; rezultă că ideea veşnică de om, extinsă, în timp, şirului succesiv de oameni, apare în timp ca un întreg unit prin legătura generaţiei. Dacă nu pierdem din vedere ideea de om, observăm că păcatul lui Adam reprezintă natura mărginită, animală, păcătoasă a omului, aceea care face din el o fiinţă finită, sortită păcatului, durerii şi morţii. Dimpotrivă, viaţa, pildele şi moartea lui Iisus Hristos sunt imaginea laturii veşnice, supranaturale a libertăţii şi a mântuirii omului. Deci orice om este, în această calitate şi în mod potenţial, atât Adam, cât şi Iisus, după modul în care el se concepe pe el însuşi şi în care apoi voinţa sa îl determină; de aici rezultă pentru el ori damnaţiunea şi moartea inevitabilă, ori mântuirea şi obţinerea vieţii veşnice. - Aceste adevăruri, atât în sens alegoric, cât şi în sens propriu, erau în întregime noutăţi pentru greci si romani, care îşi trăiau din plin viaţa şi nu aruncau nicio privire serioasă dincolo de ea. Cine se îndoieşte de acest lucru nu are decât să-i citească pe Cicero (*Pro Cluentio,* cap. LXI) şi pe Sallustiu (*De coniuratione*

Catilinae[528], cap. XLVII) pentru a vedea ce spun ei despre condiţia noastră după moarte. Foarte înaintaţi în aproape toate celelalte privinţe, anticii erau în acest domeniu nişte copii, inferiori chiar şi druizilor care cel puţin profesau metempsihoza. Faptul că unul sau doi filosofi, ca Pitagora şi Platon, au gândit altfel nu schinbă cu nimic lucrurile în ansamblul lor.

Aşadar adevărul cel mai important fără putinţă de tăgadă care poate exista este acela pe care îl conţine creştinismul, ca şi brahmanismul şi budismul, acela care ne arată necesitatea de a fi răscumpăraţi de la o existenţă sortită suferinţei şi morţii şi posibilitatea de a ajunge la acest lucru prin negarea voinţei, adică printr-o opoziţie hotărâtă faţă de natură. Dar acest adevăr este potrivnic în acelaşi timp tendinţei naturale a neamului omenesc şi greu de înţeles după adevăratele sale principii, după cum de altfel orice concepţie generală şi abstractă este cu totul inaccesibilă marii majorităţi a oamenilor. De aceea, pentru a introduce acest adevăr în domeniul aplicaţiei practice, a fost întotdeauna nevoie de un vehicul mitic, un fel de recipient, fără de care el s-ar pierde şi s-ar volatiliza. Adevărul a trebuit deci să îmbrace peste tot haina poveştii şi să încerce să se lege de un fapt istoric întotdeauna deja cunoscut şi deja respectat. Ceea ce este inaccesibil simţirilor inferioare, incapacităţii intelectuale şi în general prostiei oricărei mari mase din toate timpurile şi de pretutindeni, prezentat *sensu proprio*, trebuie să-i fie inculcat[529], într-o intenţie practică, *sensu allegorico*, pentru a deveni apoi steaua care îi luminează calea. Aşadar religiile amintite mai sus trebuie asemuite cu nişte vase sfinte în care marele adevăr recunoscut şi enunţat cu mii de ani în urmă, poate chiar de la începuturile omenirii, dar care nu încetează, pentru masa omenirii, sa rămână în sine o doctrină misterioasă, a fost pregătit pe potriva forţelor ei, păstrat şi transmis de-a lungul veacurilor. Dar tot ce nu este în

[528] Despre conjuraţia lui Catilina.

[529] Fixat în memoria cuiva prin repetare permanentă. (DEX)

întregime constituit din elementele indestructibile ale purului adevăr este ameninţat de distrugere; întotdeauna deci când un asemenea vas, prin contactul cu o epocă eterogenă, este expus distrugerii, trebuie să-i fie salvat cumva conţinutul sacru care să fie încredinţat unui nou recipient şi păstrat pentru omenire. Acest conţinut este una şi aceeaşi cu adevărul pur: de aceea, filosofia are misiunea de a-l prezenta în întregul lui, fără a fi amestecat cu vreun element străin, prin simple concepte abstracte şi ca urmare fără acel vehicul mitic care nu este necesar pentru numărul foarte restrâns al oamenilor capabili să gândească. Astfel, el este pentru religii ceea ce o linie dreaptă unică este faţă de mai multe linii curbe care merg pe lângă ea, căci ea exprimă *sensu proprio* şi atinge direct ceea ce celelalte arată indirect şi nu ating decât pe căi ocolite.

Dacă aş vrea, pentru a lămuri printr-un exemplu ceea ce am spus mai înainte şi să mă conformez în acelaşi timp unei mode filosofice contemporane, dacă aş vrea, spuneam, să încerc a rezolva misterul cel mai adânc al creştinismului, cel al treimii, în conceptele fundamentale ale filosofiei mele, sub rezerva licenţelor permise în asemenea interpretări, tentativa ar putea suna aşa: Sfântul Duh este negarea hotărâtă a voinţei; omul în care el se manifestă *in concreto* este Fiul. El este identic cu voinţa care afirmă viaţa şi prin aceasta produce fenomenul lumii vizibile, altfel spus este identic cu Tatăl, deoarece negarea şi afirmarea sunt două acte opuse ale aceleiaşi voinţe a cărei capacitate de a le realiza pe amândouă este singura adevărată libertate. - Totuşi, în toate acestea nu trebuie să vedem decât un pur *lusus ingenii* [idee năstruşnică].

Înainte de a încheia acest capitol, vreau să mai susţin prin câteva dovezi ceea ce am desemnat în § 68 din primul volum prin expresia δεύτερος πλοῦς este negarea voinţei provocată de o suferinţă personală adânc resimţită şi nu numai datorită faptului că am luat asupra noastră durerea altuia şi am recunoscut astfel nimicnicia şi tristeţea existenţei noastre. Ceea ce produce în interiorul nostru o

exaltare de acest fel şi genul de purificare pe care îl atrage după sine poate fi înţeles prin ceea ce simte orice om sensibil atunci când priveşte un spectacol de tragedie: cele două cazuri sunt asemănătoare, într-adevăr, în actele al treilea şi al patrulea, când vede eroul din ce în ce mai tulburat şi ameninţat cu pierderea fericirii, el este afectat şi cuprins de o îngrijorare dureroasă; dar când, în actul al cincilea, această fericire s-a prăbuşit şi s-a sfărâmat pentru totdeauna, el resimte o anume înălţare sufletească, care constituie pentru el sursa unei plăceri infinit mai elevate decât ar fi putut să-i producă priveliştea eroului copleşit de bunăstare. Or, şi aici, cu demitentele slabe ale compasiunii pe oare o poate trezi o iluzie pe deplin conştientă, se produce acest lucru, dar cu toată energia realităţii, raportat la propriul destin, când o mare nefericire îl duce în cele din urmă pe om în portul resemnării absolute. Aceasta este baza convertirilor capabile să transforme în întregime omul, aşa cum le-am descris în cartea mea. Am prezentat povestea convertirii lui Raymondus Lullus; aceea a abatelui Rancé merită să fie relatată aici în câteva cuvinte pentru asemănările frapante cu cea dintâi şi, în plus, pentru rezultatele ei memorabile. El îşi dedicase tinereţea plăcerii şi voluptăţii; în ultimul timp era în relaţii de dragoste cu doamna de Montbazon. Într-o seară, când a mers în vizită la ea, a găsit camera goală, răvăşită şi fără lumină. A lovit ceva cu piciorul: era capul ducesei moarte subit care a trebuit să fie desprins de trup pentru ca acesta să poată încăpea în sicriul de plumb aflat alături. După ce şi-a revenit din imensa lui durere, Rancé deveni reformatorul Ordinului trapiştilor, care era îndepărtat mult pe atunci de asprimea regulilor, sale: chiar de la intrarea sa în ordin, în 1633, el i-a readus pe membrii acestuia la acea renunţare aproape înfricoşătoare care constituie şi astăzi baza modului lor de viaţă, la acea practicare metodică a negării voinţei susţinută de cele mai grele sacrificii şi de o viaţă de o asprime, de o austeritate incredibile care îl umple de o sfântă groază pe vizitatorul mănăstirii Trappe; să mai adăugăm că, de la început, acest vizitator este impresionat de umilinţa acestor

adevăraţi călugări care, slăbiţi de posturi, de frig, de veghile îndelungi, de rugăciuni şi de muncă, vin şi îngenunchează în faţa lui, copilul lumii şi păcătosul, cerându-i binecuvântarea. Dintre toate ordinele monastice din Franţa acesta este singurul care s-a menţinut neschimbat, de-a lungul tuturor revoluţiilor; acest lucru se datorează marii lui seriozităţi care exclude orice gând ascuns. El a scăpat chiar *şi* decadenţei generale a religiei, pentru că îşi are rădăcinile infipte în natura umană mai adânc decât oricare altă credinţă pozitivă.

Această completă şi bruscă transformare a fiinţei lăuntrice despre care este vorba aici şi pe care filosofii au neglijat-o până acum cu totul se produce la om mai ales în cazul în care, pe deplin conştient, el se îndreaptă spre o moarte violentă şi sigură, adică în cazurile de execuţie; am menţionat acest fapt în cartea mea; dar pentru a-l face şi mai clar pentru toţi, nu cred că încalc deloc demnitatea filosofiei dacă relatez declaraţiile făcute de câţiva criminali înainte de moarte, chiar dacă îmi voi atrage astfel batjocura şi voi fi acuzat că am recurs la predici de eşafod. Dimpotrivă, eu cred că eşafodul este un loc potrivit pentru revelaţii cu totul deosebite şi un observator de unde omului stăpân pe simţămintele sale i se deschid perspective adesea mai largi şi mai limpezi asupra veşniciei decât cele pe care majoritatea filosofilor le prezintă în capitolele lor referitoare la psihologie şi la teologia raţională.

Iată aşadar vorbele spuse, înainte de a fi executat, la 15 aprilie 1837, la Gloucester, de un anume Bartlett, care îşi ucisese soacra: „Englezi şi concetăţeni! Nu am a vă spune decât puţine cuvinte; dar vă rog pe toţi, şi pe fiecare în parte, să lăsaţi aceste vorbe să pătrundă până în adâncul sufletelor voastre, să nu le păstraţi numai amintirea, în timp ce veţi privi tristul spectacol de astăzi, ci să le duceţi acasă şi să le repetaţi copiilor şi prietenilor voştri. Iată ce vă roagă fierbinte un muribund, un om pentru care instrumentul supliciului este deja pregătit. Iar aceste câteva cuvinte sunt următoarele: desprindeţi-vă de iubirea pentru această lume pieritoare şi pentru zadarnicele sale bucurii;

gândiţi-va mai puţin la ea şi mai mult la Dumnezeul vostru! Faceţi acest lucru! Convertiţi-vă, convertiţi-vă! Căci, fiţi siguri, fără o profundă şi o sinceră convertire, fără o întoarcere spre tatăl vostru ceresc, nu veţi putea avea nici cea mai mică speranţă să ajungeţi vreodată în acele regiuni ale fericirii desăvârşite şi în acel ţinut al păcii spre care am ferma siguranţă că merg acum cu paşi mari.“ (Cf. *Times*, 18 aprilie 1837)

Ultimele vorbe ale faimosului asasin Greenacre, executat la 1 mai 1837, la Londra, sunt şi mai curioase. Iată ce scrie ziarul englez *The Post*, din care *Galignani’s Messenger* din 6 mai 1837 a reprodus la rândul său relatarea: „În dimineaţa execuţiei sale, o persoană îi recomandă să se încredinţeze lui Dumnezeu şi să-şi ceară iertare prin mijlocirea lui Iisus Hristos. Greenacre răspunse: *A cere iertare prin intermediul lui Iisus Hristos este o problema de opinie*. Deci el credea că pentru fiinţa supremă un mahomedan şi un creştin erau unul şi acelaşi lucru şi aveau drepturi egale la fericire. De când fusese închis, el îşi îndreptase atenţia asupra subiectelor religioase şi a căpătat convingerea că eşafodul era un *paşaport* pentru cer.“ Această indiferenţă evidentă faţă de religiile pozitive este tocmai ceea ce conferă o mai mare greutate acestei declaraţii; este dovada că ea nu se bazează pe iluzia unui fanatic, ci pe o cunoaştere imediată şi personală.

Să amintim şi următoarea relatare pe care *Galignani’s Messenger* din’15 august 1837 o preia după *Limerick Chronicle*: „Lunea trecută a fost executată Mary Cooney, vinovată de uciderea revoltătoare a doamnei Anderson. Această nefericită era atât de adânc pătrunsă de grozăvia crimei sale, încât săruta funia care îi era pusă în jurul gâtului, implorând cu umilinţă îndurarea divină.“

În sfârşit, un ultim exemplu: *Times* din 29 aprilie 1845 publică mai multe scrisori pe care Hocker, asasinul lui Delarue, le-a scris în ajunul execuţiei sale. În una dintre ele, spune: „Sunt convins că, dacă *sufletul natural* nu ar fi *zdrobit* (*the natural heart be broken*) şi reînnoit de graţia

divină, oricât de nobil, oricât de demn de afecţiune ar părea el lumii, nu ar putea niciodată să se gândească la veşnicie fără a fi cuprins de un fior interior.“

Acestea sunt perspectivele asupra veşniciei despre care vorbim mai sus, care ni se deschid din acest observator; şi mi-am făcut cu atât mai puţine scrupule să le semnalez, cu cât Shakespeare însuşi ne spune:

... out of these convertites
There is much matter to be heard and learn’d.[530]
(*As you like it* [*Cum vă place*], ultima scenă)

Şi creştinismul atribuie suferinţei ca atare această virtute purificatoare şi de sanctificare expusă aici şi efectul contrar marii bunăstari; Strauß a demonstrat acest lucru în cartea sa *Viaţa lui Iisus* (vol. I, secţ. 2, cap. VI, §§ 72 şi 74). El spune, într-adevăr, că vorbele din *Predica de munte* au un cu totul alt sens la Luca (6, 21) decât la Matei (5,3); căci numai acesta din urmă lui μακάριοι οί πτωχοί [„fericiţi cei săraci“] îi adaugă τώ πνεύματι [„cu duhul“], iar lui πεινώντες [„cei ce flămânzesc“] complinirea τήν δικαιοσύντι [„după dreptate“]: numai la el se face aluzie la oamenii simpli, la cei umili etc; la Luca, dimpotrivă, se face aluzie la săracii propriu-zişi; astfel că aici este o opoziţie între suferinţa din prezent şi bunăstarea viitoare. La ebioniţi este un principiu capital ca acela care îşi primeşte partea în această lume să rămână cu mâinile goale în cealaltă lume şi invers. De aceea, la Luca vorbele lui Iisus sunt urmate de tot atâtea oύαί [„strigăte de vai!“] pe care le adresează πλουσίοις [„celor bogaţi“], έμπεπλημένοις [„celor sătui“] şi γελώσι [„celor ce râd“], în înţelesul ebioniţilor. În acelaşi spirit, spune Strauß la pagina 604, este concepută parabola bogatului şi a lui Lazăr (*Luca*, 16, 19); ea nu vorbeşte nicidecum despre greşeala unuia, nici de vreun merit al celuilalt şi ia ca măsură a răsplăţii viitoare nu binele sau răul făcut în aceasta viaţă, ci suferinţa îndurată sau fericirea de care ne-am bucurat în aceasta lume în felul în

[530] Sunt multe de auzit şi de învăţat de la aceşti convertiţi.

care o înţelegeau ebioniţii. „Evangheliile sinoptice[531] (*Matei*, 19, 16; *Marcu*, 10, 17; *Luca*, 18, 18)“, continuă Strauß, „arată şi în alte ocazii că Hristos preţuia sărăcia exterioară, precum în povestea despre tânărul cel bogat şi în pilda despre trecerea cămilei prin urechile acului.“

Mergând în profunzimea lucrurilor, vom vedea că şi pasajele cele mai celebre din *Predica de pe munte* conţin o invitaţie indirectă la sărăcia de bunăvoie şi prin aceasta la negarea voinţei. Căci preceptul (*Matei*, 5, 40 şi urm.) de a ne dărui fără rezerve tuturor cererilor care ne sunt adresate, de a ne da şi cămaşa celui care vrea să se judece cu noi pentru a ne lua haina etc., ca şi preceptul (*ibid*., 6, 25-34) de a renunţa la orice grijă pentru viitor şi chiar pentru ziua de mâine şi de a trăi astfel de pe o zi pe alta sunt reguli de viaţă a căror aplicare în practică duce negreşit la absoluta sărăcie şi care deci spun într-un mod indirect ceea ce Buddha îi sfătuieşte direct pe adepţii săi dându-se exemplu pe el: aruncaţi tot şi deveniţi *bihkkhu*! Adică cerşetori. Acest lucru rezultă şi mai clar din pasajul din *Matei*, 10, 9-l5, unde apostolilor le este interzis să posede ceva, nici chiar încălţăminte şi un toiag pentru călătorie, trebuind să se mărginească la a cerşi. Aceste precepte au devenit mai târziu baza Ordinului cerşetor al Sfântului Francisc (*Bonaventurae „Vita sancti Francisci“*, cap. III). Iată de ce spun eu că spiritul moralei creştine este identic cu acela al brahmanismului şi al budismului. - În conformitate cu ideile pe care le-am expus aici, Meister Eckhard spune şi el (*Opere*, vol. I, pag 492): „Calul cel mai rapid care vă duce la perfecţiune este suferinţa“.

[531] Cele trei *Evanghelii* ale lui Marcu, Matei şi Luca, prezentând mari asemănări în textul lor.

CAPITOLUL XLIX
Starea de graţie

Nu există decât o greşeală înnăscută: aceea de a crede că trăim pentru a fi fericiţi. Ea este înnăscută în noi pentru că ea coincide cu însăşi existenţa noastră, pentru că întreaga noastră fiinţă nu este decât parafraza ei, iar corpul nostru monograma; nu suntem, într-adevăr, decât voinţă de a trăi; satisfacerea succesivă a voinţei noastre este ceea ce se înţelege prin noţiunea de fericire.

Atâta timp cât persistăm în această greşeală înnăscută şi dăm crezare dogmelor optimiste care o susţin, lumea ne pare plină de contradicţii. Căci la fiecare pas, în ansamblu, precum şi în amănunt, vedem că în practică lumea şi viaţa nu sunt nicidecum făcute pentru a conţine o existenţă fericită. Omul incapabil de gândire nu este sensibil decât la suferinţele reale; dar, pentru omul care gândeşte, durerii reale i se adaugă o nedumerire teoretică; el se întreabă de ce lumea şi viaţa, făcute la urma urmei pentru a te simţi fericit în ele, corespund atât de puţin scopului în care au fost create? Această anxietate apare mai întâi şi se exprimă prin suspine întretăiate: „Vai! pentru ce există atâtea lacrimi sub soare?“ [Christian Adolf Overbeck, *Mângâiere pentru tot felul de lacrimi*] şi alte jeluiri de acest fel; apoi, în urma lor se ridică întrebări îngrijorătoare împotriva ipotezelor preconcepute ale dogmelor optimiste. Omul nu are decât să încerce să arunce vina nefericirii sale personale fie asupra circumstanţelor, fie asupra semenilor, fie asupra propriului nenoroc sau chiar asupra nepriceperii proprii, ba chiar poate recunoaşte că toate aceste cauze la un loc au contribuit la nefericirea sa, însă rezultatul nu se schimbă cu nimic; adevăratul scop al vieţii, care constă în realizarea bunăstării, nu este mai puţin ratat; iar reflecţiile pe această temă, mai ales atunci când viaţa se îndreaptă deja spre sfârşit, duc adesea la disperare; ca

urmare, pe aproape toate feţele mai bătrâne apare expresia a ceea ce englezii numesc *disappointement* [dezamăgire]. Dar aceasta nu e totul: fiecare zi trecută din viaţa noastră ne-a arătat deja că bucuriile şi plăcerile, chiar obţinute, sunt înşelătoare, că ele nu-şi ţin promisiunile, nu satisfac inima, în sfârşit, posedarea lor este otrăvită totuşi de neplăcerile care le însoţesc sau care decurg din ele; pe când, dimpotrivă, durerile şi suferinţele se arată a fi foarte reale şi depăşesc adesea orice aşteptare. - Aşadar, fără nicio îndoială, totul este aranjat în viaţă în aşa fel încât să ne facă să ne dăm seama de această greşeală originară şi să ne convingă că existenţa noastră nu înseamnă fericirea. Mai mult, celui care o priveşte mai îndeaproape şi fără nicio idee preconceputǎ ea îi apare ca fiind în mod special făcută pentru ca noi să nu fim fericiţi; ea conţine în întreaga ei esenţă caracterul unui lucru de care, să ne dezgustăm, pentru care trebuie să resimţim repulsie, al unei greşeli din care trebuie să ieşim pentru a ne vindeca sufletul de setea de a ne bucura, chiar de a trăi, şi pentru a-l îndepărta de lume. În acest sens ar fi deci mai corect să socotim că scopul vieţii este suferinţa şi nu fericirea noastră. Căci consideraţiile de la sfârşitul capitolului precedent au arătat că pe cât suferim mai mult, pe atât suntem mai aproape de adevăratul scop al vieţii, iar cu cât trăim mai fericiţi, cu atât mai mult se îndepărtează de noi acest scop. Acestei idei îi corespunde concluzia ultimei scrisori a lui Seneca ce anunţă o influenţă evidenţiată a creştinismului: *Bonum tunc habebis tuum cum intelliges infelicissimos esse felices* [„Atunci vei avea bunul propriu, când vei înţelege că oamenii fericiţi sunt cei mai nefericiţi dintre toţi“ - *Epistulae*, 124, 24]. - Acţiunea deosebită a tragediei constă în fond şi ea în faptul că zdruncină această greşeală înnăscută, dând, printr-un măreţ şi elocvent exemplu, o imagine clară a zădărniciei aspiraţiilor omeneşti şi a neantului întregii existenţe, dezvăluindu-ne astfel sensul cel mai profund al vieţii: de aceea este ea recunoscută ca forma cea mai înaltă a poeziei. - Cel care, într-un fel sau altul, şi-a dat seama de această greşeală

inerentă în noi *a priori*, de acest πρώτον ψεύδος [„prim pas greşit“] al existenţei, nu va întârzia să vadă totul într-o altă lumină şi să găsească lumea în armonie dacă nu cu dorinţele sale, cel puţin cu ideile sale. Loviturile sorţii, oricare ar fi natura şi gravitatea acestora, încă îl pot face să sufere, dar nu-l mai pot surprinde nepregătit; într-adevăr, el a înţeles că durerea şi devotamentul acţionează tocmai pentru a ne duce la adevăratul scop al vieţii, care este acela de a îndepărta voinţa de a trăi. Această idee îi va inspira chiar, orice i s-ar întâmpla, o resemnare uimitoare, asemănătoare cu aceea a bolnavului care îndură durerile unui îndelungat şi greu tratament şi vede în acestea semnul eficacităţii medicamentelor, întreaga existenţă umană ne arată suficient de clar că suferinţa este adevărata destinaţie a vieţii. Viaţa este cufundată în suferinţă până la temeliile sale şi nu poate scăpa de ea; intrarea noastră în viaţă are loc în mijlocul lacrimilor, cursul ei este, în fond, întotdeauna tragic, iar ieşirea şi mai tragică. În toate acestea este o intenţie uşor de recunoscut. În general, soarta răstoarnă cu totul proiectele omului în momentul în care îşi atinge scopul suprem al dorinţelor şi eforturilor sale; viaţa capătă de atunci o tendinţă tragică foarte potrivită pentru a-l elibera de acea sete de a trăi, al cărei fenomen este orice existenţă individuală, şi a-l face să părăsească viaţa, fară ca el să o regrete, nici pe ea, nici bucuriile ei. Suferinţa este, într-adevăr, singurul mijloc capabil, în cele mai multe cazuri, să sanctifice omul, adică să-l îndrepte de pe drumul greşit al voinţei de a trăi. De aici provine faptul că învăţăturile creştine reamintesc adesea eficacitatea crucii şi a suferinţei, iar în general crucea, instrument de „pătimire“ şi nu de acţiune, poate foarte bine să servească drept simbol religiei creştine. *Ecclesiastul*, evreiesc încă, dar atât de filosofic, spune deja pe bună dreptate: „Mai bun este necazul decât râsul, căci întristarea feţei este bună pentru inimă“. (VII, 3) Desemnând-o cu numele de δεύτερος πλούς am prezentat durerea ca un fel de succedaneu al virtuţii şi al sfinţeniei; dar aici trebuie să spun această idee îndrăzneaţă că, după

o matură chibzuinţă, pentru mântuirea şi eliberarea noastră, trebuie să ne punem speranţa mai mult în suferinţele decât în faptele noastre. Tocmai în acest sens spune Lamartine, în *Hymne à la douleur*[532] *[Harmonies poétiques et religieuses, II, 7, versurile 59 şi urm.],* adresându-se tristeţii:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu*,*
Que tu nes pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

[„Tu mă tratezi fără îndoială ca favorit al cerurilor,
Căci tu nu cruţi ochii mei de lacrimi.
Ei bine, le primesc aşa cum mi le trimiţi.
Relele tale vor fi bunurile mele, iar suspinele tale bucuriile mele.
Ştiu că există în tine, fără să fi luptat,
O virtute divină în loc de virtutea mea,
Căci tu nu eşti moartea sufletului, ci viaţa lui;
Căci braţul tău, lovind, vindecă şi întăreşte.“]

Sau:
[„Mă crezi, fără tăgadă, de ceruri răstaţat,
Căci nu-mi ştergi niciodată ochiu-nlăcrimat.
Lacrimi primesc de-mi dai. Aşa să fie!
Necazu-ţi un bine-mi va fi, suspinu-ţi veselie.
Simt, fără-mpotrivire, că-n tine e ascuns
Un har divin de-a mea virtute nepătruns,
Nu sufletului moarte, ci viaţa lui tu eşti,
Căci braţul tău alină şi-nvie când loveşti.“](H)

Dacă aşadar suferinţa are o asemenea virtute de sanctificare, înseamnă că acest caracter va fi într-un grad mult mai înalt cel al morţii, mai temută decât toate celelalte

[532] Imn durerii.

suferinţe. De aceea, întotdeauna în faţa unui mort resimţim un respect asemănător celui pe ni-l impune orice mare suferinţă; fiecare caz de moarte ne pare, ca să spunem aşa, un fel de apoteoză sau de canonizare; aceasta este şi explicaţia faptului că ne este imposibil să privim fără respect cadavrul chiar şi celui mai neînsemnat om şi, oricât de stranie ar putea părea aici această remarcă, garda prezintă întotdeauna onorul unui cadavru. Moartea trebuie să fie considerată, fără nicio îndoială, scopul adevărat al vieţii: în momentul în care ea se produce, se hotărăşte lucrul pentru care întregul curs al vieţii nu a fost decât pregătirea şi prefaţa. Moartea este rezultatul, rezultatul vieţii, sau totalul efectuat care enunţă dintr-o dată învăţătura pe care viaţa o dădea *en detail* şi pe bucăţi: ea ne spune că toate aspiraţiile, al căror fenomen este viaţa, erau ceva inutil, zadarnic, plin de contradicţii, mântuirea constând în renunţarea la ele. Ceea ce este lenta vegetaţie a plantei în întregul ei în raport cu fructul, care produce dintr-o singură dată şi de o sută de ori mai mult ceea ce ea producea prin fragmente insesizabile, este viaţa, cu obstacolele sale, cu speranţele sale dezamăgite, cu planurile sale dejucate şi cu suferinţele sale permanente, în raport cu moartea care dintr-o dată răstoarnă totul, tot ce a vrut omul, şi încununează astfel învăţătura pe care viaţa i-o dădea acestuia. - Firul vieţii ajuns la capăt, asupra căruia muribundul aruncă o privire, exercită astfel, asupra voinţei obiectivate în această individualitate care dispare, o influenţă analoagă celei a unui motiv asupra conduitei umane; ea îi imprimă, într-adevăr, o direcţie nouă, care este astfel rezultatul moral şi esenţial al vieţii. Deoarece o moarte subită, face imposibilă această privire retrospectivă, Biserica vede în aceasta o mare nenorocire, iar în rugăciunile noastre cerem să fim apăraţi de aşa ceva. Şi deoarece raţiunea este condiţia acestei întoarceri, precum şi a previziunii clare a morţii, deoarece aceste două stări se pot realiza numai la om, nu şi la animal şi deoarece astfel numai omul bea realmente din cupa morţii, umanitatea este singura treaptă de pe scara fiinţelor unde

voinţa se poate nega şi se poate îndepărta cu totul de viaţă. Dacă voinţa nu se neagă, fiecare naştere îi dă un nou intelect, diferit de primele pe care le-a avut, până ce ea recunoaşte adevărata natură a vieţii şi ca urmare nu mai doreşte viaţa.

În cursul natural al lucrurilor, pieirea cu încetul a corpului pe care o provoacă bătrâneţea este precedată de aceea a voinţei. Setea de plăceri dispare uşor odată cu facultatea de a le gusta. Sursa celei mai violente voinţe, centrul voinţei, adică instinctul sexual, este prima care se stinge, ceea ce îl aduce pe om într-o stare vecină cu aceea a nevinovăţiei în care se află înainte de dezvoltarea sistemului genital. Iluziile, care făceau ca himerele să fie luate drept bunurile cele mai de dorit, se topesc, fiind înlocuite de cunoaşterea zădărniciei tuturor bunurilor pământeşti. Egoismul este înlocuit de iubirea pentru copii şi omul începe astfel să trăiască mai mult într-un eu străin decât în eul său propriu, care nu va întârzia să nu mai existe. Acesta este cursul lucrurilor cel puţin cel mai de dorit: este eutanasia voinţei. În speranţa de a reuşi acest lucru, brahmanilor li se porunceşte, o dată ce au trecui anii cei mai buni, să-şi părăsească bunurile şi familia şi să ducă o viaţă de ermit (*Codul lui Manu*, Cartea a şasea [2]). Dar dacă, dimpotrivă, lăcomia supravieţuieşte, capacităţii de a se bucura şi dacă omul regretă câteva plăceri pe care le-a pierdut în viaţă, în loc să recunoască vidul şi zădărnicia tuturor bucuriilor - dacă obiectele dorinţelor, pentru care nu mai există sens, sunt înlocuite de reprezentantul abstract al tuturor acestor obiecte, de bani, care stimulează de acum aceleaşi pasiuni violente pe care le trezeau altădată, dar cu mai multă motivaţie, obiectele plăcerii reale, şi dacă atunci, în pofida slăbirii simţurilor, voinţa sa se îndreaptă asupra unui obiect neînsufleţit, dar indestructibil, cu o dorinţă la fel de indestructibilă - sau dacă ceea ce este el în opinia altuia înlocuieşte ceea ce este şi face el în lumea reală şi provoacă aceleaşi pasiuni, atunci, sub formă de avariţie sau de ambiţie, voinţa s-a sublimat şi s-a spiritualizat, dar în acelaşi timp s-a retras în

ultima fortăreaţă, unde tot numai moartea va veni să o sfărâme. Scopul existenţei este ratat.

Toate aceste consideraţii ne oferă o explicaţie mai profundă a ceea ce am desemnat în capitolul precedent prin expresia δεύτερος πλοῦς, adică purificarea, convertirea voinţei şi eliberarea prin suferinţele vieţii care este fără nicio îndoială cea mai frecventă. Căci aceasta este calea păcătoşilor, altfel spus a noastră a tuturor. Cealaltă cale, aceea care, prin simpla cunoaştere care face să se vadă suferinţele întregii lumi, duce la acelaşi rezultat, este drumul îngust al aleşilor, al sfinţilor, ce trebuie considerată o excepţie rară. Fără prima nu ar exista deci pentru majoritatea oamenilor nicio speranţă de mântuire. Totuşi, nouă nu ne place să o urmăm şi acţionăm, dimpotrivă, cu toate forţele pentru a ne pregăti o existenţă sigură şi plăcută, mijloc infailibil de a lega voinţa noastră de viaţă prin legături tot mai puternice. Asceţii procedează invers decât noi: cu ochii aţintiţi asupra bunului lor ultim şi adevărat, ei vor să-şi facă viaţa cât mai săracă, cât mai aspră şi cât mai lipsită de bucurii. Dar soarta şi mersul lumii veghează asupra interesului nostru mai bine decât noi înşine; ele dejoacă în orice moment măsurile pe care le luăm pentru a ne asigura o viaţă de trândăvie, a cărei absurditate se poate constata cu uşurinţă după scurtimea ei, după inconsistenţa ei, după inutilitatea ei, după sfârşitul pe care şi-l află într-o moarte dureroasă, ele presară în drumul nostru spini după spini şi ne provoacă mereu suferinţa mântuitoare, panaceul nefericirilor noastre. În realitate, ceea ce conferă vieţii noastre caracterul ei ciudat şi echivoc este faptul că două scopuri diametral opuse se întretaie în orice clipă în ea: unul, cel al voinţei individuale, îndreptat spre o fericire himerică, în cadrul unei existenţe efemere, un fel de vis înşelător, în care, în raport cu trecutul, fericire şi nefericire contează puţin, în care prezentul nu încetează să devină trecut; celălalt, acela al sorţii, destul de vizibil îndreptat spre distrugerea fericirii noastre şi prin aceasta spre mortificarea voinţei şi distrugerea iluziei, care ne ţine prinşi în lanţurile acestei lumi.

Opinia în general admisă, mai ales de protestanţi, că scopul vieţii rezidă numai şi în mod imediat în virtuţile morale, adică în practicarea dreptăţii şi a omeniei, îşi trădează deja insuficienţa prin cantitatea foarte mică de pură şi adevărată virtute care se găseşte la oameni. Nici nu poate fi vorba despre virtuţi înalte, precum generozitatea, nobleţea de suflet, dăruirea de sine; mi-ar fi fost foarte greu să le găsesc în altă parte decât în drame şi în romane. Este vorba numai despre acele virtuţi care sunt o datorie pentru fiecare dintre noi. Cine este bătrân nu are decât să se gândească la toţi cei cu care a avut de-a face; câţi dintre aceştia erau realmente şi cu adevărat cinstiţi? Dacă e să vorbim deschis, majoritatea dintre ei nu erau oare exact contrariul, în pofida mâniei lor neruşinate la auzul celei mai mici bănuieli de necinste sau cel puţin de minciună? Egoismul josnic, lăcomia fără margini, pungăşia bine mascată, şi împreună cu acestea invidia veninoasă şi bucuria diabolică faţă de nenorocirea altuia, toate aceste trăsături nu erau oare atât de răspândite încât cea mai mică excepţie de la regulă era întâmpinată cu o admiraţie delirantă? Iar milostenia ajunge ea vreodată să-l facă pe om să dăruiască altceva decât ceea ce este destul de neînsemnat pentru ca el să nu aibă niciodată nevoie de acel lucru? Şi tocmai în aceste urme atât de slabe şi de rare de moralitate vrem să plasăm scopul existenţei! Dacă dimpotrivă socotim că el constă în convertirea totală a fiinţei noastre (care produce fructele amare enunţate mai sus) realizată prin suferinţă, totul capătă o altă înfăţişare şi este în armonie cu starea reală a lucrurilor. Viaţa se prezintă atunci ca o operaţiune purificatoare, în care baia purificatoare este durerea. Acţiunea odată împlinită, ea lasă ca reziduu impur imoralitatea şi răutatea anterioare şi astfel se realizează ceea ce sppn *Vedele*: Fiditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, eiusque opera evanescunt [„Desfăcut este nodul inimii, toate îndoielile sunt risipite, iar operele sale dispar“ - *Mundaka Upanişad*, II, 2, 8]. - *Predica a XV-a* a lui Meister Eckhard merită să fie citită; veţi vedea că este în perfectă

concordanţă cu aceste idei.

CAPITOLUL L
Epifilosofie

Încheindu-mi expunerea, trebuie să fac loc şi altor câteva consideraţii asupra filqsofiei mele. - Ea nu are pretenţia, am spus deja acest lucru, să explice lumea până în temeliile sale ultime: ea se opreşte, dimpotrivă, la faptele experienţei externe şi interne, aşa cum sunt ele accesibile fiecăruia, şi le arată înlănţuirea profundă şi adevărată, fără a le depăşi niciodată, fără a studia niciodată lucrurile exterioare lumii şi raporturile pe care acestea le pot avea cu ea. Ea nu trage, ca urmare, nicio concluzie despre ceea ce există dincolo de orice experienţă posibilă; ea nu explică decât ceea ce este dat în lumea exterioară şi în conştiinţa proprie şi se mulţumeşte astfel să sesizeze esenţa lumii, în conexiunea sa lăuntrică cu sine însăşi. Este deci o filosofie imanentă, în sensul kantian al cuvântului. Dar tocmai prin aceasta ea lasă încă multe întrebări fără răspuns, de exemplu de ce faptele pe care le semnalează sunt aşa şi nu altfel, etc. Asemenea întrebări, sau mai curând răspunsurile pe care acestea le cer, sunt, la drept vorbind, transcendente, adică ele nu se pot cunoaşte, prin mijlocirea formelor şi funcţiilor intelectului nostru şi nu pot fi cuprinse de acestea; inteligenţa noastră este în raport cu ele ceea ce sensibilitatea noastră este în raport cu calităţile posibile ale corpurilor, pentru care noi nu avem simţuri. După toate explicaţiile mele, se mai poate întreba, de exemplu, care este originea acestei voinţe, liberă să se afirme şi să aibă ca fenomen lumea sau să se nege şi să aibă un fenomen necunoscut nouă. Care este fatalitatea exterioară oricărei experienţe care a pus-o într-o situaţie atât de neplăcută de a părea sub forma unei lumi în care domnesc durerea şi moartea sau să-şi renege propria existenţă? Sau, cine a determinat-o să

părăsească repausul infinit mai preferabil decât zădărnicia preafericită? O voinţă individuală, suntem tentaţi să adăugăm, se poate lăsa dusă la pierzanie printr-o simplă alegere greşită, adică printr-o greşeală a cunoaşterii; dar voinţa în sine, anterioară oricărui fenomen, şi ca urmare încă lipsită de cunoaştere, cum s-a putut ea rătăci şi cădea în această condiţie atât de nenorocită care este acum a sa? De unde provine în general această uriaşă dizarmonie de care este pătrunsă această lume? Până la ce adâncime, în esenţa lăuntrică a lumii, s-ar mai putea întreba, coboară rădăcinile individualităţii? La care s-ar putea răspunde în cel mai rău caz: ele merg tot atât de departe cât merge afirmarea voinţei de a trăi; acolo unde apare negarea, ele se opresc, pentru că s-au născut o dată cu afirmarea. Dar atunci s-ar putea pune următoarea întrebare: „Ce aş face dacă nu aş fi voinţă de a trăi?“ şi altele de acelaşi fel. - La toate aceste întrebări ar trebui mai întâi să se răspundă că expresia formei celei mai generale şi celei mai obişnuite a intelectului nostru este *principiul raţiunii suficiente*; dar că acest principiu tocmai din această cauză nu se aplică decât fenomenului, şi nu esenţei lăuntrice a lucrurilor şi că numai pe el se sprijină orice *Cum* [origine] şi orice *De ce* [cauză]. De la *Critica* lui Kant încoace, el nu mai este o *aeterna veritas*, ci doar o simplă formă, adică o funcţie a intelectului nostru care, fiind de natură cerebrală, este la origine un pur instrument în serviciul voinţei şi o presupune cu toate obiectivările ei. Or, întreaga noastră facultate de a cunoaşte şi a înţelege este legată de formele intelectului nostru: rezultă că noi trebuie să concepem totul în timp, adică prin noţiuni de înainte şi apoi, de cauză şi efect, de sus şi jos, de întreg şi de parte etc. şi că nu putem ieşi din această sferă în care pentru noi este cuprinsă orice posibilitate de cunoaştere. Dar aceste forme nu se potrivesc nicidecum problemelor ridicate mai sus şi, chiar dacă presupunem că soluţia lor ne-a fost dată, ele nu ar putea să ne facă să o înţelegem. De aceea, prin inteligenţa noastră; acest simplu instrument al voinţei, ne vom lovi pretutindeni de probleme de nerezolvat, ca de peretele celulei noastre. -

În plus, este cel puţin probabil că toate aceste probleme nu vor putea fi cunoscute niciunde şi nicicând, nu numai de noi, ci şi de toţi oamenii în general, că aceste subiecte sunt nu relativ, ci absolut de nepătruns pentru orice cercetare, nu numai că nimeni nu le ştie, ci ele sunt în sine de necunoscut, pentru că ele nu sunt cuprinse în forma cunoaşterii (aceasta corespunde cu ce spune Scotus Erigena: *de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit* [„despre minunata ignoranţă divină, în virtutea căreia Dumnezeu nu ştie ce este el însuşi“ - *De divisione naturae*, lib. II [cap. 28]). Căci perceptibilitatea în general, cu forma sa esenţială şi prin aceasta mereu necesară a subiectului şi obiectului, nu aparţine decât fenomenului, şi nu esenţei lucrurilor. Acolo unde există cunoaştere, adică reprezentare, nu există decât fenomen, şi ne aflăm de acum pe terenul fenomenului; mai mult, chiar cunoaşterea în general nu ne este cunoscută decât ca un fenomen cerebral şi suntem lipsiţi nu numai de dreptul, ci şi de posibilitatea de a o concepe altfel. Ceea ce este lumea ca lume ne este dat să înţelegem: ea este un fenomen şi noi putem în mod imediat şi prin noi înşine, cu ajutorul unei analize a propriei noastre conştiinţe, să cunoaştem ceea ce se manifestă în el; apoi, înarmaţi cu această cheie a esenţei lumii, putem descifra ansamblul fenomenului şi să-i înţelegem structura aşa cum socotesc că am făcut în cartea mea. Dar a abandona lumea pentru a răspunde la întrebările enunţate mai sus ar însemna să părăsim astfel unicul teren pe care nu numai orice legătură de la cauză la efect, ci şi orice cunoaştere este posibilă în general; totul ar deveni atunci *instabilis tellus, innabilis unda*. Esenţa lucrurilor anterioară sau exterioară lumii, şi ca urmare exterioară voinţei, este imposibil de examinat, căci cunoaşterea nu este în general decât un fenomen şi ca urmare nu există decât în lume, aşa cum lumea nu există decât în ea. Esenţa lăuntrică a lucrurilor nu este un element cunoscător, un intelect, ci este un principiu lipsit de cunoaştere; cunoaşterea nu i se adaugă decât ca un accident, un ajutor din partea fenomenului acestei esenţe ea nu-şi poate deci

asimila această esenţă decât pe măsura propriei sale naturi calculate în vederea unor scopuri cu totul diferite (cele ale voinţei individuale) şi ca urmare decât în mod foarte imperfect. De aici provine imposibilitatea de a concepe complet, până la principiile sale ultime şi în aşa fel încât să se poată răspunde la orice întrebare, existenţa, natura şi originea lumii. Dar am vorbit destul despre limitele filosofiei mele şi ale oricărei filosofii.

Doctrina lui ἑν καί πῶν [„Unul şi Totul“ - Simplicius, *In Aristotelis Physica commentaria*, XXII, 26 d], adică a unităţii şi identităţii absolute a esenţei lăuntrice a tuturor lucrurilor, după ce a fost expusă în amănunţime de eleaţi, Scotus Erigena, Jordano Bruno şi Spinoza şi reînnoită de Schelling, era deja înţeleasă şi recunoscută în vremea mea. Dar natura acestei unităţi şi modul în care reuşeşte ea să se manifeste în calitate de multiplicitate este o problemă a cărei rezolvare se găseşte la mine pentru prima dată. - De asemenea, din timpurile cele mai îndepărtate, omul a fost declarat un microcosm. Eu am răsturnat propoziţia şi am arătat că în lume există un macrantrop, deoarece voinţa şi reprezentarea epuizează esenţa şi a unuia, şi a celuilalt. Dar este evident mai corect să învăţăm a cunoaşte lumea prin om decât omul prin lume: căci ceea ce este dat în mod imediat, altfel spus conştiinţa proprie, serveşte la explicarea a ceea ce este dat în mod mediat, adică obiectele percepţiei externe, iar reciproca nu este posibilă.

Dacă sunt de acord cu acel ἑν καί πῶν al panteiştilor, nu le împărtăşesc totuşi acel πάν θεός [„totul este Dumnezeu“] al lor; căci eu nu depăşesc experienţa luată în sensul său cel mai larg şi cu atât mai puţin vreau să intru în contradicţie cu datele existente. Foarte consecvent cu spiritul panteismului, Scotus Erigena a declară orice fenomen o teofanie; dar atunci ar trebui ca această noţiune să fie atribuită până şi fenomenelor cele mai teribile şi mai hidoase: ciudate teofanii! Ceea ce mă mai deosebeşte de panteişti sunt mai ales următoarele diferenţe: 1. θεός-ul lor este un *x*, o mărime necunoscută; voinţa este, dimpotrivă,

lucrul cel mai bine cunoscut de noi dintre toate lucrurile posibile, singurul care ne este dat în mod imediat, şi prin urmare singurul capabil să le explice pe toate celelalte. Peste tot, într-adevăr, cunoscutul serveşte la explicarea necunoscutului, şi nu invers. - 2. θεός-ul lor se manifestă *animi causa*, pentru a-şi desfăşura magnificenţa şi pentru a se face admirat. Făcând abstracţie de vanitatea pe care ei i-o atribuie prin aceasta, ei se pun astfel în situaţia de a trebui să nege, prin sofisme, enormele rele ale acestei lumi; dar lumea nu rămâne mai puţin într-o vie şi îngrozitoare contradicţie cu această perfecţiune visată de ei. La mine, dimpotrivă, voinţa ajunge întotdeauna prin obiectivarea sa, oricare ar fi natura acesteia, la cunoaşterea de sine, ceea ce face posibile suprimarea, convertirea şi mântuirea sa. De aceea numai la mine morala îşi află o bază solidă şi o dezvoltare completă în armonie cu religiile cele mai elevate şi mai profunde, cu brahmanismul, budismul şi creştinismul, şi numai nu cu iudaismul şi islamismul. Metafizica frumosului nu este pe deplin lămurită decât cu ajutorul principiilor mele şi nu mai are nevoie să caute scăpare în spatele unor cuvinte golite de sens. Numai eu recunosc în mod loial în toată întinderea lor relele acestei lumi, şi pot face aceasta pentru că la mine cele două întrebări privind originea răului şi originea lumii converg spre un’acelaşi răspuns. Dimpotrivă, în toate celelalte sisteme, toate optimiste, problema originii răului este răul incurabil mereu renăscând, care le condamnă să ducă o viaţă de mizerie, folosind paliative şi droguri. - 3. Eu pornesc de la experienţă şi de la conştiinţa de sine naturală, dată fiecăruia, pentru a ajunge la voinţă, singurul meu element metafizic: urmez astfel un drum ascendent şi analitic. Panteiştii, dimpotrivă, o iau, invers decât mine, pe drumul coborâtor şi sintetic; ei pornesc de la Dumnezeul lor, pe care, sub numele de *substantia* sau de *absolutum*, îl obţin de la noi prin insistenţele lor sau ni-l impun, şi tocmai această fiinţă în întregime necunoscută trebuie să explice apoi tot ce este cunoscut. - 4. În sistemul meu lumea nu împlineşte întreaga posibilitate a oricărei existenţe; dar îi mai rămâne

destul loc pentru ceea ce nu numim decât în mod negativ prin negarea voinţei de a trăi. Panteismul, dimpotrivă, este optimist prin esenţa lui; dacă lumea este ceea ce există mai bun, el trebuie să se mulţumească cu atât. - 5. Ideea panteiştilor că lumea vizibilă, adică lumea ca reprezentare, este o manifestare intenţională a dorinţei care rezidă în ea, departe de a conţine o explicaţie adevărată a apariţiei lumii, are mai curând nevoie ea însăşi de lămuriri. La mine, dimpotrivă, lumea ca reprezentare nu-şi găseşte loc decât *per accidens* [„din întâmplare“]: intelectul, într-adevăr, cu percepţia sa exterioară, nu este în primul rând decât *medium*-ul motivelor pentru fenomenele cele mai perfecte ale voinţei, iar acest intermediar se ridică progresiv până la acea obiectivitate a evidenţei intuitive care constituie existenţa lumii, în acest sens teoria mea explică realmente originea lumii, în calitate de obiect vizibil, fără a recurge, precum panteiştii, la ficţiuni ce nu pot fi admise.

Ca urmare a criticii kantiene a oricărei teologii speculative, aproape toţi oamenii care făceau fîlosofie în Germania s-au aruncat asupra lui Spinoza: întreaga serie de eseuri ratate cunoscută sub numele de fîlosofie postkantiană nu este altecva decât spinozism ajustat fără gust, înfăşurat în mii de vorbe de neînţeles şi desfigurat în nenumărate moduri. De aceea, după ce am arătat raportul dintre doctrina mea şi panteismul în general, am intenţia să arăt relaţia dintre ea şi spinozism în particular. Ea este faţă de spinozism ceea ce *Noul Testament* este faţă de *Vechiul Testament*. Ceea ce *Vechiul Testament* are comun cu *Noul Testament* este acelaşi Dumnezeu creator. În mod asemănător, la mine ca şi la Spinoza, lumea există prin ea însăşi şi graţie energiei sale intrinseci. Dar la Spinoza, *substantia aeterna* a sa, esenţa lăuntrică a lumii, pe care el o numeşte Dumnezeu, nu este decât, prin caracterul moral şi prin valoarea pe care i-o atribuie el, Iehova, Dumnezeul creator, care se felicită pentru creaţia sa şi găseşte că totul a mers cât se putea mai bine, πάντα καλά λίαν. La el, lumea cu întregul ei conţinut este deci perfectă şi aşa cum trebuie

să fie: şi astfel omul nu are altceva de făcut decât *vivere, agere, suum „esse“ conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi* [„să trăiască, să acţioneze, să-şi conserve existenţa, căutând pe de-a-ntregul numai interesul propriu"] (*Ethica*, IV, prop. 67 [demonstratio]); el trebuie doar să se bucure de viaţa sa, atâta cât durează ea, aşa cum porunceşte *Ecclesiastul*, 9, 7-l0. Pe scurt, este optimism: de aceea partea morală este slabă, ca în *Vechiul Testament*, falsă chiar şi în parte revoltătoare.[533] - La mine, dimpotrivă, voinţa sau esenţa lăuntrică a lumii nu este nicidecum Iehova, ci mai degrabă cumva Mântuitorul răstignit, sau tâlharul răstignit, în funcţie de direcţia pe care se hotărăşte ea să o ia: de aceea morala mea este întotdeauna în concordanţă cu morala creştină, chiar până în tendinţele cele mai înalte ale acesteia, ca şi cu aceea a brahmanismului şi budismului. Spinoza nu putea să se elibereze de latura evreiasca: *quo semel est imbuta recens servabit odorem* [„(vasul de argilă nouă) multă vreme va păstra/ mirosu-absorbit odată“ - Horaţiu, *Epistulae*, I, 2, 69]. Ceea ce este cu totul evreiesc în el şi, alături de panteism, este lucrul cel mai absurd şi în acelaşi timp cel mai oribil este dispreţul lui faţă de animale, în care el vede doar lucruri destinate folosinţei noastre şi cărora le refuză orice drept - *Ethica*, II, Appendix, cap. XXVII. - Cu toate acestea, Spinoza rămâne un om foarte mare. Dar, pentru a-l aprecia la justa lui valoare, nu trebuie să pierdem din vedere raportul care îl leagă de Cartesius. Cartesius separase clar natura în spirit şi materie, adică în substanţă gânditoare şi substanţă întinsă, şi de asemenea pusese

[533] *Unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet*. [„Fiecare are atâta dreptate câtă putere are.“] *Tractatus theologico-politicus*, cap. 2 , § 8. - Fides alieui data tamdiu rata manet, quamdiu eius, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. [„ O promisiune făcută rămâne valabilă câtă vreme voinţa celui care a făgăduit nu se schimbă.“] Ibidem, § 12 . - Uniuscuiusque ius potentia eius definitur. [„Dreptul fiecărui om este determinat de puterea pe care el o are.“] *Ethica*, IV, prop. 37, schol. 1. În special capitolul 16 din *Tractatus theologico-politicus* constituie adevăratul compendiu al imoralităţii filozofiei lui Spinoza.

Dumnezeu şi lumea în opoziţie absolută unul faţa de cealaltă: Spinoza, atât cât a fost cartezian, a expus toate aceste principii în lucrarea sa *Cogitatis metaphysicis,* cap. XII, în 1665. Abia în ultimii ani ai vieţii sale a recunoscut eroarea fundamentală a acestui dublu dualism şi de aceea propria lui filosofie constă în principal în suprimarea indirectă a acestor două opoziţii; şi totuşi, în parte pentru a nu-şi supăra maestrul, în parte pentru a şoca mai puţin spiritele, el a dat acestei filosofii, prin mijlocirea unei forme riguros dogmatice, o aparenţa pozitivă, deşi conţinutul ei era mai ales negativ. Identificarea lumii cu Dumnezeu nu are decât acest singur sens negativ. Căci a numi lumea Dumnezeu nu înseamnă că o explici; şi sub acest al doilea nume, ca şi sub primul, lumea rămâne o enigmă. Dar aceste două adevăruri negative aveau valoare pentru vremea lor şi pentru toate timpurile în care există cartezieni conştienţi sau inconştienţi. El este părtaş împreună cu toţi filosofii dinainte de Locke la greşeala de a porni de la noţiuni abstracte, fără a le fi studiat în prealabil originea: aşa sunt noţiunile de substanţă, de cauza, etc., care apoi cu o asemenea metodă capătă o accepţie mult mai largă. - Cei care, în ultima vreme, nu au vrut să profeseze neospinozismul la modă, au fost îndepărtaţi de acesta mai ales de sperietoarea fatalismului. Sub această denumire trebuie înţeleasă orice doctrină, care reduce existenţa lumii, cu situaţia critică în care se află în ea neamul omenesc, la o necesitate absolută, adică altfel inexplicabila. Adversarii acestei doctrine credeau că înainte de toate este important să se demonstreze că lumea derivă din actul liber al voinţei unei fiinţe care există în afara lumii: ca şi cum am putea şti dinainte cu certitudine care dintre cele două elemente este cel mai exact sau cel puţin cel mai profitabil în raport cu noi. Dar ceea ce se presupune mai ales este acel *non datur tertium* [„nu există o a treia posibilitate“], şi prin aceasta întreaga filosofie de până astăzi a luat una sau alta dintre aceste două căi. Eu sunt primul care m-am îndepărtat de ele, stabilind existenţa reală a acestui *tertium*: actul de voinţă, din care se naşte

lumea, este actul propriei noastre voinţe. Ea este liberă; căci principiul raţiunii suficiente, singurul care dă un sens unei necesităţi oarecare, nu este decât forma fenomenului ei. De aceea acest fenomen, din primul moment şi de-a lungul întregului său curs, este mereu necesar: şi numai ca urmare a acestui fapt prin fenomen putem cunoaşte natura acestui act al voinţei şi, *eventualiter* [„în consecinţă“], putem astfel să vrem altfel.

CUPRINS

VOLUMUL I (a fost introdus de traducatorul francez)

Proslogion.....3
Avatar cronologic pasager.....18
Notă asupra traducerii.....24
Prefaţa primei ediţii.....27

CARTEA ÎNTÎI
LUMEA CA REPREZENTARE
Primul punct de vedere: Reprezentarea supusă principiului raţiunii suficiente; Obiectul experienţei şi al ştiinţei.....35
§1. Lumea este reprezentarea mea.....36
§2. Obiect şi subiect.....39
§3. Reprezentarea intuitivă.....41
§4. Materia, obiect al intelectului.....44
§5. Problema realităţii lumii exterioare. Visul şi realitatea.....52
§6. Corpul propriu, obiect imediat. Iluzia.....60
§7. Greşeala de a vrea să se deducă subiectul din obiect (materialismul) sau obiectul din subiect (idealismul lui Fichte). Relativitatea lumii ca reprezentare.....69
§8. Cunoaşterea raţională sau cunoaşterea prin concepte.....83
§9. Raporturile conceptelor cu intuiţiile.....89

§10. Despre ştiinţă.....104
§11. Sentimentul.....106
§12. Rolul cunoştinţei şi rolul sentimentului în practică.....109
§13. Teoria psihologică a râsului.....117
§14. Adevăr intuitiv şi adevăr demonstrat.....121
§15. Abuz de demonstraţie în geometria euclidiană. Despre cauza erorii. Ştiinţele şi filosofla, funcţia supremă a raţiunii.....131
§16. Despre raţiunea practică. Greşeala de a se încerca construirea unei morale pe baza ei: eşecul stoicismului....150

CARTEA A DOUA
LUMEA CA VOINŢĂ
Primul punct de vedere: Obiectivarea voinţei.....161
§17. Problemă: ştiinţa nu explică esenţa fenomenelor; cum să se ajungă la această esenţă?.....162
§18. Natura corpului uman.....168
§19. Trecerea de la corpul meu la celelalte obiecte; absurditatea egoismului teoretic; voinţa, singura esenţă posibilă a tuturor corpurilor.....173
§20. Scara formelor animale şi treptele voinţei.....177
§21. Voinţa este esenţa fenomenelor materiei brute, ca şi ale materiei vii.....182
§22. Despre cuvântul *voinţă*.....184
§23. Diferenţa dintre *motivele* fenomenelor voinţei însoţite de conştiinţă, la om şi la animale; *excitaţiile* fenomenelor de voinţă inconştiente, la fiinţele vegetative; *cauzele* fenomenelor de voinţă în materia neînsufleţită...187
§24. Ceea ce este cel mai clar în cunoaştere este forma; ceea ce rămâne obscur este realitatea. Zădărnicia explicaţiilor materialiste, care reduc lucrurile la elementele lor matematice. Superioritatea unei filosofii care explică

totul prin lucrul în sine, văzut imediat în voinţă.....196
§25. Unitatea voinţei. *Ideile* lui Platon.....207
§26. Etiologia, sau ştiinţa cauzelor.....211
§27. Ştiinţa etiologică. Apariţia cunoaşterii în lume...223
§28. Finalitatea intimă şi finalitatea exterioară.....241
§29. Rezumat. Voinţa în sine nu are scop, pentru că nu are cauză: principiul cauzalităţii nu este valabil decât pentru fenomene.....253

CARTEA A TREIA
LUMEA CA REPREZENTARE
Al doilea punct de vedere: Reprezentarea, privită independent de principiul raţiunii. - Ideea platoniciană: Obiectul artei
§30. Obiectul acestei Cărţi: ideile.....258
§31. Doctrina ideilor la Platon şi doctrina lucrului în sine la Kant: profunda lor concordanţă.....260
§32. Diferenţa între Idee şi lucrul în sine: prima nu este decât manifestarea cea mai imediată a lucrului în sine, în afara principiului raţiunii.....267
§33. Cunoaşterea, atâta timp cât este în serviciul voinţei, nu se referă decât la relaţiile lucrurilor, rezultând din supunerea lor la principiul raţiunii.....270
§34. Individul se ridică, prin contemplarea dezinteresată a lucrurilor, la starea de subiect pur al cărui întreg conţinut este obiectul pur.....273
§35. Evenimentele nu au importanţă, pentru cunoaşterea filosofică, decât ca manifestare a Ideilor.....278
§36. Contemplarea Ideilor, arta, geniul. - Opoziţia dintre geniu şi cunoaşterea discursivă. Geniu şi nebunie.....282
§37. Omul este capabil să se ridice la contemplaţie, chiar fără geniu: arta ne conduce la aceasta.....296
§38. Plăcerea estetică.....298

§39. Despre sublim.....305
§40. Despre plăcut.....315
§41. Despre frumuseţe.....317
§42. Două forme de plăcere estetică: Idei inferioare, Idei superioare.....323
§43. Frumuseţea în arhitectură.....325
§44. Frumuseţea în arta grădinilor, în pictura de peisaj, la pictorii animalieri.....332
§45. Frumuseţea umană în sculptură.....335
§46. De ce Laocoon, în grupul statuar care îi poartă numele, nu este reprezentat în acţiunea de a striga.....345
§47. Despre nud şi îmbrăcăminte în sculptură.....348
§48. Despre pictură.....350
§49. Diferenţa dintre Idee şi concept, dintre geniu şi imitaţie.....356
§50. Despre alegorie.....361
§51. Poezia.....369
§52. Muzica.....387

CARTEA A PATRA
LUMEA CA VOINŢĂ
Al doilea punct de vedere: Ajungând să se cunoască pe ea însăşi, voinţa de a trăi se afirmă, apoi se neagă.....404
§53. Obiectul cărţii: filosofia vieţii practice.....405
§54. Despre voinţa de a trăi.....411
§55. Despre caracter.....428
§56. Intenţia urmării acestei *Cărţi*. Suferinţa este conţinutul oricărei vieţi.....457
§57. Viaţa umană este cea mai dureroasă formă a vieţii.-Ea merge de la suferinţă la plictis. O singură consolare: durerea nu este accidentală, ci inevitabilă. Din această idee se poate naşte seninătatea stoică.....462
§58. Suferinţa este pozitivă; fericirea nu este decât negarea ei. Consolările artei; consolările superstiţiei.....473
§59. Dovada experimentală a identităţii vieţii cu suferinţa. nicio putere exterioară nu ne poate deci elibera

de suferinţă, impietatea optimismului.....479
§60. Afirmarea voinţei.....484
§61. Despre egoism.....491
§62. Despre nedreptate.....495
§63. Despre dreptatea universală.....520
§64. Despre ideea de pedeapsă şi răzbunarea dreaptă.....530
§65. Bunătate şi răutate.....534
§66. Orice morală abstractă este sterilă. Virtutea ia naştere din intuirea identităţii voinţei în mine şi în altul. Pe măsura ce această intuiţie devine mai clară, ea produce dreptatea, spiritul de sacrificiu, însoţite de conştiinţa împăcată.....547
§67. Orice bunătate este, în fond, milă. Lacrimile, chiar şi cele pe care le vărsăm pentru noi înşine, provin din milă.....557
§68. Despre negarea voinţei de a trăi.....562
§69. Despre sinucidere.....487
§70. Ascetismul. Prăcatul originar şi mântuirea; răutatea naturală a omului; mântuirea posibilă, nu prin fapte, ci prin credinţă.....593
§71. Neantul - capătul la care ajunge negarea voinţei de a trăi.....603

VOLUMUL AL II-LEA

Appendice
Critica filosofiei kantiene.....606
Obiectul acestui appendice: justificarea autorului în divergenţele sale faţă de Kant

Măreţia lui Kant.....610
1. el a demonstrat distincţia între fenomen şi lucrul în sine: el completează astfel pe hinduşi şi pe Platon, şi ruinează dogmatismul;
2. el prezintă identitatea lucrului în sine cu voinţa şi renovează astfel morala;
3. el distruge filosofia scolastică, adică supusă teologiei.....
Criticile: starea de tulburare şi de sterilitate în care Kant a lăsat filosofia.....
Kant vrea ca metafizica să-şi aibă punctul de sprijin în afară de orice experienţă.....
Obscuritatea stilului lui Kant; abuzul simetriei în structura doctrinei sale.....
Imperfecţiunea unor definiţii la Kant .....
Contradicţia dintre prima ediţie a *Criticii raţiunii pure* şi următoarele.
Eroarea de a ajunge la lucrul în sine prin principiul cauzalităţii.....
Adevărul profund al *Esteticii transcedentale*. Viciile *Analiticii transcedentale*.....638
Confuzia făcută de Kant între cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă; contradicţiile sale relativ la rolul categoriilor. Ceea ce el numeşte „obiectul reprezentării”. Kant a cedat prea mult nevoii de simetrie: a conceput cele douăsprezece concepte pure ale Analiticii după modelul celor două forme ale Esteticii. - Singura funcţie adevărată a intelectului este cauzalitatea.....
Unitatea sintetică a apercepţiei: ambiguitatea acestei teorii a lui Kant.....
Critica tabelei celor douăsprezece categorii.....657
Cum a dedus Kant în mod fals din categoria subzistenţei şi inerentei principiul permanenţei substanţei. - Revenire la erorile relative la distincţia dintre cunoaşterea intuitivă şi cea abstractă
Schiţarea unei tabele a categoriilor fondată pe clasificarea părţilor discursului.....

Critica *Logicii transcedentale*. Definiţia raţiunii dată de Kant; din acest pretins principiu, că necondiţionatul este implicat în seria condiţiilor unui condiţionat oarecare: în realitate, fiecare condiţionat nu implică decât condiţia imediat antecedenţă. - Despre cele trei necondiţionate sau Idei ale lui Kant: eu-l, lumea şi Dumnezeu.....

Despre deducerea conceptului de suflet la Kant. Singura substanţă este substanţa materială.....

Cum se străduie Kant să lege: de categoria de cantitate Ideile cosmologice; de cea de calitate, Ideile transcendente relative la materie; de cea de relaţie, Ideea de libertate; de cea de modalitate, Ideea cauzei prime. - Critica antinomiilor: tezele nu sunt decât erori ale individului; numai antitezele au un fundament obiectiv; nu există deci cu adevărat antinomie.....

Despre Libertate şi despre Lucrul în sine la Kant. Kant ajunge la aceasta încercând să rezolve a treia antinomie. Adevărata cale pentru a ajunge aici.....

Teoria lui Kant asupra *Idealului transcendent* sau *Ideea* de Dumnezeu. Caracterul scolastic al acestei teorii.....

Respingerea teismului filosofic de către Kant; marele serviciu pe care l-a făcut astfel filosofiei.....

Despre morala lui Kant. Raţiunea practică; falsa identificare a conduitei rezonabile drept conduită virtuoasă. Sensul adevărat al acestei din urmă expresii: omul rezonabil se conduce după concepte nu după intuiţie. - Despre datorie sau imperativul categoric: Kant excldde pe bună dreptate ideea de recompensă; dar el vrea, în mod greşit, ca virtutea să provină numai din respectul legii, fără concursul vreunei înclinaţii.....

Teoria Dreptului la Kant: slăbiciunea acestei scrieri

Critica Judecăţii. Critica judecăţii estetice. Aici Kant a reînnoit ştiinţa frumosului. Critica judecăţii teologice: scopul argumentului fizico-teologic.....

COMPLETĂRI LA CELE PATRU CĂRŢI ALE PRIMULUI VOLUM.....766
SUPLIMENT LA PRIMA CARTE.....767

PRIMA PARTE
Teoria Reprezentării intuitive
(§l-7 din primul volum).....768
Capitolul I. Punctul de vedere idealist.....768
Capitolul II. Supliment la teoria cunoaşterii intuitive sau intelectului.....788
Capitolul III. Despre simţuri.....797
Capitolul IV. Despre cunoaşterea *a priori*.....803

PARTEA A DOUA
Doctrina reprezentării abstracte sau a gândirii
(§ 8-9 din primul volum).....833
Capitolul V. Despre intelectul iraţional.....833
Capitolul VI. Appendice la teoria cunoaşterii abstracte sau raţionale.....838
Capitolul VII. Despre raporturile cunoaşterii intuitive şi cunoaşterii abstracte.....847
Capitolul VIII. Apropo de teoria ridicolului.....874
Capitolul IX. Apropo de logică în general.....888
Capitolul X. Apropo de teoria silogismului.....894
Capitolul XI. Apropo de retorică.....907
Capitolul XII. Teoria ştiinţei.....909
Capitolul XIII. Apropo de metodologia matematicilor.922
Capitolul XIV. Despre asocierea ideilor.....925
Capitolul XV. Despre imperfecţiunile esenţiale ale intelectului nostru.....930
Capitolul XVI. Despre uzul practic al raţiunii practice şi despre stoicism.....944
Capitolul XVII. Despre nevoia metafizică a umanităţii 960

VOLUMUL AL III-LEA

SUPLIMENT LA CARTEA A DOUA.....996
Capitolul XVIII. Cum se poate cunoaşte lucrul în sine.....997
Capitolul XIX. Despre primatul voinţei în conştiinţa de sine.....1009
Capitolul XX. Obiectivarea voinţei în organismul animal.....1066
Remarcă asupra a ceea ce am spus despre Bichat..1093

Capitolul XXI. Trecere în revistă şi consideraţie generală.....1098
Capitolul XXII. Vedere obiectivă asupra intelectului.....1102
Capitolul XXIII. Despre obiectivarea voinţei în natura neînsufleţită.....1128
Capitolul XXIV. Despre materie.....1143
Capitolul XXV. Consideraţii transcendentale asupra voinţei ca lucru în sine.....1160
Capitolul XXVI. Despre teleologie.....1172
Capitolul XXVII. Despre instinct în general şi despre instinctul artistic.....1191
Capitolul XXVIII. Caracterul voinţei de a trăi.....1200

SUPLIMENT LA CARTEA A TREIA
Capitolul XXIX. Despre cunoaşterea ideilor.....1216
Capitolul XXX. Despre subiectul pur al cunoaşterii.1221
Capitolul XXXI. Despre geniu.....1233
Capitolul XXXII. Despre nebunie.....1262
Capitolul XXXIII. Remarci disparate asupra frumuseţii naturale.....1267
Capitolul XXXIV. Despre esenţa intimă a artei.....1270

Capitolul XXXV. Estetica arhitecturii.....1276
Capitolul XXXVI. Remarci disparate asupra esteticii artelor plastice.....1287
Capitolul XXXVII. Despre estetica poeziei.....1294
Capitolul XXXVIII. Despre istorie.....1314
Capitolul XXXIX. Despre metafizica muzicii.....1324

SUPLIMENT LA CARTEA A PATRA.....1339
Capitolul XL. Cuvânt înainte.....1340
Capitolul XLI. Despre moarte şi despre raporturile sale cu indestructibilitatea fiinţei noastre în sine.....1342
Capitolul XLII. Viaţa speciei.....1405
Capitolul XLIII. Ereditarea calităţilor.....1414
Capitolul XLIV. Metafizica dragostei.....1433
Apendice la capitolul precedent.....1474
Capitolul XLV. Despre afirmarea voinţei de a trăi...1483
Capitolul XLVI. Despre zădărnicia şi despre suferinţele vieţii.....1489
Capitolul XLVII. Despre morală.....1513
Capitolul XLVIII. Teoria negării voinţei de a trăi.....1531
Capitolul XLIX. Starea de graţie.....1572
Capitolul L. Epifilosofie.....1580

CUPRINS.....1589

Casa Editorială*MOLDOVA,* b-dul Copou, nr.3-5, Iaşi - România
Tel. 032 /112130, Fax: 0327 113029
Redactor: *Constantin Huşanu* Tehnoredactor: *Iulia-Ioana Vasiliu*
Culegere computerizată: *Gabriela Bucătaru, Manuela Buzduga, Daniela Ciobotaru, Ioana Ifrim, Cristina Oprea*.
Corector: *Mirela Bordeiu*
Bun de tipar. 23.05.1995. Apărut 1995.
Format. 61x86/16Coli tipo: 28.5
Tiparul executat la Tipografia Moldova, sub comanda nr. 78/1995
Printed in România

I.S.B.N. 973-572-012-4

Prezint această carte publicului cu ferma convingere că mai devreme sau mai târziu îi va întâlni pe cei pentru care a fost scrisă; în plus, mă bazez liniştit pe ideea că şi ea va avea destinul care este dat oricărui adevăr, indiferent de domeniul de cunoaştere la care acesta se referă.

Dacă existenţa omenească este scurtă, adevărul are braţele lungi şi se impune greu. Să spunem deci adevărul.

Arthur Schopenhauer